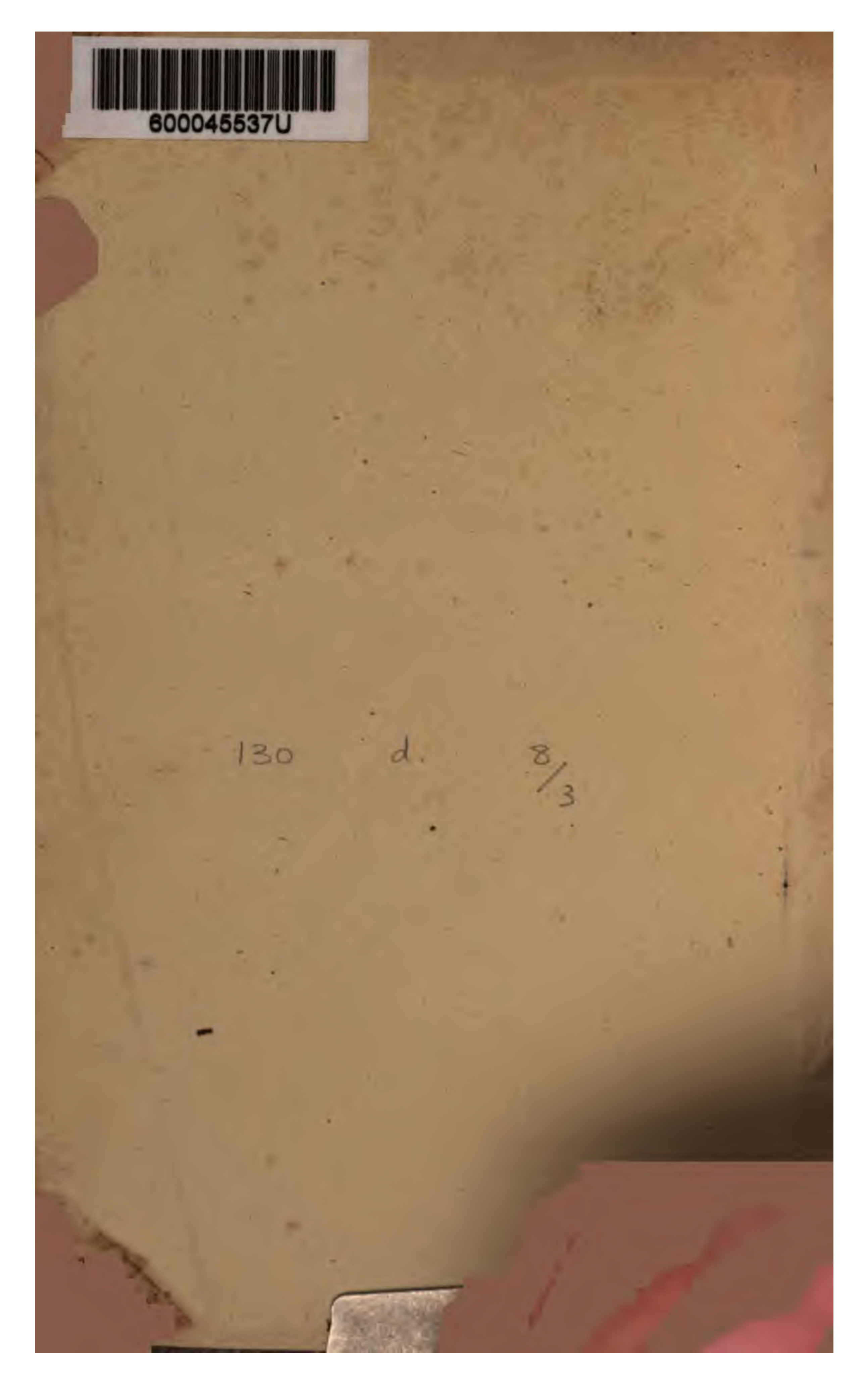




DÉMONSTRATIONS
ÉVANGÉLIQUES

DE

TERTULLIEN, ORIGÈNE, EUSÈBE, S. AUGUSTIN, MONTAIGNE, BACON, GROTIUS, DESCARTES, RICHELIEU, ARNAUD, DE CHOISEUL-DU-PLESSIS-PRASLIN, PASCAL, PÉLISSON, NICOLE, BOYLE, BOSSUET, BOURDALOUE, LOCKE, LAMI, BURNET, MALEBRANCHE, LESLEY, LEIBNITZ, LA BRUYÈRE, FÉNELON, HUET, CLARKE, DUGUET, STANHOPE, BAYLE, LECLERC, DU PIN, JACQUELOT, TILLOTSON, DE HALLER, SHERLOCK, LE MOINE, POPE, LELAND, RACINE, MASSILLON, DITTON, DERHAM, D'AGUESSEAU, DE POLIGNAC, SAURIN, BUFFIER, WARBURTON, TOURNEMINE, BENTLEY, LITTLETON, FABRICIUS SEED, ADDISON, DE BERNIS, JEAN-JACQUES ROUSSEAU, PARA DU PHANJAS, STANISLAS Ier, TURGOT, STATLER, WEST, BEAUZÉE, BERGIER, GERDIL, THOMAS, BONNET, DE CRILLON, EULER, DELAMARE, CARACCIOLI, JENNINGS, DUHAMEL, LIGUORI, BUTLER, BULLET, VAUVENARGUES, GUÉNARD, BLAIR, DE POMPIGNAN, DELUC, PORTEUS, GÉRARD, DIESSBACH, JACQUES, LAMOURETTE, LAHARPE, LE COZ, DUVOISIN, DE LA LUZERNE, SCHMITT, POYNTER, MOORE, SILVIO PELLICO, LINGARD, BRUNATI, MANZONI, PERRONE, PALEY, DORLÉANS, CAMPIEN, FR. PÉRENNÈS, WISEMAN, BUCKLAND, MARCEL DE SERRES, KEITH, CHALMERS, DUPIN AINÉ, S. S. GRÉGOIRE XVI, CATTET, MILNER, SABATIER, MORRIS, BOLGENI, LOMBROSO ET CONSONI, CHASSAY

Traduites, pour la plupart, des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites;

REPRODUITES **INTÉGRALEMENT,** *NON PAR EXTRAITS;*

ANNOTÉES ET PUBLIÉES PAR M. L. MIGNE, ÉDITEUR DE LA *BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ* OU DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

OUVRAGE ÉGALEMENT NÉCESSAIRE A CEUX QUI NE CROIENT PAS, A CEUX QUI DOUTENT ET A CEUX QUI CROIENT.

20 VOL., PRIX : 120 FR.

TOME TROISIÈME,

CONTENANT LES *DÉMONSTRATIONS* DE RICHELIEU, ARNAUD, DE CHOISEUL-DU-PLESSIS-PRASLIN, PASCAL, PÉLISSON, NICOLE.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE,
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1843

INDEX

DES AUTEURS ET DES OUVRAGES CONTENUS DANS CE VOLUME.

RICHELIEU.

Défense des principaux points de la Foi. . . . . *col.* 5

ARNAUD.

Nécessité de la Foi en Jésus-Christ pour être sauvé. . 145

CHOISEUL.

Mémoire en faveur de la Religion contre les athées, les déistes et les libertins. 457

Le vrai système de la Religion chrétienne et catholique. 576

PASCAL.

Ses Pensées 605

PÉLISSON.

Réflexions sur les différends de la Religion. 823

De l'Examen en général. 865

De l'Eucharistie. 941

NICOLE.

L'esprit de NICOLE sur les vérités de la Religion. . . . 1035

Imprimerie de MIGNE, au Petit-Montrouge

VIE DE RICHELIEU.

PLESSIS-RICHELIEU (Armand du), né à Paris, en 1585, de François du Plessis-Richelieu capitaine des gardes de Henri IV, reçut de la nature les dispositions les plus heureuses. Après avoir fait ses études en Sorbonne, il passa à Rome, et y fut sacré évêque de Luçon en 1607, âgé seulement de 22 ans. Revenu en France, il s'avança à la cour par son esprit insinuant, par ses manières engageantes, et surtout par la faveur de la marquise de Guercheville, première dame d'honneur de la reine Marie de Médicis, alors régente du royaume. Cette princesse lui donna la charge de son grand aumônier, et peu de temps après celle de secrétaire d'état. Les lettres-patentes, datées du dernier novembre 1616, portaient qu'*il aurait la préséance sur les autres ministres ;* mais il ne jouit pas longtemps de sa faveur. La mort du maréchal d'Ancre, son protecteur et son ami, lui ayant occasionné une disgrâce, il se retira auprès de la reine mère, à Blois, où elle était exilée. Cette princesse était brouillée avec son fils ; Richelieu profita de cette division pour rentrer en grâce. Il ménagea l'accommodement de la mère et du fils, et la nomination au cardinalat fut la récompense de ce service. Le duc de Luynes, qui l'avait d'abord exilé à Avignon, le lui promit, et lui tint parole, et donna son neveu Combalet à mademoiselle Wignerod, depuis duchesse d'Aiguillon. Après la mort de ce favori, la reine, mise à la tête du conseil, y fit entrer Richelieu. Elle comptait gouverner par lui, et ne cessait de presser le roi de l'admettre dans le ministère. Louis XIII fit quelques difficultés ; mais Richelieu vainquit tous les obstacles, et supplanta bientôt les autres ministres. Le surintendant la Vieuville, qui lui avait prêté la main pour monter à sa place, en fut écrasé le premier au bout de six mois. Ce ministre avait commencé la négociation d'un mariage entre la sœur de Louis XIII et le fils du roi d'Angleterre. Le cardinal finit ce traité malgré les cours de Rome et de Madrid, au commencement de 1625. L'année d'auparavant, il avait été élevé aux places de principal ministre d'état, et chef des conseils, et deux ans après il fut nommé surintendant général de la navigation et du commerce. Ce fut par ses soins que l'on conserva l'année suivante l'île de Ré, et qu'on recommença le siége de la Rochelle. Cette place, le boulevard du calvinisme, était, pour ainsi dire, un nouvel état dans l'état. Elle avait alors presque autant de vaisseaux que le roi. Richelieu, résolu d'assurer une bonne fois le repos intérieur de la France, crut devoir commencer par la plus forte place du parti protestant. Après un an du siége le plus vigoureux, cette ville fut obligée de se rendre à discrétion. Richelieu commanda pendant ce siége en qualité de général ; ce fut son coup d'essai, et il montra que le génie peut suppléer à tout. La Rochelle réduite en 1628, il marcha vers les autres provinces, pour enlever aux calvinistes une partie de leurs places de sûreté. Après avoir mis la paix dans l'état, Richelieu songea à porter la guerre dans les états voisins, fit déclarer la guerre à l'Espagne, et fut nommé généralissime de l'armée envoyée en Italie, au secours du duc de Nevers, à qui l'empereur refusait l'investiture du duché de Mantoue. Il entra, en 1630, en Savoie, attaqua Pignerol, et secourut Casal. Louis XIII était alors mourant à Lyon, où la reine-mère lui demandait la disgrâce d'un ministre qui le faisait vaincre. Cette princesse ramena son fils à Paris, après lui avoir fait promettre qu'il renverrait le cardinal dès que la guerre de l'Italie serait terminée. Richelieu se croyait perdu et préparait sa retraite au Hâvre-de-Grâce. Le cardinal de la Valette, secondé par le fameux capucin le père Joseph, favori de Richelieu, lui conseilla de faire une dernière tentative auprès du roi. Il va trouver ce monarque à Versailles, où la reine-mère ne l'avait point suivi ; il a le bonheur de le persuader de la nécessité de son ministère, et de l'injustice de ses ennemis. Louis, qui avait sacrifié son ministre par faiblesse, se remit par faiblesse entre ses mains, et lui abandonna ceux qui avaient conspiré sa perte. Ce jour, qui est encore aujourd'hui nommé la *Journée des dupes*, fut celui du pouvoir absolu du cardinal. Le garde-des-sceaux, Marillac, et le maréchal, son frère, perdirent tous deux la vie, l'un en prison, et l'autre sur un échafaud. Au milieu de ces exécutions, il concluait avec Gustave-Adolphe un traité pour défendre les protestants contre Ferdinand II : conduite bien inconséquente, dans un homme qui avait montré tant de zèle contre les protestants de France. Mais tandis qu'il s'occupait des affaires du dehors, il avait à combattre une foule d'ennemis au dedans. Gaston, duc d'Orléans, frère du roi, se retira en Lorraine, en protestant qu'il ne rentrerait point dans le royaume tant que le cardinal y régnerait. Un arrêt du conseil délara les amis de Gaston criminels de lèse-majesté ; et la reine Marie de Médicis, qui était entrée dans ses vues, alla finir ses jours à Cologne, dans un exil volontaire. Il y eut une foule de poursuites : on voyait chaque jour des poteaux chargés de l'effigie des hommes ou des femmes qui avaient ou suivi ou conseillé Gaston et la reine. Le maréchal de Bassompierre fut renfermé pendant le reste de la vie du ministre. Le maréchal duc de Montmorency, gouverneur du Languedoc, crut pouvoir braver la fortune du cardinal : il se flatta d'être chef de parti, et leva l'étendard de la révolte, à la prière de Gaston d'Orléans, qui l'abandonna. Montmorency mourut sur un échafaud en 1632. Le garde-des-sceaux fut mis en pri-

son ; le commandeur de Jars, et d'autres, accusés d'avoir toujours des intelligences avec Gaston et la mère du roi, furent condamnés par des commissaires à perdre la tête. Le commandeur eut sa grâce sur l'échafaud, mais les autres furent exécutés. On ne poursuivait pas seulement les sujets qu'on pouvait accuser d'être dans les intérêts de Gaston ; le duc de Lorraine, Charles IV, en fut la victime. On le dépouilla de ses états, parce qu'il avait consenti au mariage de ce prince avec Marguerite de Lorraine. Le cardinal voulait faire casser cette union, afin que, s'il naissait un prince de Gaston et de Marguerite, ce prince, héritier du royaume, fût regardé comme un bâtard incapable d'hériter. La cour de Rome et les universités étrangères ayant décidé que ce mariage était valide, le cardinal le fit déclarer nul par un arrêt du parlement. Cette opiniâtreté à poursuivre le frère du roi jusque dans l'intérieur de sa maison, à lui ôter sa femme, et à dépouiller son beau-frère, excita de nouvelles conjurations. Le comte de Soissons et le duc de Bouillon y entrèrent : ils ne pouvaient choisir de circonstance plus heureuse. Le mauvais succès qu'avait alors la guerre d'Allemagne, que le cardinal de Richelieu avait entreprise, l'exposait au ressentiment du roi, qui avait donné à Gaston la lieutenance générale de son armée. Son ennemi, découragé, voulut quitter le ministère, et il en aurait fait la folie, dit Siri, sans le père Joseph, qui le rassura. Les conjurés résolurent d'assassiner le cardinal chez le roi même ; mais Gaston, qui ne faisait jamais rien qu'à demi, effrayé de l'attentat, ne donna point le signal dont ils étaient convenus. Au milieu des agitations que lui causaient des craintes continuelles, Richelieu fondait l'Imprimerie royale, rebâtissait la Sorbonne, élevait le Palais-Royal, établissait le Jardin des plantes, appelé le *Jardin du roi.* Mais l'objet auquel il donna le plus de soin, ce fut l'Académie française, dont il voulut être le fondateur et le protecteur. Tandis qu'il travaillait à orner et à cultiver l'intérieur du royaume, sa politique s'occupait du dehors. Il fomentait les troubles d'Angleterre comme ceux d'Allemagne, et il écrivait ce billet, avant-coureur des malheurs de Charles Ier : « Le roi d'Angleterre, avant qu'il soit un an, verra qu'il ne faut pas me mépriser. » Tandis qu'il excitait la haine des Anglais contre leur roi, il se formait de nouveaux complots en France contre lui. Mademoiselle de la Fayette, que le roi honorait de sa confiance, fut obligée de se retirer de la cour. Le jésuite Caussin, confesseur du roi, qui s'était servi d'elle pour faire rappeler la reine-mère, fut exilé en Basse-Bretagne. La reine, femme du roi, pour avoir écrit à la duchesse de Chevreuse, ennemie du cardinal et fugitive, fut presque traitée comme criminelle. Ses papiers furent saisis, et on lui fit subir une espèce d'interrogatoire devant le chancelier Séguier. Madame d'Hautefort, aussi attachée à la reine qu'au roi, et donnant par sa faveur des inquiétudes au ministre, fut disgraciée. Le jeune Cinq-Mars, fils du maréchal d'Effiat, devenu grand-écuyer, prétendit entrer dans le conseil ; le cardinal ne voulait pas le souffrir, et Cinq-Mars trama sa perte. Ce jeune courtisan se lia avec Gaston et le duc de Bouillon. Leur but était de perdre le cardinal ; et pour réussir plus facilement, ils faisaient un traité avec l'Espagne, qui devait envoyer des troupes en France. Le bonheur du cardinal voulut encore que le complot fût découvert, et qu'une copie du traité lui tombât entre les mains. Cinq-Mars et de Thou, son ami, périrent par les derniers supplices. On plaignit surtout ce dernier, confident du conspirateur, qu'il avait désapprouvé. La reine elle-même était dans le secret de la conspiration ; mais n'étant point accusée, elle échappa aux mortifications qu'elle aurait essuyées. Le cardinal déploya dans sa vengeance toute sa rigueur. On le vit traîner Cinq-Mars à sa suite, de Tarascon à Lyon sur le Rhône, dans un bateau attaché au sien, tandis qu'il était frappé lui-même à mort. Il se fit porter à Paris, sur les épaules de ses gardes, placé dans une espèce de chambre, où il pouvait tenir deux hommes à côté de son lit. Ses gardes se relayaient : on abattait des pans de muraille pour le faire entrer plus commodément dans les villes. C'est ainsi qu'il alla mourir à Paris le 4 décembre 1642, à 57 ans. Son confesseur lui ayant demandé, dans sa dernière maladie, s'il pardonnait à ses ennemis, il répondit : « Je n'en ai jamais eu d'autres que ceux de l'état ; » et c'est sans doute sous ce point de vue qu'il faut envisager les opérations sévères qui eurent lieu sous son ministère. Il légua au roi 3,000,000 monnaie de France d'aujourd'hui, à 50 livres le marc : somme qu'il tenait toujours en réserve. La dépense de sa maison, depuis qu'il était premier ministre, montait à mille écus par jour. Tout chez lui était splendeur et faste, tandis que chez le roi tout était simplicité et négligence. Ses gardes entraient jusqu'à la porte de la chambre, quand il allait chez son maître. Il précédait partout les princes du sang : il ne lui manquait que la couronne ; et même lorsqu'il était mourant, et qu'il se flattait encore de survivre au roi, on l'accusa de prendre des mesures pour être régent du royaume, et de plus, patriarche ; ce qui menaçait la France d'un schisme. La mort du cardinal vint à point rendre ses desseins impénétrables. Il choisit, pour le lieu de son tombeau, l'église de Sorbonne, qu'il avait rebâtie avec une magnificence vraiment royale. On lui éleva depuis un mausolée, chef-d'œuvre du célèbre Girardon. Ce qu'on a dit à l'occasion de ce monument, *magnum disputandi argumentum*, est le vrai caractère de son génie et de ses actions. Il est très-difficile de connaître un homme dont ses flatteurs ont dit tant de bien, et ses ennemis tant de mal. La terre de Richelieu fut érigée, en sa faveur, en duché-pairie au mois d'août 1631. Il fut aussi duc de Fronsac, gouverneur de Bretagne, amiral de France, abbé général de Cluny, de Cîteaux, de Prémontré, etc. On a de lui : son *Testament politique*, qui se trouve en manuscrit dans la bibliothèque de Sorbonne, et qui a été légué à cette bibliothèque par l'abbé des Roches, secrétaire

du cardinal. On en trouve un autre exemplaire dans la bibliothèque du roi, avec une *Relation succincte* apostillée. On n'a découvert ce dernier exemplaire que depuis quelques années. Les meilleures éditions de cet ouvrage sont celles de 1737, par l'abbé de Saint-Pierre, en 2 vol. in-12; et de 1764, à Paris, en 2 vol. in-8°. M. de Foncemagne, qui a dirigé cette nouvelle édition, prouve l'authenticité de ce testament dans une préface écrite avec beaucoup de précision et de netteté. Le père Griffet l'a prouvée aussi d'une manière très-satisfaisante : Voltaire a eu beau la contester, ses raisons n'ont eu ni partisans, ni défenseurs. *Méthode de controverses* sur tous les points de la foi, in-4°; cet ouvrage solide, un des meilleurs en ce genre, avant que Bossuet, Nicole et Arnaud eussent écrit contre les calvinistes, fut le fruit de sa retraite à Avignon; les *Principaux points de la foi catholique défendus contre les quatre ministres de Charenton*; *Instructions du chrétien*, in-8° et in-12; *Perfection du chrétien*, in-4° et in-8°; un *Journal*, très-curieux, in-8° et en 2 vol. in-12; ses *Lettres*, dont la plus ample édition est de 1696, en 2 vol. in-12. Elles sont intéressantes; mais ce recueil ne les renferme pas toutes; on en trouve d'autres dans le *Recueil de diverses pièces pour servir à l'Histoire*, etc., in-fol., de Paul Hay, sieur du Châtelet; des *Relations*, des *Discours*, des *Mémoires*, des *Harangues*, etc. On lui attribue l'*Histoire de la mère et du fils*, qui a paru en 1731, en 1 vol. in-12, sous le nom de Mézerai. Il faut bien se garder de juger ce cardinal célèbre d'après les histoires qui ont paru dans ces dernières années, depuis la subversion générale des principes, et pendant la persécution du christianisme en France : ouvrages de la haine et de la calomnie, où les hommes illustres sont déchirés à proportion de ce qu'ils étaient chrétiens, où les prêtres surtout et les pontifes sont immolés au fanatisme de l'impiété dominante. Ce ministre protégea les lettres; il encouragea le génie de Corneille, et en devint, dit-on, ensuite jaloux. Il composa lui-même une espèce de drame, intitulé *Mirame*, joué à grands frais et devant la cour, dans le théâtre qui existe encore, et qu'il avait fait bâtir auprès du Palais-Cardinal. C'est Richelieu qui, le premier, introduisit en France les spectacles profanes; et on cessa depuis lors de représenter les *Mystères de la Passion*. (Extrait du *Dictionnaire historique* de Feller.)

AU ROI.

SIRE,

Sachant qu'il sied bien aux évêques de parler en la cause de l'Eglise, et en celle de leur roi, et voyant que l'écrit que les ministres de Charenton ont eu la hardiesse d'adresser à Votre Majesté, est contre l'Eglise catholique, et par conséquent contre vous, puisque comme son fils aîné, ses intérêts sont les vôtres, j'ai estimé que je ne devais pas être muet, particulièrement puisque je me trouvais parmi ceux qui triomphaient en cette occasion, comme s'ils eussent remporté quelque grand avantage contre la foi de vos ancêtres.

C'est, Sire, ce qui m'a convié à employer le temps de mon loisir, pour faire paraître à V.M. l'Eglise aussi innocente, qu'elle lui a été représentée coupable, et la créance de ceux qui l'accusent aussi pernicieuse qu'ils veulent la faire croire sainte.

En cela j'userai de la plus grande modération qu'il me sera possible, désirant qu'ainsi que notre créance et celle de ceux avec qui je traite sont contraires, notre procédé le soit aussi, et au lieu de l'aigreur avec laquelle ils nous imposent plusieurs calomnies, leur dire leurs vérités avec tant de douceur, que s'ils se dépouillent de passion ils auront sujet d'en être contents.

Par là ils connaîtront que mon dessein est de leur faire du bien, et non du mal, de les guérir, et non de les blesser, et qu'au lieu d'être haïs de nous comme ils disent, nous les aimons véritablement, et de telle sorte que nous ne haïssons leur doctrine que pour l'amour que nous portons à leurs personnes : étant impossible de n'avoir en horreur le couteau qui tue celui qu'on aime, et le poison qui le fait périr.

Nous les aimons, Sire, avec tant de charité, qu'au lieu de leur désirer du mal comme ils croient, nous supplions très-humblement V. M. de leur faire du bien; travaillant de tout son pouvoir à déraciner l'erreur qui a pris pied en leurs âmes, et à procurer leur conversion.

Et afin qu'ils ne pensent pas que, sous prétexte de leur bien, ce soit leur mal que je recherche, et que parlant de leur conversion, je veuille inciter V. M. à les y porter par force, je lui dirai que les voies les plus douces sont celles que j'estime les plus convenables pour retirer les âmes de l'erreur : l'expérience nous faisant connaître que souvent aux maladies d'esprit, les remèdes violents ne servent qu'à les aigrir davantage

Par ce moyen V. M., correspondant au glorieux titre de très-chrétien que la piété de ses prédécesseurs lui a acquis, se rendra le plus signalé roi du monde et affermira de plus en plus le repos et la paix en son Etat : étant certain que c'est beaucoup plus de gagner des âmes que de conquérir des royaumes, et que plus vos sujets seront unis à Dieu, plus seront-ils attachés au service de V. M.

Or, d'autant qu'ès maladies qui attaquent

les parties nobles, on doit ordonner des remèdes qui s'y portent : voyant qu'outre que l'hérésie est comme le poison qui de sa nature tend à saisir le cœur, les ministres ont particulièrement adressé leur écrit à V. M., qui est le cœur qui donne la vie à tout ce grand Etat ; bien que je sache et que tout le monde reconnaisse que la fermeté de votre foi la préserve de tout péril, j'ai cru que mon devoir m'obligeait de lui présenter ce contre-poison, et qu'elle l'aurait d'autant plus agréable, que mon dessein est de lui témoigner par cette action, que toutes celles de ma vie n'auront jamais autre but que son service. C'est la protestation que fait,

SIRE, de Votre Majesté,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle sujet et serviteur,

ARMAND, ÉVÊQUE DE LUÇON

AU LECTEUR.

Ayant appris de saint Augustin que c'est folie de parler sans preuve en matière de religion, et voyant que l'écrit sur le sujet duquel j'ai entrepris cette *défense des principaux points de la foi* (*August.*, *l.* II, *contra litter. Petiliani*, *c.* 39), touchait toutes questions sans en prouver aucune, j'ai longtemps estimé qu'il était plus digne de mépris que de réponse.

Mais ayant su qu'ainsi que c'est la coutume des faibles de triompher de peu, et de feindre par artifice des avantages pour publier des victoires qu'ils n'ont point : ceux de la religion prétendue réformée de ces quartiers donnaient grande vogue à cet écrit, et publiaient partout que c'était un arsenal qui en peu d'espace contenait des pièces pour ruiner de fond en comble la vérité de la religion catholique, et considérant avec saint Hilaire avec combien de fraudes et de dols l'hérésie tâche de pervertir la foi (*Hilar.*, *in psal.* 64), je jugeai qu'il était meilleur d'y répondre que de se taire, et pour cette raison je me résolus de l'entreprendre.

Mon but est de faire voir que les ministres de Charenton sont mal fondés en toutes leurs prétentions ; qu'ils ont toute occasion de se louer de nos rois, et non sujet de s'en plaindre comme ils font ; que leur créance n'est pas haïe pour les raisons qu'ils prétendent, mais bien digne de haine pour beaucoup d'autres qu'ils dissimulent ; enfin que l'Eglise catholique, ses ministres et tous ceux qu'ils accusent, demeurent déchargés des crimes qu'ils leur imposent.

Pour parvenir à cette fin j'ai divisé ce livre en 19 chapitres, ès 14 premiers desquels je satisfais de point en point à l'écrit des ministres, employant les 5 autres à déduire les raisons pour lesquelles leur doctrine doit être abhorrée de tout le monde.

Le lecteur saura, s'il lui plaît, qu'ayant eu dessein d'être bref en cette réponse, je ne prétends pas apporter sur chaque chose tout ce qui se pourrait dire, mais bien dire assez pour qu'il soit impossible à nos adversaires d'ébranler ce que j'établis.

Il saura en outre que je me sers le plus souvent qu'il m'est possible, de la confession de foi de ceux avec qui je traite, et du témoignage de leurs propres auteurs, afin qu'ils ne puissent sans rougir, et se démentir tout ensemble, révoquer en doute la vérité que je mets en avant.

Je me fusse attaché à leur seule confession de foi, si elle eût été aussi entière qu'elle est défectueuse, mais ne contenant pas la moitié des points qui sont controversés entre nous, et parlant le plus souvent avec obscurité ou retenue de ceux qu'elle contient, j'ai été contraint d'avoir recours à leurs auteurs, entre autres à Calvin et à Luther, dont ils ne peuvent rejeter l'autorité : de Calvin, parce qu'ils s'en sont rendus particulièrement sectateurs, tirant leur confession, leurs prières ecclésiastiques, leur catéchisme et la forme d'administrer les sacrements, de ses œuvres ; de Luther, puisqu'ils le tiennent pour l'apôtre qui a rétabli la pureté de l'Evangile, et qu'ils reconnaissent ceux qui embrassent sa doctrine ne faire qu'une église avec eux (1).

Je supplie messieurs les ministres, s'ils me répondent, de le faire avec ingénuité, satisfaisant à tous les points de ce livre, en sorte que je puisse tenir pour confessé ce qu'ils n'auront pas contesté. Je les conjure, ou qu'en répondant ils confessent ingénuement ce que nous soutenons, ou qu'ils se défendent sans ambiguïté de paroles. S'ils nous font connaître clairement quelle est leur créance, nous leur serons beaucoup obligés, vu que d'ordinaire nous avons plus de peine à la découvrir qu'à la convaincre. Ce que saint Jérôme avait expérimenté, puisque parlant aux hérétiques de son temps il use de ces termes : *C'est une victoire pour l'Eglise quand vous dites ouvertement ce que vous croyez* (2).

Au reste ces messieurs n'estimeront pas, s'il leur plaît, que ce soit suffisamment répondre, lorsque j'apporte un passage de leurs auteurs qui dit une chose, d'en produire un autre qui dise le contraire : cela ne concluant pas qu'ils n'aient pas enseigné ce que je prétends, mais seulement que c'est l'ordinaire des hérétiques de se contredire eux-mêmes.

(1) Calvin. l. 1. De libero arbitrio contra Pighium. Witaker. ad ration. 8. Campiani.

(2) Hieronym. ad Ctesiph. contra Pelagian. Ecclesiæ victoria est vos aperte dicere quod sentitis.

LES PRINCIPAUX POINTS DE LA FOI

E L'ÉGLISE CATHOLIQUE,

ENDUS CONTRE L'ÉCRIT ADRESSÉ AU ROI PAR LES QUATRE MINISTRES DE CHARENTON.

CHAPITRE PREMIER.

MINISTRES.

e,

naissance que nous avons de la dé- de votre naturel nous fait espérer ous oyrez en nos justes plaintes ; et juger d'une cause importante, vous ntenterez point d'ouïr l'accusation. la grandeur de votre courage, et la votre esprit qui n'a point attendu le qui surpasse votre âge, et dont Dieu ervi pour rendre la paix à la France, s sujets d'espérance de voir sous vo- la paix et la piété florir, et la justice mue.

RÉPONSE.

par expérience aux premières li- otre écrit ce qui se remarque en lroits des histoires anciennes, que e ordinaire aux dévoyés de la foi *epist. ad Constantin. apud Sozom. Nestoriani, tom.* III. *Concil Ephes.* harmer les oreilles des princes par oles, pour pouvoir plus aisément er et imprimer en leurs esprits les u'ils professent. Vous louez sa ma- sant, sous la douceur d'une vérité, er ce qu'il y a de mauvais en votre t cacher sous de belles apparences qui tue les âmes, comme celle e cachait sous les figues l'aspic qui la mort. Les qualités que vous at- roi lui conviennent véritablement, -je rien à faire sur ce sujet que er les louanges que vous lui don- augmenter tout ensemble, chacun it non seulement la force de son grandeur de son courage, mais en lidité de son jugement, la bonté de el, sa piété envers son peuple, et nvers sa religion. A la vérité qui ureux, considérant que Henri VIII, eterre, que vous estimez fort, ne orter les louanges que Luther qu'il condamne d'hérésie lui donne (*Respons. ad Epist. Luth.*) : on pourrait proposer à sa majesté de vous imposer silence, ou au moins de boucher ses oreilles à ce qu'avec vérité vous dites à son avantage. Mais je ne ferai ni l'un ni l'autre, le désir passionné et l'espérance que j'ai de votre conversion m'obligent à vous traiter plus doucement : il me suffit de lui découvrir vos artifices qui consistent à penser lui plaire en toutes choses, pour lui plaire en ce point, et c'est où j'en demeure, vous louant de la louange que vous lui donnez selon votre devoir, tout sujet étant obligé d'avoir son roi bien en sa bouche et en son cœur (1).

CHAPITRE II.

MINISTRES.

Vous avez, Sire, en votre royaume plusieurs millions de personnes faisant profession de la religion chrétienne ancienne, et telle que Jésus-Christ l'a instituée, et que les apôtres l'ont publiée et rédigée par écrit ; lesquels pour cette cause ont souffert des horribles persécutions : lesquelles toutefois ne les ont jamais empêchés qu'ils n'aient toujours été fidèles à leur prince souverain, et qu'aux nécessités du royaume, ils ne soient accourus à la défense de ces rois mêmes qui les avaient persécutés. Ce sont eux, Sire, qui ont servi de refuge au roi Henri le Grand votre père, de très-glorieuse mémoire, durant ses afflictions, et qui, sous sa conduite et pour sa défense ont donné des batailles, et qui, au péril de leur vie et de leurs biens, l'ont porté à la pointe de l'épée au royaume, malgré les ennemis de l'état. Desquels travaux, pertes, dangers, d'autres qu'eux en cueillent le salaire. Car le fruit que nous en recevons est, que nous sommes contraints d'aller servir Dieu bien loin des villes. Que l'entrée aux états nous est rendue pour la plupart impossible ou pleine de difficulté. Que nos enfants nouveau-nés qu'on

(1) Il n'est rien dit en ce chapitre de ce que les Ministres convient le Roy à juger de leur cause, parce qu'on y répond par après au Ch. treizième.

les parties nobles, on doit ordonner des remèdes qui s'y portent : voyant qu'outre que l'hérésie est comme le poison qui de sa nature tend à saisir le cœur, les ministres ont particulièrement adressé leur écrit à V. M., qui est le cœur qui donne la vie à tout ce grand Etat : bien que je sache et que tout le monde reconnaisse que la fermeté de votre foi la préserve de tout péril, j'ai cru que mon devoir m'obligeait de lui présenter ce contre-poison, et qu'elle l'aurait d'autant plus agréable, que mon dessein est de lui témoigner par cette action, que toutes celles de ma vie n'auront jamais autre but que son service. C'est la protestation que fait,

SIRE, de Votre Majesté,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle sujet et serviteur,

ARMAND, ÉVÊQUE DE LUÇON

AU LECTEUR.

Ayant appris de saint Augustin que c'est folie de parler sans preuve en matière de religion, et voyant que l'écrit sur le sujet duquel j'ai entrepris cette *défense des principaux points de la foi* (*August.*, *l.* II, *contra litter. Petiliani*, *c.* 39), touchait toutes questions sans en prouver aucune, j'ai longtemps estimé qu'il était plus digne de mépris que de réponse.

Mais ayant su qu'ainsi que c'est la coutume des faibles de triompher de peu, et de feindre par artifice des avantages pour publier des victoires qu'ils n'ont point : ceux de la religion prétendue réformée de ces quartiers donnaient grande vogue à cet écrit, et publiaient partout que c'était un arsenal qui en peu d'espace contenait des pièces pour ruiner de fond en comble la vérité de la religion catholique, et considérant avec saint Hilaire avec combien de fraudes et de dols l'hérésie tâche de pervertir la foi (*Hilar.*, *in psal.* 64), je jugeai qu'il était meilleur d'y répondre que de se taire, et pour cette raison je me résolus de l'entreprendre.

Mon but est de faire voir que les ministres de Charenton sont mal fondés en toutes leurs prétentions ; qu'ils ont toute occasion de se louer de nos rois, et non sujet de s'en plaindre comme ils font ; que leur créance n'est pas haïe pour les raisons qu'ils prétendent, mais bien digne de haine pour beaucoup d'autres qu'ils dissimulent ; enfin que l'Eglise catholique, ses ministres et tous ceux qu'ils accusent, demeurent déchargés des crimes qu'ils leur imposent.

Pour parvenir à cette fin j'ai divisé ce livre en 19 chapitres, ès 14 premiers desquels je satisfais de point en point à l'écrit des ministres, employant les 5 autres à déduire les raisons pour lesquelles leur doctrine doit être abhorrée de tout le monde.

Le lecteur saura, s'il lui plaît, qu'ayant eu dessein d'être bref en cette réponse, je ne prétends pas apporter sur chaque chose tout ce qui se pourrait dire, mais bien dire assez pour qu'il soit impossible à nos adversaires d'ébranler ce que j'établis.

Il saura en outre que je me sers le plus souvent qu'il m'est possible, de la confession de foi de ceux avec qui je traite, et du témoignage de leurs propres auteurs, afin qu'ils ne puissent sans rougir, et se démentir tout ensemble, révoquer en doute la vérité que je mets en avant.

Je me fusse attaché à leur seule confession de foi, si elle eût été aussi entière qu'elle est défectueuse, mais ne contenant pas la moitié des points qui sont controversés entre nous, et parlant le plus souvent avec obscurité ou retenue de ceux qu'elle contient, j'ai été contraint d'avoir recours à leurs auteurs, entre autres à Calvin et à Luther, dont ils ne peuvent rejeter l'autorité : de Calvin, parce qu'ils s'en sont rendus particulièrement sectateurs, tirant leur confession, leurs prières ecclésiastiques, leur catéchisme et la forme d'administrer les sacrements, de ses œuvres ; de Luther, puisqu'ils le tiennent pour l'apôtre qui a rétabli la pureté de l'Evangile, et qu'ils reconnaissent ceux qui embrassent sa doctrine ne faire qu'une église avec eux (1).

Je supplie messieurs les ministres, s'ils me répondent, de le faire avec ingénuité, satisfaisant à tous les points de ce livre, en sorte que je puisse tenir pour confessé ce qu'ils n'auront pas contesté. Je les conjure, ou qu'en répondant ils confessent ingénuement ce que nous soutenons, ou qu'ils se défendent sans ambiguité de paroles. S'ils nous font connaître clairement quelle est leur créance, nous leur serons beaucoup obligés, vu que d'ordinaire nous avons plus de peine à la découvrir qu'à la convaincre. Ce que saint Jérôme avait expérimenté, puisque parlant aux hérétiques de son temps il use de ces termes : *C'est une victoire pour l'Eglise quand vous dites ouvertement ce que vous croyez* (2).

Au reste ces messieurs n'estimeront pas, s'il leur plaît, que ce soit suffisamment répondre, lorsque j'apporte un passage de leurs auteurs qui dit une chose, d'en produire un autre qui dise le contraire : cela ne concluant pas qu'ils n'aient pas enseigné ce que je prétends, mais seulement que c'est l'ordinaire des hérétiques de se contredire eux-mêmes.

(1) Calvin. l. 1. De libero arbitrio contra Pigkium. Witaker. ad ration. 8. Campiani.

(2) Hieronym. ad Ctesiph. contra Pelagian. Ecclesiæ victoria est vos aperte dicere quod sentitis.

LES PRINCIPAUX POINTS DE LA FOI DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE,

DÉFENDUS CONTRE L'ÉCRIT ADRESSÉ AU ROI PAR LES QUATRE MINISTRES DE CHARENTON.

CHAPITRE PREMIER.

MINISTRES.

Sire,

La connaissance que nous avons de la débonnaireté de votre naturel nous fait espérer que vous nous oyrez en nos justes plaintes ; et que pour juger d'une cause importante, vous ne vous contenterez point d'ouïr l'accusation. Joint que la grandeur de votre courage, et la vigueur de votre esprit qui n'a point attendu le temps, et qui surpasse votre âge, et dont Dieu s'est déjà servi pour rendre la paix à la France, remplit vos sujets d'espérance de voir sous votre empire la paix et la piété florir, et la justice être maintenue.

RÉPONSE.

On voit par expérience aux premières lignes de votre écrit ce qui se remarque en divers endroits des histoires anciennes, que c'est chose ordinaire aux dévoyés de la foi (*Arius in epist. ad Constantin. apud Sozom. lib.* II, *c.* 26. *Nestoriani, tom.* III. *Concil Ephes. c.* 18), de charmer les oreilles des princes par belles paroles, pour pouvoir plus aisément faire glisser et imprimer en leurs esprits les opinions qu'ils professent. Vous louez sa majesté, pensant, sous la douceur d'une vérité, faire couler ce qu'il y a de mauvais en votre créance, et cacher sous de belles apparences le serpent qui tue les âmes, comme cette Egyptienne cachait sous les figues l'aspic qui lui donna la mort. Les qualités que vous attribuez au roi lui conviennent véritablement, aussi n'ai-je rien à faire sur ce sujet que d'approuver les louanges que vous lui donnez et les augmenter tout ensemble, chacun connaissant non seulement la force de son esprit, la grandeur de son courage, mais en outre la solidité de son jugement, la bonté de son naturel, sa piété envers son peuple, et son zèle envers sa religion. A la vérité qui serait rigoureux, considérant que Henri VIII, roi d'Angleterre, que vous estimez fort, ne peut supporter les louanges que Luther qu'il condamne d'hérésie lui donne (*Respons. ad Epist. Luth.*) : on pourrait proposer à sa majesté de vous imposer silence, ou au moins de boucher ses oreilles à ce qu'avec vérité vous dites à son avantage. Mais je ne ferai ni l'un ni l'autre, le désir passionné et l'espérance que j'ai de votre conversion m'obligent à vous traiter plus doucement : il me suffit de lui découvrir vos artifices qui consistent à penser lui plaire en toutes choses, pour lui plaire en ce point, et c'est où j'en demeure, vous louant de la louange que vous lui donnez selon votre devoir, tout sujet étant obligé d'avoir son roi bien en sa bouche et en son cœur (1).

CHAPITRE II.

MINISTRES.

Vous avez, Sire, en votre royaume plusieurs millions de personnes faisant profession de la religion chrétienne ancienne, et telle que Jésus-Christ l'a instituée, et que les apôtres l'ont publiée et rédigée par écrit : lesquels pour cette cause ont souffert des horribles persécutions: lesquelles toutefois ne les ont jamais empêchés qu'ils n'aient toujours été fidèles à leur prince souverain, et qu'aux nécessités du royaume, ils ne soient accourus à la défense de ces rois mêmes qui les avaient persécutés. Ce sont eux, Sire, qui ont servi de refuge au roi Henri le Grand votre père, de très-glorieuse mémoire, durant ses afflictions, et qui, sous sa conduite et pour sa défense ont donné des batailles, et qui, au péril de leur vie et de leurs biens, l'ont porté à la pointe de l'épée au royaume, malgré les ennemis de l'état. Desquels travaux, pertes, dangers, d'autres qu'eux en cueillent le salaire. Car le fruit que nous en recevons est, que nous sommes contraints d'aller servir Dieu bien loin des villes. Que l'entrée aux états nous est rendue pour la plupart impossible ou pleine de difficulté. Que nos enfants nouveau-nés qu'on

(1) Il n'est rien dit en ce chapitre de ce que les Ministres convient le Roy à juger de leur cause, parce qu'on y répond par après au Ch. treizième.

porte bien loin au baptême sont exposés à la rigueur du temps, dont plusieurs en meurent, et que leur instruction nous est empêchée. Et, ce qui nous est le plus grief, est que notre religion est diffamée et noircie de calomnies en votre présence, sans qu'il nous soit permis de nous purger de ces blâmes en présence de votre Majesté.

RÉPONSE.

C'est la coutume de ceux qui sont entachés de l'erreur, de se vanter plus de ce qu'ils ont le moins, s'en vanter avec paroles avantageuses, qui leur sont ordinaires, comme remarque saint Jérôme (*S. Hieron. in Oseæ cap.* 10. *Spumantibus verbis tument*). C'est véritablement ce que vous faites, nombrant vos sectateurs en France par millions, quoiqu'ils soient réduits à bien moindre nombre. En cela imitant les donatistes qui, quoiqu'en petit nombre, réduits aux termes d'une partie de l'Afrique et encore petite, se prévalaient de la multitude de leurs sectateurs, vous usez d'une ruse, mais bien aisée à découvrir : vous voyez que l'Ecriture et tous les pères rendent l'Eglise catholique légitime épouse de Jésus-Christ, plus féconde qu'aucune adultère (*S. Hierony. contr. Lucif.*) : pour cet effet vous vous attribuez beaucoup de frères, mais en vain, étant clair aux aveugles mêmes que le nombre des vôtres n'est non plus considérable, au respect des autres sujets du roi, que celui de tous ceux qui professent votre créance au monde, eu égard à ceux qui en toute la chrétienté vivent sous les lois de l'Eglise romaine. Qu'il soit ainsi, il m'est aisé d'en rendre preuve par le même argument dont saint Augustin se sert contre les donatistes pour l'Eglise universelle (*S. August. c.* 3. *de unit. Eccl. et lib. de past. c.* 18) ; me suffisant de faire voir que votre créance n'a point de lieu en plusieurs villes et lieux de ce royaume où est l'Eglise catholique, et que l'Eglise catholique se trouve en tous les lieux où l'on professe votre religion. Au reste quand il serait vrai que vous pourriez vous compter par millions, que vous seriez épandus par toute la France, vous n'auriez pas grand avantage. Saint Augustin vous comparant, à juste titre, à la fumée qui s'évanouit d'autant plus tôt que plus elle est grande et épandue (*S. August. Serm.* II. *in Ps.* 36).

De la multitude de vos frères vous passez à l'ancienneté de votre religion, la professant *chrétienne et telle que Jésus-Christ l'a instituée et que les apôtres l'ont publiée et rédigée par écrit*, sur quoi je ferai quatre remarques.

Je dis premièrement ou que vous voulez dire que vous avez l'ancienne doctrine de l'Eglise, quoique reçue de nouveau, ou que vous l'avez eue de tout temps, l'ayant toujours conservée par une succession non interrompue. Si le premier, quoiqu'il soit faux, supposé qu'on vous l'accorde, il vous est inutile, l'ancienne et vraie doctrine ne suffisant pas à salut si on n'a l'Eglise, qu'on ne peut avoir si on n'a toujours eu la vraie doctrine. Si le second, quand vous aurez bien travaillé pour prouver votre dire, vous ne tirerez autre fruit de vos travaux, que de faire voir votre antiquité bornée du terme d'un siècle, au lieu que celle de l'Eglise de Jésus-Christ en a seize sur la tête. Il est vrai que votre religion est ancienne en certain sens, puisque, comme nous verrons ci-après, elle est composée de diverses hérésies condamnées en la primitive Eglise, même du temps des apôtres ; mais vous ne pouvez lui donner ce titre d'ancienne, pour que le corps de votre créance, toute la substance de votre foi ait été crue de longtemps : étant clair que l'article de la justification par votre foi spéciale, qui est de l'âme de votre religion, était inconnu devant le siècle où nous vivons : j'ajoute ce mot *spéciale*, parce que bien qu'Eunomius et autres plus anciens hérétiques aient dit *que l'homme était justifié par la seule foi* (*Apud s. Aug. hær.* 54. *Et lib. de fid. et oper. c.* 14), parlant de la foi dogmatique, nul devant Luther n'a estimé cette foi justifiante consister en l'appréhension spéciale que chaque fidèle fait de la justice de Jésus-Christ, qu'il s'applique par la créance qu'il a d'être justifié. Au reste ne pouvant nommer personne qui devant Luther ait professé votre créance tout entière, et ce grand prophète de votre loi se vantant en termes exprès d'avoir été *le premier à qui Dieu a daigné révéler ce qu'il prêche* (1), reconnaissant en outre clairement la façon de servir et honorer Dieu par la messe *ancienne et enracinée* (2), la sienne au contraire, *nouvelle et inaccoutumée;* disant davantage que Dieu en son temps *a allumé de nouveau la lumière de l'Evangile, que sans lui on n'en eût pas ouï un iota* (3). De plus Calvin assurant que c'est lui *qui a commencé à prendre en main la cause de l'Evangile* (4), que c'est *le premier qui a montré le chemin aux autres*, qui pourra dire que votre religion ait plus de cent ans d'antiquité ? Nul ne l'osera penser à mon avis, principalement s'il jette les yeux sur ce qu'en dit un de vos confrères, contemporain de Luther, secrétaire de l'électeur de Saxe, le premier de ses fauteurs, *une telle confession n'a jamais été faite non seulement depuis mille ans, mais même depuis la création du monde, et on ne trouve en aucune histoire, en aucun père, en aucun auteur une telle confession* (5).

Je dis en second lieu qu'imitant Luther qui ôte le mot de catholique du symbole, vous ne l'attribuez pas en cet endroit à votre religion, reconnaissant en votre conscience que ce nom de catholique, nom de si grand poids

(1) Luth. tom. VII. primus fui cui Deus ea quæ vobis prædicata sunt revelare dignatus est.

(2) Luth. tom. II. in formula Missæ ait, nostram rationem colendi Deum per missam fuisse veterem et inolitam, suam vero recentem et insuetam.

(3) Luth. tom. II ad princip. Bohem. Deus hoc tempore lucem sui Evangelii rursus accendit. Luth. tom. V. in cap. 15. 1. ad Cor. absque sua opera nullum verbum, ne iota quidem de Evangelio fuisset auditum.

(4) Calv. in 2. defens. contr. Westphal. ait de Luthero quod causam Evangelii agere cœperit, et viam primus demonstraverit.

(5) Spalat. in relat. confess. Aug., Cont. Epist. fundam. c. 4.

qu'il a tenu saint Augustin en l'Eglise, ne vous appartient en aucune façon : non en tant qu'il désigne de toutes les sociétés chrétiennes celle qui a la plus grande multitude, comme j'ai déjà montré; non aussi en tant qu'il signifie universalité et diffusion, soit au respect des temps, soit au respect des lieux, étant clair et que vous ne tirez pas votre origine de Jésus-Christ et des apôtres par une suite non interrompue de vos prédécesseurs, qui aient subsisté en tout temps, et que vous êtes réduits en des termes si étroits qu'on ne vous peut dire épandus en la plus grande partie du monde.

Je dis en troisième lieu, que n'étant pas Catholiques vous ne pouvez être dits Chrétiens si les pères en sont crus, puisque S. Pacian (1) dit que le nom de Catholique *est le surnom des Chrétiens*, et S. Cyrille (2), *le propre nom* de la sainte Eglise de Jésus-Christ. Vous ne pouvez véritablement être dits Chrétiens, puisque, comme nous montrerons, votre créance est hérétique, et partant du tout opposée à la Religion chrétienne, qui ne peut être telle : à raison de quoi (3) Tertullien (4), S. Cyprien (5), S. Athanase (6), S. Augustin et autres disent que l'hérétique ne peut être dit Chrétien.

Je remarque en quatrième lieu, que mal à propos soutenez-vous votre Religion *instituée de Jésus-Christ, publiée et rédigée par écrit des apôtres*, puisqu'étant hérétique, comme j'ai déjà dit et qu'il paraîtra au seizième chapitre de ce livre, elle est contraire à l'institution de Jésus-Christ, et que contredisant manifestement l'Ecriture en divers points comme je justifierai présentement, s'il vous est aisé de dire qu'elle est conforme à ce que les apôtres ont laissé par écrit, il vous est impossible de le vérifier et d'empêcher qu'on ne reconnaisse le contraire.

1. L'Ecriture dit que (7) *l'homme n'est pas justifié par la foi seulement;* vous dites qu'il (8) est *justifié par la seule foi*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture? Vous le faites si ouvertement en ce point, que Luther, ne pouvant accorder le lieu de S. Jacques avec ce qu'il enseigne, dit que ce grand apôtre *radote*.

2. L'Ecriture dit (9) que nous pouvons aimer Dieu *de tout notre cœur* (1). Vous dites que nul ne peut aimer Dieu *de tout son cœur*. Ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

3. L'Ecriture dit que l'Eucharistie (2) *est le corps et le sang de Jésus-Christ*, et ce avec adjonction de termes qui désignent le vrai corps et le vrai sang (3). Vous dites que ce n'est pas le corps et le sang de Jésus-Christ, mais seulement *la figure, le signe et le témoignage*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

4. L'Ecriture dit (4), *que le baptême nous sauve*, *que nous sommes* (5) *nettoyés et* (6) *régénérés par le lavement de l'eau* (7). Vous dites que le baptême ne sauve, ne nettoye, et ne régénère pas, *mais qu'il nous est seulement symbole de salut, de lavement et de régénération*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

5. L'Ecriture dit que les (8) *prêtres remettent les péchés* (9). Vous dites qu'ils ne les remettent pas, *mais qu'ils témoignent seulement qu'ils sont remis*, ce qui ne se trouve en

(1) Pacianus Epist. 1. Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen ; illud me nuncupat, istud ostendit.

(2) Catholica Ecclesia nomen proprium est hujus sanctæ Ecclesiæ matris omnium nostrum.

(3) Lib. de Pud.

(4) L. IV. ep. 2.

(5) Serm. 2. contr. Arr.

(6) L. de Grat. Christi. c. 11.

(7) Jacob. II. vers. 24. Ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum.

(8) Confess. françoise, artic. 20. Nous croyons que nous sommes faits participants de cette justice par la seule foi. Confess. Helvet. c. 15. Docemus peccatorem justificari sola fide. Luther in 22. cap. Gen. Jacobus delirat.

(9) Deuteron. 30. Circumcidet cor tuum et cor seminis tui, ut diligas Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua. Psalm CXVIII David ait in toto corde meo exquisivi te. Et III. Reg. XIV. Secutus est me in toto corde suo. Et IV. Reg XXIII. Dicitur de Josia quod reversus est ad Dominum in omni corde suo, in tota anima sua et in universa virtute sua.

(1) Calv. II. Inst. c. 7. §. 5. Neminem sanctorum extitisse dico qui corpore mortis circumdatus ad eum dilectionis scopum pertigerit ut ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, ex tota potentia, Deum amaret. Paræus l. IV. de Justifi. c. 11. Talem dilectionem (ex tota anima, ex tota mente, ex omnibus viribus) nemo sanctorum habuit vel habere in hac infirmitate potest; manet quidem in sanctis aliquid φιλαυτίας et hypocriseos.

(2) Math. XXVI. Marc. XIII. Luc. XXII. I. Cor. XI.

(3) En la forme d'administrer les sacrements, contentons nous d'avoir le pain et le vin pour signe et témoignage. Et en leur catéchisme au traité de la cène, Tu n'entends pas donc (demande le ministre) que le corps soit enclos dedans le pain, et le sang dedans le calice? Non (répond l'enfant), mais au contraire, etc.

(4) I. Petr. III. v. 21. Salvos facit baptisma.

(5) Ephes. V. v. 26. Ut illam sanctificaret mundans lavacro aquæ.

(6) Joan. III. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua.

(7) Melanchthon in locis c. de Signis. Non justificant signa, ut Apostolus ait circumcisio nihil est, Ita baptismus nihil est, participatio mensæ Domini nihil est, sed testes sunt, σφραγῖδες, divinæ voluntatis erga te. Calvinus VI. Institut c. 14. §. 17. Cavendum ne in errorem nos abducant quæ ad amplificandam sacramentorum dignitatem paulo magnificentius a veteribus scripta sunt, ut scilicet arbitremur latentem aliquam virtutem sacramentis annexam affixamque esse quo ipsa per se Spiritus Sancti gratiam nobis conferant, cum hoc tantum illis divinitus injunctum sit munus, testificari nobis ac sancire Dei in nos benevolentiam.

(8) Math. XVIII. v.18. Quæcumque ligaveritis super terram erunt ligata et in cœlo, et quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cœlo. Joan XX. v. 23. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, quorum retinueritis retenta sunt.

(9) Calv. III. Inst. cap. 4. §. 23. Absolutio quæ fidei servit, nihil aliud est quam testimonium veniæ ex gratuita Evangelii promissione sumptum.

aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

6. L'Ecriture dit (1), *que la vierge ne pèche pas en se mariant.* Vous dites (2), *que les justes pèchent en toute œuvre*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

7. L'Ecriture (3) dit qu'il y a des méchants et des réprouvés *qui croient en Jésus-Christ.* Vous dites (4) qu'ils n'y croient pas, mais *qu'ils ont seulement l'ombre de la foi*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

8. L'Ecriture dit qu'il y en a (5) *qui ont la foi pour un temps*, et ne croient pas en un autre. Vous dites qu'il n'y en a point qui croient pour un temps et perdent la foi en un autre (6), *mais que qui croit une fois ne perd jamais la foi*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

9. L'Ecriture dit (7), *si tu veux entrer à la vie, garde les commandements.* Vous dites qu'il n'est pas besoin de garder les commandements, mais que le dire (8), *c'est nier Jésus-Christ et abolir la foi*, ce qui n'est en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

10. L'Ecriture dit (9), *que quelques-uns illuminés faits participants du Saint-Esprit sont déchus, crucifiant de rechef le Fils de Dieu en eux-mêmes* (10). Vous dites que ceux qui sont une fois participants du Saint-Esprit ne peuvent déchoir de sa grâce; ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

11. L'Ecriture dit (11), *que Dieu ôte et efface le péché comme la nue, éloigne de nous nos iniquités autant que l'orient l'est de l'occident* (1), *nous* (2) *blanchit plus que la neige.* Vous dites (3), *qu'il n'ôte et n'efface pas le péché, mais seulement qu'il ne l'impute pas*, qu'il ne blanchit pas plus que la neige, *mais qu'il* (4) *laisse en nous la coulpe et la saleté du péché*, ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture?

12. L'Ecriture dit que la béatitude est *un salaire* (5), *une récompense* (6), *un denier* (7) *journal des manœuvres, une couronne* (8) *de justice.* Vous dites que c'est une (9) *pure libéralité, et non une récompense;* ce qui ne se trouve en aucun lieu des saintes Lettres, ne contredites-vous pas l'Ecriture? Vous le faites véritablement, et je le ferais voir par beaucoup d'autres lieux, s'il ne me suffisait de l'avoir montré en ces douze points, qui paraîtront aux yeux de tout le monde comme le vrai symbole de votre foi.

Que direz-vous, messieurs, à ces manifestes contradictions? Qu'il n'y en a point, parce qu'il faut entendre l'Ecriture par figure? Aurez-vous recours à cette fraude remarquée par (10) Tertullien aux valentiniens, par (11) S. Augustin aux priscillianistes, par d'autres pères en d'autres hérésiarques, par vous-mêmes aux anabaptistes? Si vous le faites, je vous dirai avec S. Augustin : *Quoi? quand nous lisons l'Ecriture, oublions-nous l'intelligence de notre langue? perdons-nous la mémoire de notre façon de parler? l'Ecriture devait-elle parler à nous en autre sens qu'en celui qui nous est connu, et qui est usité parmi nous?* J'ajouterais en

(1) I. Cor. VII. Si nupserit virgo, non peccavit.

(2) Luth. art. 2. Justus in omni opere bono peccat. Idem Calv. III. Inst. c. 12. § 4. Omnia hominum opera si sua dignitate censeantur nihil nisi inquinamenta sunt et sordes, et quæ justitia vulgo habetur, ea apud Deum mera est iniquitas.

(3) Joan. XII. v. 42. Multi crediderunt in eum, sed propter Pharisæos non confitebantur ut e synagoga non ejicerentur, dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei. Act. 8. v. 13. Tunc Simon et ipse credidit.

(4) Calv. III. Inst. c. 2. § 9 et 10. Talibus fidei testimonium tribuitur, sed per catachresin. Item, verum hæc fidei seu umbra seu imago, ut nullius est momenti, ita indigna est fidei appellatione.

(5) Luc. VIII. vers. 13. Quia ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt.

(6) Calv. III. Inst. c. 2. §. 11. Nunquam disperit semen vitæ electorum cordibus insitum. Et in Harmon. Math. I. v. 20. Fidem quam semel insculpsit priorum cordibus, evanescere et perire impossibile est.

(7) Matth. X. v, 19. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.

(8) Luther. in II. Galat. Papistæ docent : fides in Christum justificat quidem, sed simul servare oportet etiam præcepta Dei; ibi statim Christus negatus et fides abolita est.

(9) Heb. VI. v. 4. Qui semel illuminati sunt, gustaverunt etiam donum cœleste, et participes facti sunt Spiritus sancti : v. 6. et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam rursum crucifigentes sibimetipsis filium Dei.

(10) Calv. III. Inst. c. 2. §. 11. cit. Nunquam disperit semen vitæ electorum cordibus insitum.

(11) Joan. I. v. 29. Tollit peccatum. Isa. XLIV. v. 21. Delevi ut nubem iniquitates tuas et quasi nebulam peccata tua.

(1) Psal. CII. v. 12. Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras.

(2) Psal. L. Super nivem dealbabor.

(3) Luth. art. 2. Aliud est omnia peccata remitti, aliud omnia tolli : Baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit.

(4) Calv. in Antid. sess. 5. Manet vere peccatum in nobis : Apostolus fideles his verbis non eximit a culpa, sed tantum reatu liberat. Paræus de Amiss. gra. c. 7. Plurima peccata etiam mortalia manent in justificatis. Kemmitius 1. par. Tit. de Reliquiis peccati. Immunditiès (peccati) etiam in renatis hæret. Confessio Gallica art. 11. Affirmamus concupiscentiam etiam post baptismum esse vere peccatum quod ad culpam attinet. Catechismus palati. quæst. 126. Omnia peccata nostra in nobis etiam nunc hærent. Witak. l. III. de Concupisc. c. 3. Remissio non omnem actu tollit culpam.

(5) S. Math. V. v. 12. Merces.

(6) Philip. III. v. 14. Bravium.

(7) Math. XX. v. 9. Denarius.

(8) I. Cor. IX. Coronam incorruptam. 2. Timoth. 4. v. 8. Corona justitiæ.

(9) Calv. III. Inst. c. 15. § 4. Ipsa beatitudo mera est Dei beneficentia. Et in Antid. sess. 6. c. 17. Quod vitam æternam faciunt mercedem, in eo ab illis dissentio. Paræus 4. de Justif. c. 11. et 13.

(10) Præscript. c. 38.

(11) L. de Hæresi. S. Aug. l. III. contr. Faust. l. III de doctr. Christ. c. 10. Si animum præoccupavit alicujus erroris opinio, quidquid aliter asseruerit Scriptura, figuratum homines arbitrantur.

outre avec le même Saint, *que depuis que l'opinion de quelque erreur a préoccupé les esprits, ils estiment tout ce que dit l'Ecriture au contraire être figuré*. Par après, sans venir au particulier des lieux dont il est question, je ferai voir à tout le monde par deux raisons générales, que cette fuite vous est inutile, et parce qu'il n'y a personne qui ne reconnaisse qu'il est impossible que Dieu ait voulu nous enseigner tant et de si grands mystères de notre foi, non parce qu'ils sont, mais par le contraire qu'ils ne sont pas en effet, n'appartenant qu'aux imposteurs en matière importante de dire le contraire de ce qui est : et parce que vous ne pouvez inférer de l'Ecriture ce que vous croyez en ces points dont il s'agit, que par l'adjonction d'un principe humain, comme nous verrons par après, ce qui est du tout injuste, puisque en cela vous préférez votre raison à l'Ecriture, laissant de croire ce qu'elle dit expressément, pour croire le contraire qu'elle ne dit pas, mais que vous inférez par ratiocination fondée en un principe tiré de votre tête, pour convertir en votre sens ce que vous reconnaissez en vérité être pour nous.

C'est assez examiner ces points; passons à vos persécutions. Il n'y a personne qui ne sache que le diable (1) a ses martyrs, et le mensonge des avocats si zélés qu'ils épandent leur vie pour sa défense : c'est ce qui fait que sans m'amuser à le vérifier, il me suffit de remarquer, que puisque (2) nul ne peut prétendre gloire pour souffrir pour une religion, si premièrement on ne prouve qu'elle est vraie : et que comme la raison et tous les pères nous l'enseignent (3), *ce n'est pas la peine, mais la cause qui fait le martyre*, n'étant pas prouvé que votre religion soit vraie, mais au contraire, chose manifeste qu'elle est fausse, vous ne pouvez tirer aucun avantage de vos persécutions, si ce n'est celui de vous faire voir entachés de double mal, et de celui de l'erreur, et de l'obstination tout ensemble : vos souffrances ne témoignent ni votre piété ni votre courage; mais au contraire, selon saint (4) Augustin, que vous n'avez point de cœur; elles ne sont pas *couronnes de votre foi*, mais, selon saint Cyprien (5), *peine de votre perfidie?*

Après avoir parlé de vos persécutions, vous représentez votre fidélité et vos services tels, à votre compte, que les rois mêmes qui vous ont persécutés pour user de vos termes, en ont ressenti des effets avantageux : A quel propos rendre ceux à qui vous devez tout vos redevables? A quelle fin vous vanter d'avoir été l'asile de ce grand Henri en ses afflictions et en ses traverses? pourquoi représentez-vous sa couronne affermie sur sa tête par le ciment de votre sang épandu en plusieurs batailles? Les Français n'étant pas étrangers en France, c'est-à-dire ignorants de ce qui s'y est passé, je ne juge pas à quelle fin vous étallez ainsi vos services, si ce n'est pour donner lieu à tout le monde de vous condamner par sa propre connaissance, n'y ayant personne, quelque bons yeux qu'il ait, quelque soigneux qu'il soit de feuilleter l'histoire, qui puisse remarquer les services que vous avez rendus sous François I et Henri II, qui sont ceux sous lesquels vous pouvez avec plus d'apparence prétendre avoir été persécutés, parce que sous leur règne on tâchait d'étouffer votre erreur en sa naissance : si ce n'est qu'ainsi qu'il y en a qui pensent faire bien lorsqu'ils ne font point de mal, vous réputiez à service ne desservir pas, ce qui encore ne vous donnerait pas gain de cause, étant certain que si l'on doit savoir gré d'un mal non reçu, c'est à celui qui l'a pu faire; et il est clair que sous ces premiers rois si vous aviez volonté de nuire, votre enfance ne vous permettait pas de l'exécuter.

Que si du règne de ces rois on passe à celui de François II et de Charles IX, et que vous prétendiez les avoir servis ; la conspiration d'Amboise contre le premier, les batailles de Dreux, de Saint Denis, de Jarnac, et de Moncontour contre le dernier, l'entreprise qui fut faite à Meaux pour se saisir de sa personne, peuvent-elles être mises au nombre des services? Puisque vous prétendez pour le mal avoir rendu le bien, il n'est pas question de chercher lieu d'excuse à ces actions; mais quand on vous y recevrait, il vous serait impossible d'effacer la honte qu'elles ont imprimée sur le front de vos prédécesseurs : aussi peu pourriez-vous la couvrir par votre sang épandu en une funeste journée, puisque cette action étant postérieure aux autres, on peut bien l'en dire causée, mais non pas cause. Quant à Henri III, les services qu'il a reçus de vous, paraîtront par ceux que vous avez rendus à son successeur, la bataille de Coutras, la prise de plusieurs villes, et diverses autres actions faisant assez connaître qu'en servant l'un, vous desserviez l'autre.

Par là il paraît que vos prédécesseurs ont servi le grand Henri, mais le mal est pour vous, qu'il paraît tout ensemble qu'ils l'ont servi, non comme roi, mais comme fauteur de leur secte, puisque leurs services préviennent son avénement à la couronne, lorsqu'il les favorisait ouvertement, auquel temps ils ne pouvaient légitimement l'assister contre leur roi, et que depuis que le sceptre royal lui fut tombé en main, qui était le temps auquel ils devaient mourir pour lui, parce que bien qu'il fût leur roi, ayant embrassé la foi catholique, il ne se rendait pas

(1) S. Aug. Serm. 9. inter parisienses. Meletiani apud Epiphan. hær. 68. vide Baron. an Christi 205.

(2) Aug. lib. II. contra Petil. cap. 23. Non baptizantur sanguine suo nisi qui occiduntur propter justitiam. Item prius est quærendum propter quid patimini, et postea quid patimini.

(3) Cypr. l. de Unit. S. August. Epist. 61. et l. III. cont. Cresc. c. 48. Martyrem non facit pœna, sed causa.

(4) S. August. lib. contr. Gaud. c. 33. Quisquis pro parte Donati vel fimbriam vestimenti perdiderit, cor non habet.

(5) Cypr. l. de unit. Eccles. Non erit illa fidei corona, sed pœna perfidiæ.

en matière de religion promoteur de leur cause, leur feu se convertit en glace, dont il témoigna de sa propre bouche sentir la froideur au siége d'Amiens. Vous ne pouvez dire qu'avec témérité avoir été son refuge, mais on peut dire avec vérité que vous avez été cause qu'il en a eu besoin : vous ne pouvez dire avoir été cause de son bien, mais bien peut-on dire que vous l'avez été de ses malheurs : car qui eût été plus heureux et plus assuré que lui, si le séparant de l'Eglise vous ne l'eussiez mis en état de perdre son royaume et sa vie parmi les hasards de la guerre, où il s'est mille et mille fois exposé, en état d'être privé des couronnes de la terre et de celles du ciel ? Celui qui après avoir précipité en mer un homme pour le perdre, jugeant sa conservation lui être utile, lui tend la main pour le retirer du péril où il l'a mis, ne peut tirer grande gloire de cette action : si vous avez contribué quelque chose à l'établissement de ce grand roi, qui pour avoir été précipité par les vôtres du vaisseau de l'Eglise, dans la mer de l'erreur, s'est trouvé en de très-grands dangers, c'est seulement en ce sens, encore est-ce si peu, que vous ne devez pas le tirer en ligne de compte. Au lieu de le servir, vous vous en êtes servis : il a combattu pour vous, et non vous pour lui, et tant s'en faut que vos armes et votre puissance l'aient élevé à la couronne, que rien ne lui a porté et affermi si puissamment que l'abjuration de vos erreurs qui l'avaient mis en péril : cependant il vous doit tout par votre bouche : sur quoi je ne puis que je ne vous die ce qui est dit de Moab en Isaïe : *Nous avons ouï sa superbe, sa superbe et son arrogance plus grande que sa force* (*Isa.*, VI). Voilà en peu de mots comme les vôtres ont servi les rois, lesquels au lieu de désigner par un nom odieux, vous devez appeler vos bienfaiteurs, puisque c'est sous eux que vous avez commencé à prendre pied en ce royaume avec liberté, et que ce sont eux qui ont fait des édits du bénéfice desquels vous jouissez encore maintenant.

Si j'ai mis en jeu les déportements de vos prédécesseurs, tous délits étant personnels, ce n'est pas pour vous imputer leurs fautes, mais seulement pour remarquer en passant, sur l'occasion que vous m'en donnez, ce qui s'est passé, laissant à ceux qui aiment la lecture, à le voir plus au long dans nos histoires. Et tant s'en faut que je voulusse vous noircir du blâme de ceux qui vous ont précédés, qu'au contraire j'estime et tiens pour assuré, que le roi, sous l'autorité duquel nous vivons tous, recevra tant de services, et de la noblesse qui vous écoute, et du peuple qui vous suit, et de vous-mêmes, que la France aura occasion de perdre la mémoire des actions de vos pères qui lui ont été préjudiciables. Cependant vous me permettrez de vous dire, que quand même les vôtres auraient servi, comme vous prétendez, par la vanité que vous vous en donnez, vous en tirez la récompense de vous-mêmes, quoique vous l'ayez bien reçue d'ailleurs. En quoi vous commettez une double faute, et celle d'une extrême vanité, et celle d'une grande méconnaissance, vous plaignant industrieusement des prédécesseurs de sa Majesté, au lieu de témoigner un extrême ressentiment des insignes obligations que vous leur avez. C'est le devoir d'un sujet de servir et se taire de ses services, laissant au prince à les reconnaître et à les publier : si le prince manque à ce qu'on doit attendre de lui, on n'a pas pour cela loi de s'en plaindre ; si on s'en plaint, on est blâmable, et par conséquent beaucoup plus si on le fait ayant sujet de s'en louer. Les lecteurs jugeront si ceux qui ont été reçus des rois à établir en un état une nouvelle chaire, à ériger un nouveau ministère du tout contraire à celui qu'ils reconnaissent vrai ministère du grand Dieu, qui ont toute liberté de professer une créance directement opposée à la leur, qui sont reçus aux charges, aux dignités et aux états ; à qui le roi par sa bonté laisse grande quantité de villes et de châteaux pour sûreté, quoique tous les autres Français se reposent absolument en sa foi, vrai et seul asile des sujets : si ceux enfin qui ont de grandes pensions, qui reçoivent de grands bienfaits, en faveur desquels on a fait des édits avantageux qui sont gardés inviolablement, les lecteurs, dis-je, jugeront si telles gens ont occasion de se plaindre de leurs rois et les accuser tacitement d'ingratitude en se représentant chargés de maux pour salaire de leurs services. Si les anabaptistes avaient rendu autant d'assistance à un de vos princes pour recouvrer ses états, que vous prétendez en avoir rendu au grand Henry, lui conseilleriez-vous de leur donner plus de liberté que vous en avez en France ? En ayant reçu autant, les recevriez-vous à se plaindre pour ne recevoir pas du tout pareil traitement que vous ?

Au reste je vous demande en votre conscience, non seulement si tous les princes qui professent votre créance, mais si aucuns d'eux nous traitent ainsi en leurs états ? Je vous demande moins, je ne demande pas si les nôtres reçoivent des bienfaits, s'ils sont reçus aux états, s'ils sont élevés aux charges, c'est trop, je me réduis à demander si on leur donne la liberté de professer notre religion, non ouvertement, mais en cachette, avec sûreté de leur vie ? Après avoir bien pensé à la question que je vous fais, vous ne pouvez me répondre autre chose, sinon que s'ils reçoivent quelque grâce en tels états, c'est celle du martyre que nous estimons le plus. Aussi vos auteurs enseignent-ils qu'il faut bannir et punir les hérétiques, et que la liberté de conscience est diabolique, ce qui fait que vous nous l'interdisez partout où vous êtes les maîtres (1). Cependant il y a une grande différence entre votre condition et la nôtre, vous êtes innovateurs, et partant, ceux dont vous voulez troubler la posses-

(1) Beza, Ep. 4. Non dubitamus (magistratus) optimo jure in præfractos anabaptistas gladium strinxisse. Bez. de hær. puniend. lib. integro. Id. ep. 1. Est hoc mere diabolicum dogma, sinendum esse unumquemque ut si volet pereat.

sion, eussent pu légitimement vous empêcher l'exercice de votre nouvelle créance, Luther et vos propres auteurs enseignant qu'on le doit faire et le pratiquant ainsi. (1) Nous sommes possesseurs professant une doctrine qui nous est laissée des apôtres, par transmission de main en main, non interrompue : et partant, on ne peut légitimement nous débouter, sans nous avoir fait condamner par un concile général, ce que tant s'en faut qu'on ait fait, que même nous ne sommes pas condamnés avec apparence de justice par les princes qui embrassent vos opinions, vu que nous n'avons pas été ouïs : en quoi vous usez de l'artifice de ceux qui ayant donné sujet de plainte, se plaignent les premiers, vous deuillants de la même chose, quoique cette liberté ne vous ait pas été déniée, et que nous soyons très-contents qu'on vous la donne, sachant bien qu'autant de combats seront autant de lauriers pour nous, et de victoires pour l'Eglise (2). Et ne désirant rien plus, qu'en observant soigneusement les édits faits en votre faveur, rencontrer les occasions de remporter à l'avantage de la vérité, de nouvelles dépouilles sur vos erreurs (3).

CHAPITRE III.

SECTION I.

MINISTRES.

Car si cela nous était permis, nous lui ferions connaître clairement que notre religion est haïe pour ce qu'elle ne reçoit autre règle de salut que la parole de Dieu contenue ès saintes Ecritures, ni autre chef de l'Eglise universelle que Jésus-Christ notre Seigneur, ni autre purgatoire de nos péchés que son sang, ni autre sacrifice propitiatoire pour nos péchés que sa mort et passion, ni autre mérite envers Dieu que l'obéissance qu'il a rendue pour nous à son Père.

RÉPONSE.

La première chose qu'il faut remarquer en ce point, est l'art dont vous usez pour gagner les cœurs et les aliéner de l'Eglise catholique en laquelle nous vivons. Vous représentez votre créance haïe à plusieurs titres par lesquels toutefois vous prétendez la rendre recommandable devant Dieu et devant les hommes. Vous voulez qu'elle soit haïe pour soutenir, aux points controversés entre nous, ce qui fait plus à l'honneur de Dieu, et condamner en notre foi ce que vous reconnaissez indigne de sa perfection. En cela, vous faites comme les anciens hérésiarques, qui ont autrefois combattu les principaux points de la religion catholique, sous prétexte de conserver à Dieu un honneur plus entier. Pour cette raison, les schismatiques, au rapport de S. Cyprien (4), sous prétexte d'exalter la miséricorde de Dieu, communiquaient avec les chrétiens qui avaient sacrifié aux idoles devant qu'ils eussent fait une légitime pénitence. Pour la même cause, les ariens, au rapport de S. Hilaire (1), niaient le Fils être consubstantiel au Père, de peur que la dignité du Père fût épuisée par cet honneur du Fils. Pour la même (2), les juifs ne voulaient pas que Jésus-Christ eût la puissance d'absoudre des péchés, rendant cet honneur à Dieu, que de la laisser à lui seul. Pour la même, les novatiens, au rapport de S. Ambroise (3), déniaient à l'Eglise la même puissance. Pour la même, les manichéens, au rapport de S. Augustin (4), niaient certains livres de l'Ecriture qu'ils disaient contenir des choses qui ternissaient la gloire de Jésus-Christ. Plusieurs autres enfin, pour abréger, se sont servis de ce prétexte; mais ils ont tous été condamnés par les pères, et avec grande raison, puisque Dieu n'a pas cherché en l'établissement de la religion chrétienne ce qui lui était honorable, principalement à notre jugement, mais ce qui nous était utile, ainsi que ces paroles : *Il s'est pour nous anéanti soi-même, ayant pris forme de serviteur* (*Philipp.*, II, 7), nous le font connaître. C'est un mauvais moyen pour établir un article de foi et en détruire un autre que celui du plus grand ou moindre honneur que Dieu en reçoit. Aussi S. Hilaire appelle-t-il les ariens qui s'en servent, *religieusement impies*, gens qui ont *un soin irréligieux de Dieu*. Il faut avoir d'autres fondements. Il faut reconnaître ce que nous enseigne l'Eglise; et ceux qui sont si soigneux de l'honneur de Dieu, doivent être fort curieux de s'en instruire pour ne faire pas en effet injure à celui dont ils ont l'honneur en la bouche, ce qu'ils feraient représentant les choses autrement qu'elles sont, étant certain, comme dit Cassian, disciple de S. Chrysostome, *que ce qui n'est pas dit comme il est, bien qu'il semble honneur, est une vraie contumélie*, ce qui est vrai, quel qu'il soit, honore Dieu, puisqu'il l'a voulu ainsi, et que toutes ses volontés lui sont avantageuses : ce qui est faux, quoiqu'il semble avantageux, tourne à désavantage. Bien que beaucoup de choses n'aient aucun rapport à la grandeur du Tout-Puissant, elles en ont toujours avec l'infinie perfection de sa charité et de son amour, attendu qu'elle paraît d'autant plus accomplie, que plus en vertu d'icelle il se ravale à choses basses. Et partant c'est un abus de mettre en avant l'honneur de Dieu pour éblouir les yeux du peuple. C'est cependant ce que vous

(1) Luth. in 1. ad Galat. Luth. apud Sleidanum. 5.
(2) Colloque de Poissy.
(3) Conférence de Fontainebleau.
(4) Apud Cyp. Epist. 55.

(1) Hil. lib. II. de Trinit. Solliciti nimium ne Patrem Filius ab eo natus evacuet.
(2) Mar. II. Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus? Matth. IX.
(3) Ambr. l. I. De pœnit. c. 2. Aiunt (Novatiani) se Domino deferre reverentiam cui soli remittendorum criminum potestatem reservent.
(4) Aug. l. XXXII. contra Faust. Quia talia ibi sunt quæ Christi gloriam decolorent.
(5) L. I de Trinit. Religiose impios et l. IV. Irreligiosam de Deo sollicitudinem.
(6) Cassian. l. I. de Incarnat. Quod non dicitur ita ut est, etiam si honor videatur contumelia est.

faites, représentant votre religion haïe pour soutenir cinq points que vous estimez lui être avantageux, en tant que vous croyez qu'ils le soient à Jésus-Christ, ce qui n'est qu'en apparence.

Sur cela, je ne puis que vous dire avec Tertullien (1), que ces petits moyens *par lesquels vous vous rendez adulateurs de Dieu et vous flattez vous-mêmes, affaiblissent plutôt la discipline qu'ils ne l'affermissent*. Aussi, considérant votre religion telle que vous la formez, il me semble voir sortir de vos mains, non une femme chaste, mais une paillarde embellie de plusieurs fards pour séduire le monde et gagner votre vie; ce qui me donne lieu, pour détromper les peuples, d'entreprendre de lui laver le visage, lever son fard et faire voir sa déformité, suivant l'exemple et les pas du prophète qui, parlant d'un peuple idolâtre, use de ces termes (2) : *Pour l'abondance des fornications d'une paillarde, belle et agréable, pleine de maléfices, qui a vendu les gens en ses fornications, les familles en ses maléfices, je découvrirai tes hontes en ta face, et montrerai à toutes gens ta nudité, et aux royaumes ton ignominie*. Ce que je ferai d'autant plus volontiers que j'apprends de S. Augustin (3), *que plus on désire le salut des hérétiques, plus doit-on faire paraître la vanité de leur erreur*.

SECTION II.

MINISTRES.

Nous lui ferions connaître clairement que notre religion est haïe pour ce qu'elle ne reçoit autre règle de salut que de la parole de Dieu contenue ès saintes Ecritures.

RÉPONSE.

C'est chose fausse que votre religion soit haïe pour ne recevoir autre règle de salut que l'Ecriture : c'est chose vraie qu'elle est digne de haine pour les divers abus qu'elle commet en l'Ecriture.

Que nous n'enseignons point d'autre règle de salut que l'Ecriture, il sera aisé à connaître à quiconque saura que ces mots *autre règle* emportent, à parler proprement, une règle de divers genres, comme je prouverai ci-après en la section suivante, et de plus une règle totale, ce que je ferai voir dès à présent selon vous-mêmes, qui n'admettez pas l'Evangile de S. Matthieu être autre règle que celui de S. Marc, attendu que ce ne sont que deux parties d'une règle, et que ce mot de *règle*, simplement proféré, signifie une règle entière. Or nous n'admettons ni règle d'autre genre que l'Ecriture, ni règle totale autre qu'elle; au contraire, nous la disons règle entière de notre salut, à double titre. Et parce qu'elle contient immédiatement et formellement le sommaire de notre foi, tous les articles nécessaires de nécessité de moyen au salut de l'homme (1), et parce qu'elle contient médiatement tout ce que nous devons croire, en tant qu'elle nous renvoie à l'Eglise qu'elle nous assure être infaillible pour l'apprendre. D'où s'ensuit que nous tirons de l'Ecriture la vérité que nous recevons par la bouche de l'Eglise, si la raison a lieu, qui veut que quiconque député quelqu'un pour parler pour lui, parle médiatement par sa bouche, et si S. Augustin qui le dit en termes exprès en est cru : *Bien*, dit-il, *qu'on ne produise point d'exemple des Ecritures touchant cette chose, en cela toutefois, tenons-nous la vérité des mêmes Ecritures, puisque nous faisons ce qu'il plaît à l'Eglise universelle que l'autorité de ces Ecritures recommande*.

Voilà l'état que nous faisons de l'Ecriture, à raison de quoi nous devons être estimés; maintenant nous verrons si à son occasion vous n'êtes pas dignes de haine, quoique non au sens que vous dites être haïs à cause d'elle : mais, devant que d'en venir là, je vous supplie de trouver bon que je rabatte un peu la gloire que vous prétendez, pour dire l'Ecriture unique règle de votre salut, vous la faisant partager avec plusieurs hérésiarques qui, devant vous, ont soutenu la même chose.

C'est ce qu'ont dit les manichéens. *Je ne puis en aucune façon* (2), dit Fortunat en S. Augustin, *faire paraître que je crois droitement, si je ne confirme ma foi par l'autorité des Ecritures*. C'est ce que disent les pélagiens (3) au même auteur. *Croyons*, dit Pélagius, *ce que nous lisons, et ce que nous ne lisons pas, croyons que c'est chose méchante de l'établir, ce qu'il suffise de dire en toutes choses*. C'est ce que font les donatistes (4) au même auteur lorsqu'ils disent : *Nous portons et offrons les seuls évangiles*. C'est ce que fait Pétilianus (5) écrivant à ses frères sous ce titre : *Constitues avec nous au saint Evangile*.

(1) Tertull. l. de Pudic. c. 2. Talia et tanta sparsilia eorum quibus et Deo adulantur et sibi lenocinantur, effœminantia, magis quam vigorantia disciplinam.

(2) Nahum III. Propter multitudinem fornicationum meretricis speciosæ et gratæ et habentis maleficia, quæ vendidit gentes in fornicationibus suis et familias in maleficiis suis, revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam gentibus nuditatem tuam, et regnis ignominiam tuam.

(3) Aug. Conc. 1. in Psal. XXXVI. Tanto magis debemus commemorare vanitatem hæreticorum quanto magis quærimus salutem eorum.

(1) Aug. lib. 1. contra Cresco. c. 33. Quamvis hujus rei certe de Scripturis catholicis non proferatur exemplum, earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas cum hoc facimus quod universæ placuit Ecclesiæ quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas. Et similia. lib. de unit. Eccl. cap. 22.

(2) August. l. contra Fortunatum. Nullo genere recte me credere ostendere possum, nisi eamdem fidem Scripturarum auctoritate firmaverim.

(3) Aug. l. de natura et grat. cap. 39. Credamus quod legimus, et quod non legimus nefas credamus adstruere, quod de cunctis etiam dixisse sufficiat.

(4) August. l. Post collationem. Nos sola portamus Evangelia. Item concio. 1. in Psalm. XXXVI. Nos sola offerimus Evangelia.

(5) Lib. II. contra ipsum, c. 1. Fratribus nobiscum constitutis in sancto Evangelio.

C'est ce que veut l'éraniste (1) que Théodoret introduit en ses Dialogues où condamnant toutes raisons, il dit : *Car j'ai foi en la seule Ecriture divine*. C'est ce que font les maximianistes (2) lorsqu'ils se désignent par ces mots : *Combattant en la vérité de l'Evangile*. C'est enfin ce que font les ariens, si attachés à l'Ecriture, que non seulement ne veulent-ils recevoir aucun sens, mais aucune parole qui n'y soit contenue, rejetant ce mot ὁμοούσιον (*Concil. Nicæn.*) pour n'y être pas. Tous ces anciens hérésiarques, condamnés par l'Eglise et par vous-mêmes, ont eu l'Ecriture en la bouche comme vous, ils se sont dits évangéliques comme vous, ils ont fait l'Ecriture unique règle de leur foi comme vous, cependant parce qu'ils l'ont fait de bouche et non en effet comme il fallait, qu'en publiant son nom ils abusaient de son autorité, ils n'ont pas laissé d'être condamnés de l'Eglise, leur doctrine jugée digne de haine, ainsi que l'est la vôtre, et le sera, je m'assure, au jugement de tout le monde, quand j'aurai fait voir comme elle se sert de l'Ecriture.

Elle l'est véritablement, parce que sous prétexte de l'Ecriture, parole écrite du grand Dieu, 1° elle rejette sa parole non écrite, 2° grande partie de celle qui se trouve par écrit, 3° contredit clairement en plusieurs points à celle qu'elle admet, 4° la corrompt en divers endroits, 5° enfin fait passer pour parole de Dieu celle des hommes, et qui plus est, de chaque idiot dont elle se sert pour fondement des principaux articles de sa foi.

1. *Digne de haine parce qu'elle rejette la parole de Dieu non écrite.*— Si celui est digne de haine qui, en établissant une chose, détruit ce sans quoi elle ne peut subsister et qui est commandé par elle, votre doctrine l'est à juste titre à raison de l'Ecriture, puisqu'en l'élevant elle détruit les traditions commandées par l'Ecriture et sans lesquelles elle ne peut subsister en aucune façon. Que les saintes Lettres ne puissent subsister sans les traditions, c'est chose claire, puisque nous n'apprenons que par leur moyen que les livres de l'Ecriture que nous avons soient venus jusqu'à nous purs et entiers, tels qu'ils sont sortis de la bouche du Saint-Esprit. Vous croyez comme article de foi que vous avez ces livres purs et entiers, partant ou la parole écrite le dit, ce qui n'est pas : ou ne le disant point, il s'ensuit qu'une autre parole non écrite nous l'enseigne, ou que nous croyons de foi divine ce que Dieu n'a dit en aucun lieu, chose absurde, puisque la parole de Dieu est l'unique fondement de notre foi. Que les traditions soient commandées par l'Ecriture (3), la seconde aux Thessaloniciens nous le fait connaître, l'Apôtre y parlant si clairement des traditions de la foi non écrite, que (1) les vôtres mêmes confessent qu'au temps que S. Paul écrivait, il y avait des traditions de ce genre qui depuis ont été insérées ès saintes Lettres, ce qui est aisé à dire, mais non de faire croire à quiconque verra qu'il n'est dit en aucun lieu de l'Ecriture que ce qui n'était pas écrit du temps de cette épître l'ait été depuis.

2. *Digne de haine parce qu'elle rejette partie de la parole de Dieu qui se trouve écrite.*— Quelle autorité avez-vous de rejeter de l'Ecriture beaucoup de livres que l'Eglise, en divers temps, en divers conciles, en diverses parties du monde, en Grèce, en Italie, en Afrique, en Allemagne, définit canoniques et divins? Quelle apparence d'établir un canon à votre tête, n'ayant ni père qui déclare (2), ni concile qui définisse (ce qui est à remarquer) le canon des saints Livres ainsi que vous le faites? La présomption avec laquelle vous opposez votre jugement à celui de ces anciens et à l'autorité de l'Eglise, est véritablement digne de haine.

3. *Digne de haine parce qu'elle contredit l'Ecriture.* — Qui contredit à ce qu'on doit suivre religieusement, n'est-il pas digne de haine? l'Ecriture ne doit-elle pas être suivie? Vous professez le faire ainsi, cependant ce n'est pas la contredire que de nier directement ce qu'elle affirme, et croire le contraire de ce qu'elle dit en termes exprès, comme nous avons montré au chapitre précédent? Si on estime celui à qui on donne souvent des démentis, vous estimez l'Ecriture, et si on peut tenir pour règle ce à quoi on oppose souvent son jugement, vous tenez véritablement les saintes Lettres pour règle de votre salut. Car dire ouvertement qu'une chose n'est pas au lieu que l'Ecriture dit qu'elle est, qu'est-ce autre chose que démentir l'Ecriture et avoir un jugement opposé au sien?

4. *Digne de haine parce qu'elle corrompt l'Ecriture.* — Vos corruptions en l'Ecriture sont si reconnues, que les vôtres propres ne s'en peuvent taire. Charles du Moulin, célèbre entre vous, ne dit-il pas pour cet effet que (3) *Calvin, en son Harmonie, met le texte de l'Evangile sens dessus-dessous, comme la chose même le témoigne, qu'il fait force à la lettre évangélique, qu'il la transpose en plusieurs lieux, qu'il y ajoute?* En parlant de la version de Beze ne dit-il pas, (4) *qu'en effet il change le texte?* (5) Castalion ensuite n'af-

(1) Apud Theodoret. in Dial. immutabilis. Ego enim soli divinæ Scripturæ fidem habeo.

(2) Apud S. Aug. in veritate Evangelii nobiscum militantibus.

(3) Ca. 2. Tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram.

(1) Witak. controv. 1. q. 6. c. 10. Respondeo Novi Testamenti canonem non fuisse tum editum atque constitutum, cum Paulus hanc epistolam scriberet. — Non sequitur ergo quando apostolus scripsit ad Thessalonicenses, tum omnia necessaria non sunt scripta, Ergo nec postea, etc.

(2) Concil. Carthag. 3. Can. 47. Trullan. Can. 2. Rom. sub Gelasio, Tridenti.

(3) Molinæus in sua translatione Novi Testament. Calvinus in sua Harmonia textum evangelicum desultare facit sursum versum, ut res ipsa indicat, vim infert litteræ evangelicæ, et illam multis in locis transponit, et insuper addit litteræ.

(4) Idem Molinæ ibid. De facto mutat textum.

(5) Castalio in Defensione suarum translationum

firme-t-il pas *qu'il faudrait un gros volume pour remarquer toutes ses erreurs?* Enfin, ce grand roi dont l'esprit a autant d'avantage sur les vôtres comme sa personne sur tous ses sujets, le roi de la Grande-Bretagne, duquel le jugement doit valoir pour toute l'Eglise d'Angleterre, puisque vous l'en faites chef et qu'il n'est pas à croire qu'il voulût mettre à jour des opinions qu'elle ne tint pas. Ce grand prince ne dit-il pas au colloque de Hamptoncour, *que la pire de toutes les versions de la Bible était celle de Genève*, et en outre qu'il a trouvé *les notes de la Bible de Genève fort partiales, fausses, séditieuses et ressentant par trop les desseins d'une âme dangereuse et très-perverse.*

5. *Digne de haine parce qu'elle fait passer la parole des hommes pour Ecriture.* — Que vous avez le vrai canon des Ecritures. Que les livres que vous y mettez n'aient point été corrompus. Que le corps de Jésus-Christ ne soit que par figure en l'eucharistie, ne sont-ce pas des articles principaux de votre créance? Mais que votre foi spéciale et absolue, c'est-à-dire la foi par laquelle chaque fidèle croit être justifié par l'appréhension de la justice de Jésus-Christ, vous justifie, n'est-ce pas l'âme et le fondement de votre religion? Cependant ou se trouvent ces points en l'Ecriture? De passages formels et exprès comme la (1) ratification de votre confession vous oblige d'en produire, il ne s'en trouve point. Vous avez recours à des conséquences qui ne sont pas fondées en deux principes divins contenus en l'Ecriture, mais en deux principes, dont l'un est humain et tiré de votre tête, ce qui montre bien (si je dis vrai) que vous donnez la parole des hommes pour celle de Dieu qui se trouve ès saintes Lettres, puisque selon vous votre foi ne peut avoir fondement que l'Ecriture. Voyons si je suis menteur.

Au troisième article de votre confession, vous établissez pour acte de foi le canon des Ecritures saintes, unique règle de votre foi, reconnaissant tous les livres qui y sont nommés, et ceux-là seuls être sortis de la bouche du Saint-Esprit et avoir été jusques ici purement conservés : par quel syllogisme? Vous citez à la marge de l'article suivant des passages qui disent *la parole de Dieu pure et nette, la loi du Seigneur immaculée, le témoignage du Seigneur fidèle, donnant la sagesse aux petits, le précepte du Seigneur clair, illuminant les yeux* (*Psal.* 12. *v.* 7. *Psal.* 19. *v.* 8). De ces passages qui ne disent pas en termes exprès que les livres dont vous vous servez sont canoniques, pour l'inférer par conséquence, vous en faites la majeure de votre argument.

La loi de Dieu (dites-vous) est immaculée, pure et nette :

ait, quo omnes ejus (Bezæ) errores notarentur magno volumine opus esse.

(1) Toutes lesdites églises françaises approuvent et ratifient la susécrite confession en tous ses chefs et articles comme étant entièrement fondée sur la pure et expresse parole de Dieu.

Or tous les livres que nous disons canoniques sont immaculés et non autres :

Donc ceux-là sont canoniques et non autres.

Où prenez-vous votre mineure? l'Ecriture dit-elle que ces livres soient purs, que nuls autres ne le soient? Non : qui le dit donc? votre tête. Cette proposition est donc humaine et fausse davantage; ce que je laisse à part, me suffisant maintenant de faire voir que ce principe est parole des hommes. D'où il s'ensuit, ou que votre parole passe pour celle de Dieu, ou que votre foi en ce point (qui virtuellement contient tous les autres, vu qu'il s'agit de l'Ecriture, qui selon vous est unique fondement de foi) n'est pas divine, mais humaine seulement, puisqu'elle est fondée en une conséquence tirée d'un principe humain, ce qui fait qu'elle ne peut être autre, toute conclusion étant de même nature que la plus imparfaite partie de sa cause. Passons à l'eucharistie.

Vous croyez comme article de foi les paroles de la consécration devoir être entendues figurément, en sorte que le corps de Jésus-Christ ne soit pas réellement sous l'espèce du pain, ainsi que nous le disons. Les preuves que vous apportez de votre foi sont plusieurs passages, qui enseignant, à votre compte, chose incompatible avec la réelle présence de Jésus-Christ en l'eucharistie, montrent bien que les paroles de la consécration sont figurées. Voyons pour exemple quelqu'un de vos arguments.

Un corps ne peut être en divers lieux par la toute-puissance de Dieu.

L'Ecriture enseigne que le corps de Jésus-Christ est au ciel jusqu'au jour du jugement.

Donc il n'est pas en l'eucharistie.

La majeure, ne se trouvant en aucun lieu de l'Ecriture, est parole des hommes, et par conséquent il est clair, ou que vous la faites passer pour parole de Dieu, ou que la conclusion ne peut être divine et infaillible pour la raison que j'ai touchée. Voyons ce qui est de votre foi.

Vous croyez que chaque fidèle est justifié par la créance certaine qu'il a de l'être en Jésus-Christ. L'un de vos auteurs modernes forme ce syllogisme.

Quiconque croit au Fils de Dieu est sauvé.

Je crois au Fils de Dieu.

Donc je suis sauvé.

Pour ne disputer point de la majeure, supposé qu'elle soit en l'Ecriture, quoiqu'elle n'y soit pas en votre sens, la mineure ne s'y trouve pas en apparence seulement, n'étant dit en aucun lieu que Luther, par exemple, Calvin, Beze, Pareus et autres ayent cru; ce qui fait voir clairement que selon vous elle est parole des hommes et non de Dieu, duquel vous voulez que toute la parole soit écrite.

Après avoir fait voir comme vous usez de l'Ecriture, il n'y a personne, je m'assure, qui ne s'étonne grandement avec quel front vous osez de paroles en faire tant d'é-

tat, pour en effet lui faire tant d'injure. Mais ils se riront de cet étonnement s'ils considèrent que c'est chose ordinaire à l'hérésie de se servir de l'Ecriture et de lui faire injure tout ensemble, et qui plus est qu'elle est obligée à l'un et à l'autre, à se servir de l'Ecriture, puisque la vraie religion ayant pour fondement la parole de Dieu, c'est chose nécessaire à toute secte qui la prétend, de prétendre l'Ecriture où elle est contenue : à faire injure à l'Ecriture, étant manifeste qu'il faut par nécessité altérer ce qui est bon de sa nature comme elle est, pour en tirer quelque chose de mauvais comme l'erreur. Aussi voyons-nous que les pères enseignent l'un et l'autre : car en premier lieu ils témoignent (1) qu'en toutes occasions, à tous moments, sur tous sujets, les hérétiques ont l'Ecriture en la bouche, et se prévalent de son autorité pour ne pouvoir avec plus d'apparence (2) donner couleur à leur foi que par les lettres de la foi, plus spécieusement (3) impugner la loi que par la loi même, ni mieux recommander leur malice que par l'autorité de ce qui ne contient aucun mal. Et d'autre part ils montrent que les (4) hérésies prennent naissance de l'injure qui est faite à l'Ecriture, en tant qu'elles tirent leur être du mauvais sens qu'on lui donne, les hérétiques (5) convertissant d'ordinaire les paroles de la vérité pour laquelle elles sont dites, en l'erreur et en la fausseté en laquelle ils sont (6), les mystères et les paroles des saints Livres en l'image de leurs fantômes, accomplissant ce que l'Apôtre remarque en la seconde aux Corinthiens, des faux prophètes qui doivent marcher avec artifice, altérant la parole de Dieu.

SECTION III

MINISTRES.

Ni autre chef de l'Église universelle que Jésus-Christ, Notre-Seigneur ; ni autre purgatoire de nos péchés que son sang ; ni autre sacrifice propitiatoire pour nos péchés que sa mort et passion ; ni autre mérite envers Dieu que l'obéissance qu'il a rendue pour nous à son Père.

RÉPONSE.

Nous soutenons qu'il n'y a point d'autre chef de l'Eglise universelle que Jésus-Christ, d'autre purgatoire de nos péchés que son sang, d'autre sacrifice propitiatoire que celui de sa passion, d'autre mérite que son obéissance : et partant, il est faux que vous soyez haïs pour les considérations que vous mettez en avant. Mais vous êtes dignes de haine pour decevoir et tromper les peuples, leur persuadant ce que vous soutenez en ces points être avantageux à Jésus-Christ, et ce que nous enseignons injurieux et préjudiciable : ce qui n'est pas, comme je ferai voir distinctement, examinant tous ces points l'un après l'autre.

Que nous n'établissions aucun autre chef de l'Eglise universelle que Jésus-Christ, il paraît en ce que les papes mêmes, que vous dites y avoir intérêt, déclarent qu'il n'y en a qu'un. *Donc* (1), dit Boniface VIII, *d'une seule et unique Eglise il n'y a qu'un corps et qu'un chef, non deux têtes, comme si c'était un monstre, Jésus-Christ, et son vicaire saint Pierre et son successeur.*

Il est vrai que nous soutenons qu'il y a d'autres personnes distinctes de celle de Jésus-Christ, qui ont sous lui par sa vertu et par sa force, le nom et la raison de chef. Mais cela n'empêche pas que Jésus-Christ ne soit unique chef de l'Eglise universelle : l'Ecriture, les pères et la raison, nous apprenant qu'il y a grande différence de dire qu'il n'y a point d'autre chef que Jésus-Christ, et dire qu'aucun autre que Jésus-Christ n'est chef de l'Eglise avec lui. D'autant que cette dernière proposition (Aucun autre que Jésus-Christ n'est chef de l'Eglise avec lui) exclut tout homme autre que Jésus-Christ de participer à la raison de chef : et que la première proposition (qui dit il n'y a point d'autre chef que Jésus-Christ), emporte seulement que si plusieurs participent au nom et à la raison de chef, c'est par subordination des uns aux autres.

L'Ecriture nous enseigne clairement cette distinction en ce qu'au (2) deuxième de l'Apocalypse, et au (3) chapitre second de l'épître aux Ephésiens, elle dit ouvertement qu'autres que Jésus-Christ sont fondement de l'Eglise : et en (4) la première aux Corinthiens, ch. 3. S. Paul dit en termes exprès qu'il n'y a point d'autre fondement de l'E-

(1) Vincent. Lyrin. c. 35. Sive enim apud suos sive alienos, sive privatim, sive publice, sive in sermonibus, sive in libris, sive in conviviis, sive in plateis nihil unquam de suo proierunt quod non etiam scripturæ verbis adumbrare conentur.

(2) Tertull. de Resurrect. Aliunde scilicet loqui possent de rebus fidei nisi ex litteris fidei.

(3) Ambros. Comment. in Tit. Hæretici illi sunt qui per verba legis legem impugnant et proprium sensum verbis astruunt legis, ut perversitatem mentis suæ legis auctoritate commendent.

(4) August. Tract. 18. in Joan. Neque enim natæ sunt hæreses et quædam dogmata perversitatis illaqueantia animas et in profundum præcipitantia, nisi dum scripturæ bonæ intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur.

(5) Aug. de unit. Eccl. c. 15. Cavenda est calliditas hæreticorum volentium convertere verba Dei à veritate propter quam dicta sunt ad perversitatem in qua ipsi sunt.

(6) Aug. 3. de Bapt. Ad imagines enim phantasmatum suorum cum quibus volutari carnalis anima delectatur, convertit omnia sacramenta et verba librorum sanctorum.

(1) In extravag. unam sanctam de Majo. et Obed. igitur Ecclesiæ unius et unicæ unum Corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor.

(2) Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum agni.

(3) V. 20. Super ædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum.

(4) V. 11. Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est quod est Christus Jesus

glise que Jésus-Christ, ce qui montre que ces propositions doivent être prises en divers sens, vu qu'autrement elles seraient incompatibles comme contradictoires. C'est pourquoi entre les œuvres de S. Ambroise nous voyons (1) au traité sur l'Apocalypse, que ce passage où l'Apôtre dit qu'il n'y a point d'autre fondement que Jésus-Christ, n'empêche pas que saint Pierre ne le soit, parce que l'étant comme membre de Jésus-Christ par subordination à lui, il n'est pas un autre fondement. C'est ce que veut (2) S. Léon, lorsqu'il dit que Jésus-Christ a admis S. Pierre *en la société d'une unité individue, et a voulu qu'il eût le nom de ce qu'il était* ; ce qui fait voir clairement que la raison et le nom de Pierre, de fondement et de chef, conviennent à S. Pierre, et que pour cela Jésus-Christ ne laisse pas d'être unique pierre, unique fondement, unique chef, puisque S. Pierre n'en trouble point l'unité individue. C'est ce qu'il veut encore, lorsqu'en un autre endroit (3) il introduit Jésus-Christ disant à S. Pierre: *Bien que je sois Pierre inviolable, tu es aussi toutefois Pierre, parce que tu es appuyé par ma vertu, afin que les choses qui me sont propres par puissance, te soient communes par participation.* C'est aussi ce que veut dire (4) S. Augustin, quand il dit *qu'il y a douze portes de Jérusalem*, qui est l'Eglise, savoir est les douze apôtres, quoiqu'il n'y ait *qu'une porte qui est Jésus-Christ*, *parce*, dit-il, *que Jésus-Christ est en ces douze*, c'est-à-dire parce que ces douze sont soumis à Jésus-Christ et ne sont portes que par lui.

Et, en effet, la raison nous apprend que diverses choses soumises les unes aux autres par subordination ne détruisent point une unité. Ce qui paraît en ce que l'instrument n'est pas dit autre cause que la principale, par laquelle il agit : le maçon et le marteau ne sont pas deux causes de la maison, mais une seule : l'homme et l'épée qui tue, ne sont qu'une cause de la mort : d'où il est clair que puisque S. Pierre ne participe à la raison de chef que par subordination à Jésus-Christ, cela n'empêche pas que Jésus-Christ ne demeure unique chef de l'Eglise, non plus que le lieutenant qui, pour avoir puissance de gouverner, ne fait pas qu'il y ait plus d'un gouverneur, d'autant qu'il ne participe à la raison du gouvernement que par subordination au gouverneur. Et ne sert de rien de dire que les lieutenants n'infèrent pas plusieurs gouverneurs, parce qu'ils ne portent pas le nom de gouverneur, attendu que ce ne sont pas les noms qui font les choses, et qu'il suffit pour que celles dont nous parlons soient semblables, qu'ainsi que la puissance du lieutenant est soumise à celle du gouverneur, ainsi celle que S. Pierre a en l'Eglise le soit à celle de Jésus-Christ. Que si on n'attribue pas au lieutenant le nom de gouverneur, cela ne change rien en la nature de la chose, mais montre seulement qu'il y a une différence d'accidents, savoir est, que le lieutenant et le gouverneur se rencontrent souvent tous deux ensemble en la ville ou province dont ils ont la conduite : mais non pas Jésus-Christ en sa propre espèce avec son lieutenant au régime visible de l'Eglise. Ce qui fait que bien qu'on ne donne pas le nom de gouverneur au lieutenant, pour éviter la confusion, parce qu'étant ensemble, on ne saurait les distinguer l'un de l'autre : on peut bien donner le nom de chef au pape, vu que cet inconvénient n'est pas à craindre.

On le peut véritablement, et nous l'apprenons de l'apôtre, qui disant en la (*1 Cor.* XII, *v.* 21) première aux Cor. chap. 12. qu'il y a un chef en l'Eglise, *qui ne peut dire aux pieds, vous ne m'êtes pas nécessaires*, montre bien qu'il parle d'un autre que de Jésus-Christ, vu qu'il peut bien tenir ce langage aux fidèles qui ne lui sont pas nécessaires. C'est chose claire que le pape peut être dit chef de l'Eglise, sans qu'on entende un autre chef que Jésus-Christ : et si quelque auteur par hasard, le dit autre, il entend autre quant à l'ordre, tout ainsi qu'on dit quelquefois l'instrument autre cause que le principal agent.

Maintenant il faut faire voir que ce n'est pas chose préjudiciable à Jésus-Christ, qu'un autre soit avec lui ou sous lui, chef visible et ministériel de l'Eglise universelle : ce qu'on connaîtra par plusieurs moyens : car pourquoi serait-ce chose plutôt préjudiciable à Jésus-Christ, qu'un autre fût avec lui et sous lui chef de l'Eglise, que préjudiciable à Dieu qui en est souverain et principal chef, que Jésus-Christ, comme homme, participe sous lui à cette raison de chef : vu qu'il semble plus désavantageux à Dieu, que Jésus-Christ, comme homme, soit sous lui chef de l'Eglise, qu'il ne semble préjudiciable à Jésus-Christ, qu'un autre homme soit chef sous lui entant qu'il est homme ?

Davantage, pourquoi est-ce chose plus répugnante qu'une autre personne soit dite chef de l'Eglise avec Jésus-Christ en la loi de grâce, qu'en l'ancienne, où quoique Jésus-Christ fût le chef de l'Eglise, le souverain pontife était dit tel, comme le remarque l'Ecriture ; (*Calv.* IV. *Instit. cap.* 6. *Magdeburg. cet.* 1, *l.* 1. *c.* 7.), et Calvin le reconnaît ?

Qui plus est, Jésus-Christ étant roi (*Psal.* II), et non moins roi des fidèles que chef de l'Eglise, pourquoi la puissance royale que Jésus-Christ lui-même attribue aux rois sur les fidèles, ne répugne-t-elle point à sa royauté,

(1) In Apoc. 21. Nec repellit nos a nostro intellectu illud quod Apostolus dicit, fundamentum aliud nemo potest ponere, etc. Non enim aliud fundamentum est Petrus, aliud Christus Jesus, quia Petrus membrum est Christi, etc.

(2) S. Leo Ep. 89. Hunc enim in consortium individuæ unitatis assumptum id quod ipse erat voluit nominari.

(3) S. Leo Ser. 3. in Annivers. suæ assumpt. Cum ego sim inviolabilis petra.... tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quæ mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia.

(4) S. Aug. in Ps LXXXVI. Et cum dicuntur duodecim portæ Hierusalem et una porta Christus, et duodecim portæ Christus, quia in duodecim portis Christus.

si la raison de chef attribuée aux hommes est répugnante à celle qui se trouve en Jésus-Christ? pourquoi étant pasteur (*Joan.* X), évêque (I *Pet.* III), lumière du monde (*Joan.* VIII), n'est-ce pas chose préjudiciable à sa dignité que d'autres sous lui soient pasteurs, évêques et lumière du monde, si c'est chose répugnante qu'un autre que lui soit dit chef? En outre n'étant pas dit en l'Ecriture que Jésus-Christ soit seul chef de l'Eglise, mais seulement qu'il est le chef de l'Eglise (*Col.* I. *et* II), et étant dit que Dieu *est seul bon* (*Matth.* XIX.) *seul juste* (I *Mach.* I), *seul pieux* (*Apoc.* XV), pourquoi avouez-vous que l'effet et le nom de bon, de juste, de pieux, puissent convenir à d'autres qu'à Dieu, et non pas la raison et le nom de chef à d'autres qu'à Jésus-Christ? pourquoi Jésus-Christ n'étant pas seulement dit pasteur, mais (*Joan.* X : *Erit unum ovile et unus pastor*) *un pasteur* qui vaut autant à dire, que seul pasteur, ainsi qu'*un Dieu* signifie un seul Dieu en l'Ecriture, pourquoi accordez-vous le pastorat à d'autres, et non la raison de chef?

Les choses subalternes et soumises n'ayant point de répugnance entre elles, l'autorité de saint Pierre ne peut être préjudiciable à celle de Jésus-Christ à laquelle elle est subordonnée, et non seulement subordonnée, mais inférieure pour plusieurs respects.

Inférieure quant à l'étendue, Jésus-Christ étant chef des anges et des hommes, comme il est dit au I des Eph. et au I des Coloss. et le pape, chef de l'Eglise des hommes seulement; Jésus-Christ étant chef de tous les hommes, tant de ceux qui sont au ciel, que de ceux qui sont encore en ce monde, et le pape seulement de ceux qui sont en ce monde : Jésus-Christ étant chef de l'Eglise militante, et du pape tout ensemble, ce qui fait qu'il peut être dit chef du chef : ainsi que saint Augustin (1) le dit *fondement des fondements* : et le pape non chef de soi-même, mais seulement du reste du corps de l'Eglise.

Inférieure quant à la dignité, Jésus-Christ étant chef non seulement directif, mais qui vivifie par sa grâce, par lequel, comme il est dit au II des Coloss. : *Tout le corps croît en augmentation de Dieu;* et le pape non chef qui vivifie, mais qui dirige seulement. Jésus-Christ étant chef principal par sa propre vertu, avec un pouvoir d'excellence par lequel il institue les sacrements, justifie sans sacrements, en un mot, dispose absolument de l'Eglise comme de son propre; et le pape, seulement vicaire de Jésus-Christ, chef ministériel de l'Eglise, n'ayant ni cette puissance d'excellence, ni autre que celle qu'il tire de Jésus-Christ.

Inférieure quant à la durée, Jésus-Christ étant chef en toute éternité : le pape en ce monde seulement.

Inférieure quant à la nécessité, Jésus-Christ étant chef essentiel, sans lequel l'Eglise ne peut subsister un moment; le pape chef sans lequel elle peut subsister un temps.

Nul, à mon avis, ne dira maintenant que l'autorité de saint Pierre en l'Eglise détruit celle de Jésus-Christ, puisqu'elle est du tout différente, soumise et d'ordre inférieur à la sienne; aussi peu le nom de chef lui préjudicie-t-il : les noms ne mettent rien aux choses, et ne signifient pas aux divers sujets auxquels ils conviennent, identité de nature, ou égalité de puissance, la moindre conformité étant suffisante pour que divers sujets aient mêmes noms. Au reste, si Jésus-Christ, pour être chef de l'Eglise universelle, reçoit injure de ce qu'on attribue l'effet et le nom de chef à saint Pierre, son lieutenant et vicaire général en toute l'Eglise, pourquoi, étant chef de toutes les églises particulières, ne recevra-t-il pas injure, si on attribue cette même qualité à ses lieutenants en icelles? et s'il reçoit préjudice en l'un comme en l'autre, pourquoi, en le garantissant d'une injure, lui en faites-vous recevoir une autre? Vous direz peut-être que vous ne vous dites pas chefs de vos églises; mais cette réponse est inutile, puisque vous ne sauriez nier que nos frères qui vivent en Angleterre reconnaissent le roi de la Grande-Bretagne chef de toute l'Eglise anglicane (1), et, ce qui est à noter, spirituel et temporel : ce qui montre bien que la qualité du pape ne préjudicie point à Jésus-Christ, ou que celle de ce roi lui est aussi préjudiciable. Que si vous dites l'un et niez l'autre, ne croyant pas que vous veuillez produire votre seule volonté pour raison, je demande la raison de la différence, et ne vous servira de mettre en avant que ce n'est pas même chose, en ce qu'un homme seul peut bien gouverner une église particulière, et non pas l'Eglise universelle, puisqu'il ne s'agit pas de l'étendue de la puissance d'un homme, mais bien de savoir seulement si Jésus-Christ étant chef de l'Eglise, c'est lui faire préjudice que d'en établir un autre, ce qui montre clairement qu'il y a même raison entre le chef particulier, comparé avec Jésus-Christ comme tel, et le chef universel comparé avec lui en cette qualité. Savoir maintenant si un homme est capable de gouverner toute l'Eglise, c'est une autre question qui se vide aisément, celui étant estimé faire par soi-même ce qu'il fait par autrui.

Mais, pour éviter tout échappatoire, je demande, si toute l'Eglise prétendue réformée était en Angleterre, si le roi, qui en est reconnu chef, ne serait pas chef de l'Eglise universelle? Si vous le confessez, cette qualité n'étant point injurieuse à Jésus-Christ en sa personne, pourquoi le sera-t-elle en celle de saint Pierre? Si vous le niez, donnez la raison de votre négation : ce ne peut être parce qu'en général la raison de chef est

(1) *In Psal.* LXXXVI. Quemadmodum aperte dicitur Sanctus sanctorum, sic figurate dicitur fundamentum fundamentorum.

(1) Sanderus de *Schism. Anglic.* Ribadeneira de eodem. Du Chesne, in hist. Anglic. in vita Elisabeth.

injurieuse, puisque vous l'accordez à ce prince; ce ne peut être aussi pour qu'un homme soit incapable de gouverner l'Église universelle, attendu qu'en cette présupposition, elle est réduite à des termes qui n'excèdent pas la portée de l'homme, puisqu'actuellement elle est gouvernée par un seul en cette étendue. Et partant, il paraît que ce que nous enseignons n'est point injurieux à Jésus-Christ, et que s'il l'était, mal à propos vous rendriez-vous accusateurs en ce crime, puisque vous en seriez coupables vous-mêmes. Il paraîtra encore davantage par ce que nous dirons aux articles suivants, où faisant voir qu'il est plus avantageux à celui qui de soi-même peut faire une chose, de la produire avec autrui, partageant avec lui la gloire qu'il se pourrait réserver à lui seul, nous montrerons par conséquent qu'il est plus honorable à Jésus-Christ, qui pourrait seul gouverner toute l'Eglise, voire trente, s'il y en pouvait avoir autant, de vouloir que d'autres aient part à ce gouvernement, que de le réserver à lui seul. Cependant dès cette heure vous en recevrez quelque lumière, en ce que, comme vous avez vu, Dieu a estimé à plus de gloire de faire Jésus-Christ comme homme, chef sous lui de toute son Eglise, que de s'être réservé cette dignité, sans la communiquer à aucun autre.

Enfin je supplie le lecteur de remarquer ici soigneusement l'artifice dont se servent les ministres, qui est tel, que se rencontrant deux sortes de questions, l'une, savoir si le pape est chef de l'Eglise universelle; l'autre, savoir si, supposé qu'il soit chef de l'Eglise universelle, il doit être dit autre chef de l'Eglise que Jésus-Christ ou non : de même, savoir si les bonnes œuvres sont méritoires, et savoir si, supposé qu'elles soient méritoires, on doit dire que ce soit un autre mérite que celui de Jésus-Christ; savoir si les œuvres de pénitence sont purgatoires du péché, et si, supposé qu'elles soient purgatoires du péché, on les doit appeler autre purgatoire que le sang de Jésus-Christ; savoir si la célébration de l'eucharistie est un vrai sacrifice, et si, supposé qu'elle soit vrai sacrifice, on la doit appeler autre sacrifice que celui de la croix. Desquelles deux questions la première regarde l'être de la chose, et est de la foi : la seconde est du nom seulement, et n'est point de la foi; et partant peut être, comme dit saint Augustin, diversement disputée entre les docteurs catholiques, la foi sauve (I, *Contra Julian. cap.* 6).

Les ministres passent sous silence la première de ces questions, qui est de la foi, et parlent seulement de la seconde, qui n'en est pas, afin qu'en rejetant ces façons de parler : Il y a un autre chef de l'Eglise que Jésus-Christ, un autre mérite que celui de Jésus-Christ, un autre sacrifice que celui de la croix, etc., ils portent l'esprit du lecteur à croire que nul que Jésus-Christ n'est chef de l'Eglise, nulle action n'est méritoire que celle de Jésus-Christ, nulle action n'est sacrifice que celle de la croix, etc.

Or, est-il que nous pourrions avec quelques docteurs catholiques user de ces manières de parler, entendant ou qu'il y a un autre chef de l'Eglise que Jésus-Christ, un autre mérite, un autre sacrifice, etc., non quant au genre, mais quant à l'ordre seulement; ou bien qu'il y a une autre personne que Jésus-Christ qui est chef de l'Eglise, d'autres œuvres qui sont méritoires, autre action qui est sacrifice, etc. Auquel sens je dis quelquefois que l'eucharistie est autre sacrifice que celui de la croix, et les bonnes œuvres autres œuvres méritoires que celles de Jésus-Christ.

Mais d'autant que j'ai vu que les ministres par cet artifice d'impugner une façon de parler tâchaient de renverser des articles de la foi, j'ai voulu leur accorder qu'il ne faut pas dire simplement qu'il y a un autre chef, un autre mérite, un autre sacrifice, etc., afin de faire voir que soit qu'on leur accorde ou qu'on leur nie cette façon de parler, ils n'en peuvent tirer aucun avantage contre ce qui est de la foi.

SECTION IV.

MINISTRES.

Ni autre purgatoire de nos péchés que son sang.

RÉPONSE.

Si par ce mot de purgatoire vous entendez non le lieu auquel, mais seulement la cause par laquelle nos péchés sont purgés, nous sommes d'accord, puisqu'en ce sens nous enseignons qu'il n'y a point d'autre purgatoire que celui du sang de Jésus-Christ.

Nous disons bien avec saint Augustin, qu'il y a d'autres choses, comme *le baptême, la parole de vérité, le sacrifice de cœur contrit, les aumônes et la charité* (1), qui purgent et nettoient les hommes ; mais d'autant qu'ils ne purgent ni par leur propre force, ni par celle de quelque autre chose distincte du sang de Jésus-Christ, ains seulement par sa vertu, et ce par une façon toute différente, inférieure et subordonnée à celle par laquelle il nous nettoie primitivement, on ne peut dire qu'il y ait un autre purgatoire, d'autant que divers purgatoires requièrent, pour les raisons qui ont été représentées, divers genres de purgation qui ne se trouvent point en la justification de l'homme, n'y ayant rien qui nous puisse purger que la force et l'efficace du sang de Jésus-Christ. Le sang purge par soi-même comme unique et propre prix de nos péchés, desquels il efface l'obligation; et la parole de Dieu, la pénitence, la foi, la charité, et telles autres choses, nous purgent non par elles-mêmes, mais avec dépendance et par dérivation de la vertu du sang de Jésus-Christ, non comme prix de nos péchés, mais comme dispositions et instruments institués, afin que la force du sang de Jésus-Christ nous soit appliquée;

(1) Aug. lib. II. contr. Crescon. c. 12. Mundantur homines baptismo, mundantur et verbo veritatis, mundantur et sacrificio contriti cordis, mundantur et eleemosynis, mundantur et ipsa charitate.

qui montre bien que tous ces purgatifs sont de même genre, quoique de divers ordres, et que par conséquent il n'y a qu'un purgatoire.

Nous disons tous les jours les uns et les autres que les péchés sont remis par la seule miséricorde de Dieu : nul, toutefois, ne nie que ces péchés soient remis par le sang de Jésus-Christ, qui est l'effet de cette miséricorde, et l'instrument par lequel elle nous est appliquée : de même quand nous disons que nos péchés sont purgés par le seul sang de Jésus-Christ, cela n'empêche pas qu'ils le soient par la foi et par les sacrements qui sont les effets salutaires de ce sang, et instruments institués pour nous l'appliquer. Et si en cela nous faisions injure au sang de Jésus-Christ, vous ne pourriez vous garantir du même crime, attendu qu'ainsi que nous enseignons que les sacrements purgent en appliquant le prix du sang de Jésus-Christ, ainsi enseignez-vous que la foi vous purge en la même sorte ; ce qui fait que bien que nous ne soyons pas d'accord quant au nombre des moyens qui purgent par application, il n'y a point de différent entre nous quant à la substance de ce que nous soutenons en ce point, qui consiste à croire qu'il y a des moyens qui nous purgent par l'application du mérite et de la vertu du sang de Jésus-Christ ; et ne sert de rien de mettre en avant que vous n'enseignez pas comme nous faisons, que la foi concourt dispositivement à la justification, mais qu'elle y concourt seulement, en tant que comme une main reçoit ce qu'on lui donne, ainsi la foi appréhende-t-elle la justification produite tout entière par le sang de Jésus-Christ, d'autant qu'outre que vous avancez cela sans aucun légitime fondement, s'il y a quelque chose qui déroge au mérite du sang de Jésus-Christ, ce n'est pas seulement le concours dispositif des moyens qui l'applique, mais tout concours d'application, comme si c'était chose indigne de ce sang, que de lui seul il ne s'appliquât pas lui-même : donc le concours de votre foi préjudicierait à la vertu du sang de Jésus-Christ, aussi bien que le concours des sacrements, puisque vous enseignez que c'est un moyen sans lequel ce sang ne peut être appliqué.

Mais tant s'en faut que la doctrine de l'Eglise catholique fasse injure au mérite du sang de Jésus-Christ, qu'au contraire qu'ainsi que celui-là ferait injure à la miséricorde de Dieu, qui dirait que nos péchés sont tellement purgés par son moyen, qu'ils ne le sont en aucune façon par le sang de Jésus-Christ, que cette divine miséricorde a disposé comme son instrument qui nous en apporte le fruit : ainsi est-ce faire injure au sang de Jésus-Christ, de dire que nos péchés sont tellement purgés par icelui, qu'ils ne le sont en aucune façon par la foi et les sacrements que le Fils de Dieu a institués en son sang, comme des instruments et des dispositions propres pour nous l'appliquer. Les hommes font injure à leur Rédempteur quand ils changent les établissements faits par lui pour leur salut, sous quelque prétexte que ce puisse être de son honneur : et partant les catholiques demeurant déchargés (comme il paraît, par ce que nous avons dit) des crimes que tacitement vous nous imposiez de préjudicier au mérite du sang de Jésus-Christ, il se trouve que vous en êtes vous-mêmes coupables.

Vous direz volontiers que c'est ce en quoi consiste la question, savoir si Jésus-Christ a voulu que son sang fût appliqué par les moyens que nous disons. A quoi je réponds premièrement, que pour le moins demeure-t-il clair que de sa nature ce que nous enseignons en ce point n'est pas impossible comme injurieux à Jésus-Christ, qui est toutefois ce que vous prétendez, et dont tous les jours vous étourdissez les oreilles du peuple. Par après je ferai voir que quiconque croit l'Ecriture, et ajoute foi aux pères, doit croire aussi qu'il y a autre chose que le sang de Jésus-Christ qui purge, quoique ce soit par sa vertu et par son efficace, puisque l'Ecriture dit en divers endroits (1), en termes du tout formels, que nous sommes *purgés, purifiés, justifiés, nettoyés par la foi, par les œuvres et par les sacrements.* Et que les pères (2), suivant les saintes lettres, enseignent en cent lieux que *par le baptême, la pénitence, les larmes, les œuvres, le martyre, les péchés sont purgés, lavés, nettoyés, ôtés, rédimés, effacés, abolis, consommés, expiés* ; et en plusieurs autres, que *Dieu est apaisé par les œuvres, qu'il est rendu propice par les œuvres.* En un mot, comme dit S. Ambroise (3), que *nous avons plusieurs moyens par lesquels nous rédimons nos péchés,* et plusieurs remèdes par lesquels nous sommes nettoyés et purgés de nos péchés.

SECTION V.

MINISTRES.

Ni autre sacrifice propitiatoire pour nos péchés que sa mort et passion.

RÉPONSE.

Que nous n'enseignons point de sacrifice propitiatoire autre que celui de Jésus-Christ, la raison que nous avons déduite ci-dessus le justifie, ce terme *autre* signifiant une chose de divers genre quand il est pris absolument, ainsi que les ministres le prennent en ce lieu. Ce qui fait que le sacrifice de l'eucharistie ne peut être dit autre que celui de Jésus-Christ en croix ; parce que lui étant soumis, et tirant de lui sa vertu et sa force, il n'est pas de divers genre, mais seulement de divers ordre, comme de beaucoup inférieur,

(1) Act. III et XV; ad Rom. III ; ad Ephes. V; ad Tit. III ; I Petr. I ; I Jacob. II ; Proverb. XV et XVI.

(2) Cypr. de lapsis, et epist. 26 et 55 ; Tertull de pœnit, cap. 3 ; Orig. in Lev. cap. 15 ; Aug. in Enchir. et lib. 1, de symbol. cap. 6 ; Hieron. de obitu Fabiolæ ; Ambr. Ep. 82 et de Elia et jejunio c. 22.

(3) Lib. de Elia et jejunio, c. 20. Habemus plura subsidia quibus peccata nostra redimamus. Et alibi multis locis.

non à raison de l'hostie qui est la même, mais bien à raison de ses effets et de l'action visible par laquelle il est offert immédiatement. Cela se justifie davantage en ce que nous reconnaissons le sacrifice de l'eucharistie être un avec celui de la croix par triple identité. Et à raison de l'hostie offerte, qui est une en l'un et en l'autre, *c'est une hostie*, dit saint Ambroise (1), et Primasius (2), *et non plusieurs. Nous offrons toujours le même*, dit saint Chrysostome (3), *non maintenant un autre, mais toujours le même*. Et a raison du principal offrant, qui est Jésus-Christ, *maintenant Jésus-Christ est offert*, dit saint Ambroise (4), *comme homme qui souffre passion, et il s'offre lui-même comme prêtre, afin de pardonner nos péchés*. Et à raison de la manière de l'oblation qui est semblable, en tant qu'ainsi que Jésus-Christ est vraiment mort en la croix, que son sang y est réellement séparé de son corps : ainsi est-il mort en l'eucharistie quant à l'apparence, comme nous l'expliquerons au chapitre sixième ; ce qui donne lieu aux pères d'appeler le sacrifice de l'eucharistie (5) *passion de Jésus-Christ, passion répétée de Jésus-Christ* ; de dire qu'il *est tué en l'eucharistie*, que *quasi il y reçoit passion*, parce que sans y mourir et y recevoir passion en effet, il y meurt et y reçoit passion mystiquement. Et partant, à raison de cette triple identité, nous sommes bien fondés à dire avec saint Chrysostome (6), que *l'oblation de la croix et de l'eucharistie est une même oblation* ; et avec Théodoret (7), que *c'est chose claire que nous n'offrons pas un autre sacrifice* que celui de la croix.

Que la propitiation de l'oblation de l'eucharistie ne détruise pas celle du sacrifice de la croix, il paraît en ce qu'elle ne lui est point opposée, ains au contraire soumise, subordonnée et d'ordre beaucoup inférieur : le sacrifice de la croix étant propitiatoire par soi-même, comme propre satisfaction de nos offenses, et celui de l'eucharistie étant propitiatoire par la vertu du sacrifice de la croix, de la propitiation duquel il nous applique le fruit. L'oblation qui se fait en la messe n'est pas propitiatoire, comme si le sacrifice de la croix n'était pas suffisant pour seul apaiser Dieu et le rendre propice. Mais elle l'est par la force de la suffisance du sacrifice de la croix, dont la vertu est si grande qu'il en peut communiquer à d'autres ; et la volonté de celui qui est sacrifié telle, qu'en le pouvant, il le veut tout ensemble, établissant sa gloire, non à se réserver toute la propitiation des hommes au sacrifice de la croix, mais à en faire part au sacrifice que célèbrent les hommes comme ses ministres, en commémoration de sa passion. Comme celui qui a un fruitier excellent fait beaucoup plus, si donnant du fruit qu'il y a cueilli, il donne aussi un surgeon de sa racine qui puisse rapporter du fruit par sa force. De même Jésus-Christ fait-il davantage, donnant aux hommes non seulement le fruit de sa propitiation faite par le sacrifice de sa personne en la croix, mais en outre un autre sacrifice, comme un surgeon excellent qui puisse produire des fruits semblables à ceux que nous avons recueillis de l'arbre de la croix. Donc tant s'en faut que la propitiation du sacrifice de l'eucharistie fasse tort à la propitiation du sacrifice de la croix, qu'au contraire elle fait paraître sa perfection et son excellence : ce qui fait que vous êtes vraiment dignes de haine, pour les calomnies que faussement vous nous mettez sus, nous rendant odieux à ceux qui vous écoutent, comme si nous enseignions en ce point chose désavantageuse à Jésus-Christ.

Ce n'est pas tout, vous êtes encore en ce sujet dignes de haine pour une raison beaucoup plus odieuse que la précédente. Vous vous représentez haïs, pour soutenir qu'il n'y a point d'autre propitiation que celle de la mort et passion de Jésus-Christ ; et vous êtes en effet dignes d'horreur pour soutenir que le sang et la mort de Jésus-Christ n'est aucunement propitiatoire, que sa mort et son sang n'ont point apaisé Dieu envers le genre humain, qu'il a été besoin d'un plus excellent prix, et que ce prix a été les tourments d'un homme perdu et damné, que Jésus-Christ a soufferts en son âme. Doctrine infernale, non des hommes, mais des démons ; non du ciel, non de la terre, mais de l'enfer, auquel ceux qui la tiennent méritent à juste titre d'être condamnés s'ils ne l'effacent de leur cœur, et n'en font publier à leur langue une contraire. Je vous accuse, voyons si je dis vrai. *Ce n'était rien fait*, dit Calvin (1) [que vous reconnaissez pour grand et admirable prophète (2)], *si Jésus-Christ fût seulement mort d'une mort corporelle, mais ç'a été un autre plus grand et plus excellent prix d'avoir souffert en son âme les furieux tourments d'un homme perdu et damné. C'est en ce tourment*, dit Bèze (3), *que consiste le sommaire de notre paix et de notre réconciliation avec Dieu. Pour satisfaire au nom des pécheurs*, dit votre catéchisme (4), *il fallait qu'il sentît*

(1) Ambr. in Heb. X. Una est hostia, non multæ.
(2) In Heb. XVI.
(3) In Heb. IX. Eumdem semper offerimus, non nunc quidem alium, sed semper eumdem.
(4) Lib. I, de offic. c. 48. Nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat.
(5) Cypr. ep. 63. Ambros. lib. de offic. cap. 48. Alexander Papa ep. ad omnes orthodoxos. Isych. lib. II, in Levit. c. 8. Nyss. orat. 1 de ressurr. Chrys. hom. 24, in I Cor. Gregor. lib. IV. Dial. c. 58, et hom 37 in Evang.
(6) Homil 2. in II ad Tim. Oblatio eadem est.
(7) In cap. VIII, ad Hebr. Clarum est nos non aliud sacrificium offerre.

(1) Calv. 2. Instit. c. 16, § 10. Nihil actum erat si corporea tantum morte defunctus fuisset Christus, sed aliud majus et excellentius pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati et perditi hominis pertulerit.
(2) Danæus in Anti Bell. Beza, ep. 6.
(3) In Luc. XXII, 44 In hoc cruciatu posita est nostræ pacis et cum Deo reconciliationis summa.
(4) Diman. 10.

cette horrible détresse en sa conscience, comme s'il était délaissé de Dieu, et même comme si Dieu était courroucé contre lui, c'est-à-dire qu'il fallait qu'il fût damné, ainsi que vos paroles suivantes le montrent encore plus clairement, signifiant ses douleurs par le mot de *damnation*, et disant que *ce qui est perpétuel aux autres que Dieu punit en son ire, n'est que temporel en lui*. Ce qui fait voir que selon vous Jésus-Christ a souffert les peines des damnés, et ce pour satisfaire pour les hommes, comme si sa mort n'eût pas été suffisante.

Quelques-uns penseront peut-être qu'en ce point vous aurez recours à votre solution commune, qui consiste en la liberté que vous prenez de nier toute autorité comme bon vous semble, et de renoncer à vos maîtres en ce qu'il vous plaît. Mais voyant que Witakerus (1), l'un de vos auteurs modernes, au lieu de se servir de cette fuite, soutient Calvin en son blasphème, disant *qu'il a vraiment écrit qu'il n'y avait rien de fait si Jésus-Christ n'eût souffert que la mort corporelle* (2), je veux croire que vous l'imiterez ; et, prenant sa réponse pour la vôtre, je vous demande si tant de pointes d'épines, tant de coups de fouet, tant de crachats, tant de soufflets, tant d'irrisions, tant de clous, tant de ruisseaux de sang, si en un mot le grand nombre de toutes ces souffrances, suivies enfin d'une ignominieuse et cruelle mort du Fils unique de Dieu, n'eût profité d'aucune chose pour la rédemption et le salut des hommes? Qu'est-il dit plus clairement et plus souvent en l'Ecriture, sinon que *nous sommes rachetés par le sang et par la mort de Jésus-Christ?* En saint Matthieu, XXVI : *Ceci est mon sang, qui sera épandu pour plusieurs en la rémission des péchés*. Aux Hébreux, IX : *Jésus-Christ, pontife, par son propre sang est entré une fois ès lieux saints ayant trouvé l'éternelle rédemption*. Au même endroit : *Si le sang des taureaux sanctifie en nettoyant la chair, combien plus le sang de Jésus-Christ nettoyera-t-il notre conscience des œuvres mortes*. En l'Apocalypse, V : *Seigneur, tu nous as rachetés en ton sang*. Aux Ephés., VII, au premier chapitre des Coloss., en la première de saint Pierre, chapitre premier, en la première de saint Jean, chapitre premier, au premier chapitre de l'Apocalypse, il est dit que *nous sommes sanctifiés, lavés, nettoyés par le sang de Jésus-Christ*. En saint Matthieu (XXVI), saint Marc (XXII), saint Luc (XXII) et saint Paul (*Corinth.* XI), Jésus-Christ dit : *Ceci est mon corps, donné, livré, rompu pour vous*. Aux Hébreux, X : *Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ*. Et en un autre endroit : *Par une oblation, il a consommé en toute éternité les sanctifiés*. L'Ecriture dit *que nous sommes rachetés par le sang*, qu'il *est répandu en rémission de nos péchés*, qu'il *nettoye nos consciences des œuvres mortes*, que *par lui nous sommes nettoyés et lavés*, que *le corps de Jésus-Christ est livré et donné pour nous*, que *par lui nous sommes sanctifiés*. Vous dites le contraire, qu'*il n'y avait rien de fait si autre chose ne fût intervenue ;* que faut-il croire? les mystères de l'Ecriture ou vos blasphèmes, à la réfutation desquels je n'emploierai pas davantage de temps, puisqu'ils sont du genre de ceux dont saint Jérôme parle, lorsqu'il dit que *les découvrir c'est avoir vaincu, n'étant pas nécessaire de convaincre ce qui par sa confession est blasphème ?*

(1) Lib. viii, contra Dur. sect. 18.
(2) Calvinus verissime scripsit nihil actum fuisse, si mortem tantum corpoream Christus obiisset.

SECTION VI.

MINISTRES.

Ni autre mérite envers Dieu que l'obéissance qu'il a rendue pour nous à son Père.

RÉPONSE.

Pour bien entendre ce qui est controversé entre nous sur ce point, il faut savoir qu'il y a grande différence entre dire qu'il n'y a point d'autre mérite que celui de Jésus-Christ, et dire qu'il n'y a point d'autres œuvres méritoires que celles de Jésus-Christ; d'autant qu'en disant qu'il n'y a point d'autres œuvres méritoires que celles de Jésus-Christ, on exclut les œuvres des hommes de tout mérite : là où en disant qu'il n'y a point d'autre mérite que celui de Jésus-Christ, on entend, non pas que les œuvres des hommes ne soient pas méritoires, mais qu'elles ne peuvent mériter que par la force du mérite de Jésus-Christ. Etant clair par les raisons que nous avons déduites ci-dessus, en pareil cas, que diverses actions méritoires par subordination de l'une à l'autre n'établissent pas divers mérites. Votre religion n'est pas haïe pour le premier point, c'est-à-dire pour enseigner qu'il n'y a point d'autre mérite devant Dieu que l'obéissance de Jésus-Christ, puisque, comme j'ai dit, nous soutenons la même chose, mais bien pour le second, c'est-à-dire pour enseigner que cette obéissance ne donne aucune force à quoi que ce puisse être de mériter par elle, comme si c'était chose qui dérogeât à sa dignité et fît tort au mérite de Jésus-Christ, ce qui n'est pas.

Que nous tenions n'y avoir point d'autre mérite que l'obéissance de Jésus-Christ, c'est chose claire en ce que, comme nous avons montré par l'Ecriture, les pères et la raison, ce terme, *autre mérite*, emporte un mérite de divers genre sans subordination de l'un à l'autre, ce qui ne se trouve pas ici, vu que les œuvres des hommes ne méritent aucune chose que par la force de celles de Jésus-Christ; et par conséquent on peut dire, selon nous, parlant simplement et absolument, l'obéissance de Jésus-Christ être l'unique mérite du monde. Et en effet, les œuvres des justes étant, suivant la phrase (1) de l'Ecri-

(1) Isa. XXVI. Omnia opera nostra operatus es in nobis. I Corinth. X. Idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus. Matth. X. Non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris qui loquitur in vobis. II Corint. XIII. An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus? I Cor. XV. Non ego sed gra-

ture et des pères (1), dites œuvres de Dieu, du Saint-Esprit et de Jésus-Christ même, de telle sorte que l'Ecriture nie qu'elles soient nôtres pour les attribuer absolument à Dieu, nul ne pourra dire, avec apparence seulement, que le mérite de nos actions soit un autre mérite que celui de Jésus-Christ.

Que les œuvres méritoires des hommes ne dérogent point au mérite de Jésus-Christ, il paraît, en ce que, si cela était, nos oraisons et nos impétrations feraient injure à l'oraison et impétration de Jésus-Christ, y ayant même raison de part et d'autre. Il paraît encore en ce que Calvin (2), voyant que quelques-uns niaient le mérite de Jésus-Christ, parce qu'ils estimaient qu'il fût répugnant à sa grâce, dit qu'*on oppose mal à propos ces deux choses*, se fondant en cet axiôme, que *les choses subalternes n'ont point de répugnance entre elles*. Pour la même raison (3), il ne veut pas que l'intercession des fidèles déroge à celle de Jésus-Christ, parce, dit-il, qu'elle en dépend et qu'elle y est soumise; et partant, nos mérites ne dérogent et ne répugnent point à ceux de Jésus-Christ, puisqu'ils y sont subordonnés, ainsi que son mérite à sa grâce, nos oraisons et nos impétrations aux siennes. Il paraît davantage, en ce qu'ainsi que le mérite de Jésus-Christ ne diminue point la gloire de la miséricorde de Dieu envers nous, en tant qu'il ne signifie pas impuissance en cette miséricorde, comme si d'elle seule elle n'eût pu nous rendre ce que nous avons perdu; mais qu'au contraire ce mérite témoigne la force de la divine miséricorde, faisant voir qu'elle n'a pas seulement voulu nous remettre en grâce avec Dieu, mais en outre que Jésus-Christ ait mérité cette grâce pour nous, ce qui est beaucoup davantage, étant certain qu'un homme qui a perdu son bien est plus obligé à celui qui le rachète pour le lui rendre que s'il le lui rendait sans le racheter.

Ainsi, les mérites des hommes ne diminuent point la valeur de ceux de Jésus-Christ : ils ne signifient pas impuissance en eux, comme s'ils n'eussent pu d'eux-mêmes nous rendre ce oue nous avons perdu, étant clair que, puisqu'ils sont d'infinie valeur, le moindre peut seul tout mériter; mais au contraire, les mérites des hommes témoignent clairement la force de ceux de Jésus-Christ, en tant qu'ainsi que la miséricorde nous a donné les mérites de Jésus-Christ, de même les mérites de Jésus-Christ nous donnent-ils les nôtres, et font paraître sa bonté et sa gloire en ce que, non seulement il a voulu mériter seul ce que nous ne pouvons mériter, comme la rémission de la coulpe et la satisfaction de la peine éternelle, mais en outre a voulu que nous méritassions avec lui ce dont nos mérites sont capables, comme l'augmentation de grâce; ce qui ne déroge pas à l'honneur de Jésus-Christ, mais le relève, n'y ayant point de plus grande gloire que de rendre, sans y être obligé, quelqu'un participant de la gloire que nous pouvons nous réserver à nous seuls. Jésus-Christ fait la même chose en cela qu'en ce qu'il impètre pour nous, puisque non seulement il a voulu impétrer seul ce que nous n'étions point capables d'impétrer nous-mêmes, comme les premières inspirations au bien, mais en outre il a impétré que nous eussions la force de demander et impétrer quelque chose avec lui; ce qui est de plus grande grâce en ce que, non seulement nous donne-t-il l'effet de ses prières, mais en outre il nous rend participants de leur force, c'est-à-dire, non seulement nous rend-il capables de recevoir ce qu'il produit, mais en outre de produire avec lui et recevoir tout ensemble. Le même arrive en la production des choses naturelles, où Dieu, qui peut tout faire de lui seul, se contente de produire ainsi les choses à la production desquelles les causes secondes ne peuvent contribuer, comme la création du monde, des anges, des âmes raisonnables, et veut qu'elles contribuent à toutes autres qui n'excèdent point leur portée, pour faire connaître en cela l'excès de sa bonté, et s'acquérir plus d'honneur en les faisant participantes, non seulement des effets qui sortent de sa puissance, mais encore de la force de les produire avec lui, étant plus glorieux à Dieu de donner la force aux causes secondes de coopérer quelque chose avec lui, que de les laisser sans aucune action en ses productions, comme si elles en étaient du tout incapables. Au reste, la raison du mérite qui se trouve aux hommes, ne procédant pas de la substance de leurs œuvres, mais de la seule grâce qu'elles ont par le mérite de Jésus-Christ, comme saint Augustin remarque, disant que *les mérites des justes sont tels, parce qu'ils sont justes*, c'est-à-dire parce qu'ils procèdent de personnes justifiées et agréables à Dieu, par sa grâce qui est en eux.

Qui pensera que nos mérites, qui sont effets de la seule grâce de Jésus-Christ, diminuent la gloire de ses mérites? mais qui ne verra que les mérites des hommes redondent à la gloire de ceux de Jésus-Christ, ainsi que la splendeur des pierreries, la clarté des étoiles et de la lune, qui sont effets de la lumière du soleil, en augmentent la gloire au lieu de la diminuer ?

tia Dei mecum. Galat. II. Vivo ego : jam non ego, vivit vero in me Christus.

(1) August. in Psal. LXXXV. Christus orat in nobis ut caput nostrum. Petrus Chrysolog. Ser. 11. Deus in te jejunat, in te esurit. Bern. l. de amore Dei, c. 2. Tu teipsum amas in nobis.

(2) II. Inst cap. 17. § 1. Inscite opponitur Christi meritum misericordiæ Dei, regula enim vulgaris est, quæ subalterna sunt non pugnare.

(3) Calv. III. Inst. c. 20, § 27. Ac tametsi fideles ultro citroque preces pro fratribus apud Deum offerunt, hoc nihil unicæ Christi intercessioni derogare ostendimus, quia omnes simul ea subnixi tam se quam alios Deo commendant. Item § 19. Quanquam interim et suæ sanctis intercessiones relinquuntur, quibus alii aliorum salutem mutuo inter se Deo commendant, de quibus meminit Apostolus, sed tales quæ ab unica illa dependeant, tantum abest ut delibent ex ea quippiam. Nam ut a dilectionis affectu scaturiunt quo nos ultro citroque amplectimur ceu unius corporis membra, ita etiam ad capitis unitatem referuntur, etc.

Par là, il paraît suffisamment, que tant s'en faut que nos mérites fassent tort à ceux de Jésus-Christ, qu'au contraire ils lui tournent à gloire. Et en effet les opérations des membres étant opérations du chef, en tant qu'il leur commande et leur donne la force de les produire, pourquoi la dignité des œuvres des membres de Jésus-Christ, notre chef, lui tournera-t-elle à contumélie, et non à honneur? *Par chacune de nos actions*, dit saint Jérôme, *notre chef est couronné* (1). Nos bonnes œuvres étant dons de Dieu le Père, effets du Saint-Esprit, principal agent, fruits de la passion de Jésus-Christ, la fin pour laquelle il a souffert, l'acte des enfants de Dieu et de ceux qui sont participants de sa divine nature, étant enfin plutôt œuvres de Dieu que des hommes, comme l'Ecriture nous l'enseigne (2), qui estimera que la dignité de telles œuvres soit contumélieuse à Dieu? Mais qui n'estimera contumélieux à Dieu le Père, au Saint-Esprit, à Jésus-Christ, à ses souffrances, ceux qui comme vous impugnent le mérite des bonnes œuvres, puisqu'en l'impugnant ils impugnent vraiment la dignité des dons de Dieu, des opérations du Saint-Esprit, des fruits de la passion de Jésus-Christ, des effets de la grâce, enfin la dignité des œuvres qui sont plus de Dieu que des hommes? Qui n'estimera en cette considération votre religion digne de haine, même d'horreur, et la nôtre digne de louange pour faire le contraire? Et partant, il paraît que si votre doctrine est haïe à raison de ce qu'elle enseigne touchant le mérite, vous n'en pouvez tirer aucun avantage, comme vous prétendez : ains au contraire, puisqu'elle est haïe, non pas pour soutenir une chose avantageuse à Dieu, mais qui lui est préjudiciable. Ce qui ne se trouve pas seulement en ce point, mais en tous les autres de ce chapitre.

Elle est haïe véritablement pour soutenir chose préjudiciable à Dieu, non seulement parce que vous niez, comme j'ai montré ci-dessus, les œuvres des saints être méritoires, mais qui plus est (chose horrible) parce que vos premiers auteurs, desquels vous embrassez la doctrine comme venue de Dieu, nient que les œuvres de Jésus-Christ soient méritoires. *Je confesse*, dit Calvin, *que si quelqu'un voulait opposer Jésus-Christ simplement et nuement considéré en soi-même au jugement de Dieu, il n'y aurait point lieu de mérite, parce qu'on ne trouvera point en l'homme de dignité qui puisse mériter son Dieu* (3). Ce qui montre bien qu'à son compte vous n'estimez pas les œuvres de Jésus-Christ méritoires devant Dieu pour leur dignité, mais seulement par la faveur de Dieu qui les accepte pour telles.

(1) In cap. VI. Zachar. Salvator in singulis coronam accipit.
(2) Matt. XX; I Cor. XV; Galat. II.
(3) II. Instit. cap. 17, § 1. Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum, quia non reperiretur in homine dignitas quæ posset Deum promereri.

Après cela il ne me reste autre chose à faire en ce chapitre, qu'à supplier, comme je fais, le lecteur, de remarquer qu'encore que vous veuilliez qu'on croie que vous n'avez autre but en ces articles que l'honneur et la gloire de Dieu, c'est seulement votre prétexte, à l'ombre duquel votre fin est de vous chercher vous-mêmes, vous affranchissant en ce monde, et de toute la peine, et de toute la sujétion qui se peut trouver à bien faire.

Car pourquoi dites-vous l'Ecriture unique règle de votre salut, sinon pour vous affranchir de l'obéissance de l'Eglise et de la sujétion des traditions qui vous sont manifestement contraires, faisant en cela ce que remarque Tertullien des hérétiques de son temps, lorsqu'il dit qu'*ils ne veulent aucunement reconnaître ce par quoi ils sont convaincus* (*Tertullian. de præscr. c.* XVII), *Necessario nolunt agnoscere ea per quæ revincuntur.*

A quelle fin niez-vous que saint Pierre ait été chef de l'Eglise universelle sous Jésus-Christ, sinon pour n'être point soumis à l'autorité de ses successeurs, ainsi que des rebelles, pour ne subir pas l'autorité d'un vice-roi, nieraient qu'autre que le roi eût pouvoir sur eux?

Pourquoi ne voulez-vous pas qu'autre chose vous purge que le sang de Jésus-Christ, sinon pour vous garantir de toute peine, et n'être sujets à aucune satisfaction?

Quelle raison avez-vous de nier le mérite des œuvres, sinon pour flatter votre paresse, et n'être obligés de travailler pour mériter le paradis, étant en cela disciples d'Epicure, qui pour aimer son aise *nia*, comme remarque saint Augustin (1), *le cours des mérites?*

Pourquoi rejettez-vous la propitiation du sacrifice, si ce n'est pour, en bannissant toute autre propitiation que celle du sacrifice de la croix, ôter tout lieu d'estimer qu'il faille travailler pour rendre Dieu propice? Vous avez l'honneur de Dieu en la bouche, mais votre intérêt au cœur : deux moyens spécieux par lesquels vous attirez les âmes à votre créance, mais à leur perte, qui est ce que véritablement vous gagnerez et pour vous et pour les vôtres, qui ne peuvent mourir en vos erreurs sans périr tous ensemble pour jamais.

CHAPITRE IV.

SECTION PREMIÈRE.

MINISTRES.

Votre Majesté aussi reconnaîtrait que nous sommes haïs parce que nous voulons que le peuple connaisse lui-même la voie de salut, au lieu de s'en rapporter totalement à autrui par un scrupule affecté, et une ignorance volontaire, qu'on couvre du prétexte d'obéissance et de docilité : et que pour cet effet nous voulons que le peuple oye et lise les saintes Ecritures en langue entendue de tous, et que le service public se fasse au langage naturel de

(1) L. VIII. Confess. c. 16. Negavit tractus meritorum.

vos sujets, afin qu'ils soient instruits. Et que désormais Dieu ne soit plus suspect aux hommes, comme si sa parole était un livre dangereux, et dont le peuple se doive abstenir : car la France nous a cette obligation, que nous lui avons fait voir l'Ecriture sainte en langage français, laquelle était un livre inconnu, et que nous avons fait voir aux enfants le testament de leur Père qu'on leur tenait caché.

RÉPONSE.

Vous continuez l'artifice dont vous vous êtes servis en l'article précédent, en vous représentant chargés de haine pour certaines considérations qui, à votre avis, vous devraient faire aimer. Après vous être insinués au cœur des peuples par l'intérêt de Jésus-Christ, vous avez recours au leur propre pour les gagner et attirer plus facilement à vous : vous leur promettez des merveilles, et témoignez les obliger grandement : cependant vous ne faites autre chose que vous moquer d'eux, les tromper, les porter à leur perte, nous imposer, vous contredire manifestement, condamner en nous ce que vous pratiquez vous-mêmes, vous vanter d'une chose qui ne vous appartient pas, et affecter la nouveauté.

La raison, la doctrine des pères (1), et le commun consentement des vôtres vous obligeant à reconnaître que c'est principalement au sens, et non à la lettre que consiste l'Ecriture sainte (quoiqu'elle contienne tous les deux), il me sera aisé de faire voir à tout le monde que vous vous moquez véritablement du peuple, puisque, protestant de lui en laisser la pleine connaissance, vous ne lui donnez pas plus de liberté quant au sens, que l'Eglise catholique fait à ses enfants : ce qui paraît en ce que, bien qu'il soit permis à tous les vôtres de lire l'Ecriture, il n'est permis à aucun d'eux de l'expliquer en autre sens que celui de Calvin ou le vôtre, comme plusieurs exemples le justifient, et particulièrement celui de l'institution de l'Eucharistie, où nul ne peut expliquer ces mots, *ceci est mon corps*, que par figure.

Ainsi vous faites comme ceux qui, promettant un grand trésor, ne donnent autre chose que la vue du coffre où il est contenu : encore ne faites-vous pas tant, car doutant de la translation de l'Ecriture, et (2) confessant clairement qu'il n'y en a point d'authentique, c'est-à-dire, suffisante pour faire foi, le peuple a non seulement sujet de se défier du sens que vous donnez à l'Ecriture, mais en outre de la lettre de la version que vous lui mettez entre les mains, et conséquemment de son salut : étant clair qu'il n'en peut avoir d'assurance plus grande que celle qu'il a du moyen que vous lui donnez pour y parvenir. Celui qui promet aux enfants du fruit à manger, et leur donne seulement des amandes qu'ils ne peuvent casser, se moque d'eux, et s'en moque doublement lorsque les amandes ne sont pas vraies amandes, mais contrefaites seulement : ainsi vous vous moquez en deux façons de ceux qui vous croient en une matière importante, puisque la lettre de l'Ecriture que vous leur donnez n'est pas une écriture authentique, et que vous ne leur permettez pas d'en tirer d'eux-mêmes le vrai et naturel sens qu'ils estiment y être contenu : vous vous en moquez véritablement, et le trompez tout ensemble.

Vous le trompez, parce que sous le nom de la parole de Dieu, vous lui donnez la parole des hommes, puisque vous lui donnez l'Ecriture altérée par l'invention des hommes, interprétée à contre-sens, comme j'ai montré ci-dessus, et que, comme remarque saint Jérôme, *l'Evangile de Jésus-Christ est fait par une mauvaise interprétation l'Evangile des hommes, et qui pis est, l'Evangile du diable* (1), d'autant, ajouterai-je, qu'il est employé à établir le mensonge et l'erreur dont il est le père : ce qui se peut dire plus particulièrement du vôtre que d'aucun autre, puisqu'en certains passages vous gardez le sens que Luther a reçu du diable en forme visible. Vous trompez le peuple, lui persuadant qu'entre tous les moyens externes qui peuvent servir à notre salut, la lecture de la Bible est le seul auquel il peut trouver de la certitude ; ce qui est faux, puisqu'autrement les aveugles qui ne peuvent lire, les simples et les ignorants qui n'ont point de lettres ne pourraient avoir la foi. Ceux qui étaient chrétiens devant que l'Evangile fût écrit, ceux qui du temps de saint Irénée (2) croyaient, comme il témoigne, en Jésus-Christ, *sans papier et sans encre*, ne l'eussent pu avoir. Ceux encore qui n'entendent pas les langues hébraïque et grecque, en seraient incapables, puisque nulle version n'est authentique selon vous, et qu'on ne la peut acquérir que par un moyen infaillible. Que si vous dites que telles gens la peuvent avoir par la bouche de leurs pasteurs, qui leur annoncent fidèlement la parole de Dieu, il s'ensuit que l'Ecriture n'est donc pas seul moyen extérieur pour acquérir la foi, puisque vous y ajoutez ce second, qui ne peut être suffisant pour quelques-uns qu'il ne le soit pour tous les autres. Et en effet, quelle raison d'attacher tellement la parole de Dieu au papier, au caractère, et à la lettre, qu'elle ne puisse être moyen de salut qu'en

(1) La parole n'est parole qu'en tant qu'elle signifie et exprime les conceptions de celui qui parle : et partant, l'Ecriture, à proprement parler, n'est parole de Dieu qu'à raison du sens qui nous fait connaître les conceptions de Dieu. Hieron. Basil. et alii patres passim. Witak. ad rationem. 2. Campioni. Ipsa vis et res et quodammodo anima sacrarum Litterarum in sententia consistit. Recte Hieronym. Non in legendo, sed in intelligendo Scripturæ consistunt. Et alibi, Non in verbis Scripturarum est Evangelium, sed in sensu.

(2) Witak. contr. 1. q. 2. c. 7. Nullam nos editionem nisi hebraicam in Vetere, et græcam in Novo Testamento authenticam facimus.

(1) In 1. Gal. Interpretatione perversa de Evangelio Christi, hominis fit Evangelium, aut quod pejus est, diaboli. Luther. lib. de Missa privata.

(2) L. III, c. 4.

tant qu'elle est contenue sous ces signes? Ont-ils quelque force de leur nature? S'ils n'en ont point, pourquoi la parole de Dieu au cœur et en la bouche de l'Église et de ses pasteurs, n'est-elle pas un moyen assuré de notre salut? Vous trompez les peuples, non seulement en ce que vous leur dites que la lecture de l'Ecriture est l'unique moyen du salut : mais de plus, en leur enseignant qu'elle en est suffisant moyen, et que nul n'en doit rechercher d'autre, ce qui paraîtra faux pour deux raisons : premièrement, parce que l'Ecriture veut que la foi vienne de l'ouïe, et qu'elle en dépende si absolument, que sans elle on ne la puisse avoir. *Comment*, dit saint Paul, *croiront-ils sans ouïr? comment oyront-ils sans prédicateur? Donc la foi est de l'ouïe* (1). Ce qui fait voir que la seule lecture n'est pas un suffisant moyen de foi, s'ensuivant de ce que dit saint Paul, que nul ne peut être assuré ni de la lettre, ni du sens de l'Ecriture, s'il ne sait par l'Eglise comme elle doit être entendue.

Secondement, parce que, si ce moyen est suffisant à tout le monde, les pères de l'Eglise, les luthériens, les anabaptistes et autres qui s'en sont servis soigneusement, n'auraient point erré dans les points fondamentaux de la foi, comme vous leur reprochez par vos écrits. Que si vous dites que la seule lecture est seulement suffisante en genre de moyen externe, mais qu'en outre il est requis une intérieure illustration du Saint-Esprit, qui n'est pas en ceux qui errent : je demande un texte de l'Ecriture qui dise que Calvin et ses sectateurs aient eu cette illustration interne plutôt que les autres; si vous n'en avez point, je demande pourquoi vous le croyez sans l'Ecriture; je demande en outre par quel signe interne ou externe vous êtes assurés d'avoir cette illustration du Saint-Esprit en l'intelligence de ces paroles : *Ceci est mon corps*, plutôt que les catholiques ou les luthériens? ou si, la lecture n'étant pas suffisante sans cette interne illustration du Saint-Esprit, vous ne pouvez prouver que vous êtes certains de cette illustration; je vous somme de reconnaître que vous n'avez aucune certitude du sens de l'Ecriture, ni par conséquent de votre foi.

Au reste, pourquoi l'eunuque, qui a le Saint-Esprit et lit diligemment le lieu d'Isaïe où la passion de Jésus-Christ est clairement prédite, interrogé par Philippe, l'un des diacres, s'il entendait ce qu'il lisait, répond-il : *Comment le puis-je faire, si quelqu'un ne me le montre* (2)? Si, pour entendre l'Ecriture, il se faut reposer en l'intérieure illustration du Saint-Esprit, vous ne pourrez pas dire, comme vous faites quelquefois, que vous n'estimez pas qu'un chacun entende toute l'Ecriture, mais seulement ce qui est

(1) Rom. X, 14. Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Ergo fides ex auditu.

(2) Act. VIII. Et quomodo possum si non aliquis ostenderit mihi?

nécessaire à salut (1), puisque le point que l'eunuque avoue n'entendre pas, est touchant la passion de Jésus-Christ, qui est le fondement du salut des hommes. Vous ne direz pas aussi que l'eunuque était ignorant, puisque les simples doivent entendre ce qui est nécessaire à leur salut, comme les doctes. Et que d'ailleurs il ne peut être mis au nombre des ignorants, saint Jérôme le représentant si studieux et si grand amateur de la loi (2), qu'il dit ne l'être pas davantage.

L'Ecriture n'est pas facile à tout le monde, elle le témoigne elle-même, et les pères nous l'apprennent. Elle le témoigne, saint Pierre disant qu'aux épîtres de saint Paul (3) *il y a des choses difficiles, que les indoctes dépravent à leur perte, ainsi que les autres Ecritures.* Les pères nous l'apprennent. *Les Ecritures de la loi*, dit saint Augustin, *sont-elles très-claires* (4)? Et quelqu'un lui disant qu'en lisant l'Ecriture, de soi-même il l'avait entendue, il répond : *Est-il ainsi? Tu n'oserais lire Terentianus Maurus sans maître, une infinité d'auteurs sont requis pour entendre chaque poète, et tu entreprends la lecture des livres saints sans guide, et oses sans précepteur en dire ton jugement?* Saint Jérôme, pour la même raison, trouve très-mauvais (5) *qu'une vieille babillarde, un vieux radoteur, un sophiste parleur, tous s'avancent de prendre l'Ecriture, la déchirent, l'enseignent premier que de l'apprendre.* Et saint Vincent de Leirins dit (6) que, pour éviter l'hérésie et s'affermir en la vraie foi, il est besoin de joindre à l'Ecriture la tradition de l'Eglise, *parce que la profondeur de l'Ecriture fait qu'elle n'est pas prise de tous en une même façon.* Donc il demeure constant que la seule Ecriture, sans l'explication de l'Eglise, ne donne qu'une partie de la règle de la foi, et que vous, qui promettez à chacun la connaissance de son salut par soi-même, lui promettez, pour parler avec l'Apôtre, *une science de*

(1) Witak. de perspicuit. script. c. 1 : Nostrum axioma est omnia quæ sunt ad salutem necessaria apertis verbis in Scripturis proponi.

(2) Hieron. ep. 103. Ego nec sanctior sum hoc eunucho, nec studiosior : et tantus amator legis divinæque scientiæ, cum librum teneret, ignorabat eum quem in libro nesciens venerabatur.

(3) 2. Petr. III. In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant, sicut et cæteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem.

(4) August. De util. cred. c. 6. An istæ Scripturæ legis planissimæ sunt, in quas isti qua si vulgo expositas impetum faciunt? Et cap. 7. Terentianum Maurum sine magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus, et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intelligi : tu in eos libros qui sancti divinarumque rerumque pleni sunt sine duce irruis, et de his sine præceptore audes ferre sententiam.

(5) Hieron. Epist. 103. ad Paulin. Hanc (Scripturam) garrula anus, hanc delirus senex, hanc universi præsumunt, lacerant, docent antequam discant.

(6) Cap. 1 et 2. Duplici modo munire fidem suam, Domino adjuvante : deberet primum scilicet divinæ legis auctoritate, tum deinde Ecclesiæ catholicæ traditione : quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sui altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt.

faux nom (I *Tim.* VI), et le portez à savoir plus qu'il ne doit, au lieu de le tenir dans les termes d'une sobre connaissance, lui apprenant avec saint Augustin que *la simplicité de croire, et non la vivacité d'entendre, rend le peuple très-assuré* (1). Vous dites ce que bon vous semble, mais vous ne prouvez que ce qu'il vous plaît : aussi votre but n'est-il autre que de vous moquer du peuple, comme je vous ai dit, le tromper, et le porter à sa perte, comme vous faites évidemment.

Si celui qui, trouvant un aveugle en un mauvais chemin plein de précipices, lui ôte son bâton et sa conduite sans lui en donner d'autre, montre ouvertement le dessein qu'il a de le perdre : il n'y a personne qui ne reconnaisse que vous trompez le peuple et le portez à sa perte, puisqu'en le privant de sa guide ordinaire, qui est l'Eglise, vous ne lui en donnez pas d'autre. Il paraît que vous ne lui en donnez pas de suffisante, en ce que les aveugles, les simples et ignorants, ne se peuvent aucunement servir de l'Ecriture pour se conduire eux-mêmes, et que vos versions n'étant pas authentiques, comme vous le confessez, l'Ecriture dont vous vous servez ne peut pas, même aux doctes, être un suffisant moyen pour parvenir à leur salut.

Que l'Eglise soit la vraie guide, si saint Augustin (2), que vous reconnaissez fidèle témoin de l'antiquité, en est cru, c'est chose claire (3) : *C'est une discipline très-bien ordonnée*, dit cette grande lumière, *que les ignorants s'appuient en l'autorité de l'Eglise. Il n'y a rien si expédient à une âme que d'obéir* (4), ajoute-t-il en un autre endroit. *Je ne croirais pas en l'Evangile* (5), dit-il encore en un autre lieu, *si l'autorité de l'Eglise catholique ne me portait à ce faire.* Et par après : *Cette autorité infirmée, je ne pourrais plus croire à l'Evangile.* Ce qui montre bien qu'il parle de lui-même comme catholique, et non comme manichéen. Ces paroles font clairement paraître que l'Eglise est la vraie guide des fidèles. Et en effet, nul ne pourra le révoquer en doute, s'il considère que le Saint-Esprit l'a déclarée colonne et firmament de vérité, que les pères (6) la reconnaissent infaillible, et que les vôtres (7) l'avouent telle dans les points nécessaires à salut. Qui dira maintenant qu'il ne faille pas ouïr et suivre ce qu'enseigne une mère pleine d'amour pour ses enfants, et laquelle, en ce qui concerne leur salut, ne peut avoir que la vérité en sa bouche? Il faut ouïr l'Eglise, je le ferai bientôt avouer à vos propres auteurs. Cependant voyons si vous ne nous imposez pas, comme j'ai dit.

Vous nous imposez ouvertement, faisant croire aux vôtres que nous défendons l'Ecriture à tout le monde comme un livre dangereux. Il est vrai que nous ne sommes pas de ceux desquels Tertullien dit (1) : *Ils sont tous bouffis d'orgueil, ils promettent tous la science; les femmes même hérétiques osent enseigner et disputer.* Nous ne sommes pas de ceux desquels saint Augustin dit (2) qu'*ils n'aiment rien tant que de promettre la science, et se moquer de la foi des choses vraies qu'on ordonnait aux enfants de croire, comme si ce n'eût été qu'ignorance.* Nous ne sommes pas comme Pelagius, qui veut que les femmes lisent l'Ecriture, ainsi que remarque saint Jérôme (3), et l'en condamne. Nous ne sommes pas comme vous, qui estimez les saintes lettres de si facile intelligence, que vous ne faites aucune difficulté d'en commander la lecture à tout le monde. Bref, nous ne voulons pas comme vous, que les idiots, les ignorants et les femmes soient docteurs et prophètes à eux-mêmes. Mais aussi ne peut-on dire que nous défendons l'Ecriture comme un livre dangereux : nous savons trop bien le respect que nous devons à l'Esprit qui l'a dictée, et reconnaissons trop le bonheur et la vérité qu'elle nous propose. Nous disons bien, à la vérité, que l'Ecriture, telle que vous la proposez, altérée, ou bien prise selon la lettre, sans lui donner le vrai sens, dont la connaissance dépend de la déclaration de l'Eglise, est dangereuse à ceux qui, par ignorance, vanité ou malice, en voudraient témérairement user.

Et en cela nous ne faisons rien que ce à quoi l'Ecriture, les pères et les vôtres mêmes nous portent : l'Ecriture, puisqu'elle dit en termes exprès (4) que *la lettre tue*, et que *les indoctes la corrompent à leur perte*; les pè-

(1) Contra Epistolam fundam. cap. 4. Ceteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.

(2) Luther. in Defensio. verbo, cœnæ. Meo sane judicio post apostolos Ecclesia non habuit meliorem Augustino. Calvin. III. Inst. cap. 3. § 10. Ex Augustino sumant lectores, si quid de sensu antiquitatis certi haberi volunt.

(3) August. Epist. 16. ait rectissimam disciplinam esse, ut imperiti nitantur auctoritate Ecclesiæ.

(4) Conc. 2. in ps. LXX. Nihil tam expedit animæ quam obedire.

(5) Contra Epist. fundam. c. 5. Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas.... qua infirmata jam nec Evangelio credere potero.

(6) Aug. Contra epist. fundam. c. 5. epist. 118. l. De utilitate cred. c. 15 et 16, et alibi passim. Iren. l. III c. 3 et 4. Hieron. Contra Lucifer.

(7) Calv. IV Inst. c. 1, § 10. Neque enim parvi momenti est, quod vocatur columna et firmamentum veritatis et domus Dei, quib. verbis significat Paulus, ne intercidat veritas Dei in mundo Ecclesiam esse fidam ejus custodem. Et c. 2, § 1. Vera Ecclesia columna est ac firmamentum veritatis. Witak. contr. 2. q. 4. c. 1. Nos dicimus eam quæ est Christi Ecclesia, in absolute necessariis non posse errare. Id. contra 1. quæst. 3, c. 5 et 7. Fateor et nos et hæreticos cogi et convinci posse auctoritate Ecclesiæ, nec alio argumento externo validius ac fortius premi hæreticos.

(1) Præscript. c. 41. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur; ipsæ mulieres hæreticæ audent docere, contendere, etc.

(2) Tract. 47. In Joan. Nihil sic amant isti, ac scientiam promittere et fidem rerum verarum, quas parvuli credere præcipiuntur, velut imperitiam deridere.

(3) Hieronym. Dial. 1. contr. Pelag.

(4) II Corint. III. Littera occidit. II Petr. III. Quæ indocti et instabiles depravant ad suam ipsorum perditionem.

res. Tertullien disant (1) qu'*il ne pourrait y avoir aucunes hérésies, si les Ecritures ne pouvaient être mal entendues;* et saint Hilaire montrant par plusieurs exemples qu'elles ont pris naissance des Ecritures mal interprétées; les vôtres, Luther reconnaissant que l'Ecriture est le livre des hérétiques.

Si une mère est louable pour arracher le couteau des mains de son enfant, qui trop jeune s'en pourrait blesser, et le donner à un plus grand afin qu'il s'en serve : au lieu de nous blâmer, vous nous devez louer, puisque nous défendons l'Ecriture en langue vulgaire à quelques-uns qui en pourraient abuser, et la permettons à ceux qui en peuvent tirer du profit.

Que nous la leur permettions, il paraît par la propre confession des vôtres (2), qui reconnaissent qu'*en cela nous faisons exception des personnes, du temps et des lieux*, et que la question qui est entre vous et nous ne consiste pas à savoir si quelques-uns la peuvent lire ou non : mais bien à *savoir si on permettra indifféremment à tous de la lire ou non, ce que nous affirmons, et eux nient qu'il doive être fait.*

L'exception que nous faisons des personnes consiste en ce que nous accordons la lecture des saintes lettres seulement à ceux qui ont assez de capacité pour en pouvoir tirer du profit, et non à ceux qui s'en serviraient à leur dommage.

L'exception des lieux et des temps est, en ce qu'on la permet aisément en temps d'hérésie, et aux lieux qui en sont affligés, en Allemagne, en France, en Angleterre, en Ecosse et en Pologne, où il est loisible aux catholiques de lire librement les Ecritures, quoiqu'aux lieux où l'erreur n'a point pris de pied, ils n'aient pas cette licence.

On le permet facilement aux uns, et parce qu'étant à toute heure et à tous moments combattus par l'Ecriture, il est raisonnable que l'usage leur en soit permis, pour se défendre par les mêmes armes par lesquelles ils sont combattus : l'Ecriture bien entendue guérissant les plaies faites par sa mauvaise intelligence, ainsi que le scorpion guérit ses piqûres; et parce que, puisqu'ils se garantissent des persuasions et des mauvais exemples de l'erreur, qu'ils se tiennent fermes en leur foi, il est à croire qu'ils n'abuseront pas de cette lecture, vu principalement que, les questions de la foi étant agitées, ils entendent souvent expliquer aux prédications les passages dont on abuse contre la vérité.

On ne le permet pas si aisément aux lieux où cette nécessité n'a point de lieu, parce que les peuples étant moins instruits par les prédicateurs du sens de l'Ecriture sur les points controversés, ils s'y pourraient plutôt méprendre.

Et en cela l'Eglise imite Jésus-Christ, qui révélait à ses apôtres les mystères et les secrets, autant qu'il jugeait leur être nécessaire. *Comme maître*, dit S. Augustin (1), *il enseignait quelque chose, non pas tout; comme maître il savait enseigner ce qui pouvait profiter, et n'enseigner pas ce qui pouvait nuire.* De même l'Eglise permet quelque chose, mais non pas tout : elle donne à tous le sens de l'Ecriture qui profite, et défend à quelques-uns la lettre qui leur pourrait nuire. Et en cela elle suit encore l'exemple de la bonne mère, qui casse la noix à ses enfants, pour leur donner le dedans, ou les nourrit de son lait, tant qu'ils aient l'estomac capable de digérer des viandes plus solides. Mais vous, au lieu d'imiter ces bons exemples, vous prenez le chemin des pharisiens, qui, comme remarque Isidore le pélusien, quoiqu'ils ne se souciassent pas d'accomplir la loi de Moïse, en faisaient néanmoins parade, et voulaient que chacun en eût le livre dans les mains. Vous faites comme l'impudique, qui parle d'autant plus de la chasteté, que moins elle la pratique. Vous suivez la trace du serpent, qui jette Eve du paradis, en lui persuadant que tant s'en faut que pour manger du fruit de l'arbre défendu elle doive mourir, comme il est dit qu'au contraire elle sera semblable à Dieu, connaissant le bien et le mal (2) : puisque vous représentez aux peuples, que tant s'en faut qu'ils puissent tomber en hérésie par la lecture des saintes lettres, comme leur dit l'Eglise, au contraire ils deviendront théologiens, connaîtront le vrai et le faux en l'Ecriture, et d'eux-mêmes y trouveront leur salut, ce qui en précipite beaucoup en l'erreur. C'est en cela que consiste l'obligation que vous a le peuple, qui véritablement vous est redevable, si l'enfant l'est à une mère qui, négligente ou malicieuse, lui laisse un couteau dont il se tue.

Voyons si vous ne vous contredites pas. Vos contradictions sont manifestes, puisqu'après avoir donné permission à toute sorte de personnes de lire la Bible, et témoigné qu'elle est de facile intelligence, même aux simples, qu'ils y peuvent reconnaître clairement leur salut sans autre assistance que celle que l'esprit de Dieu leur départ intérieurement, vous enseignez néanmoins en d'autres lieux que l'Ecriture est difficile, que les peuples doivent consulter les plus savants, se rapporter à leurs pasteurs, n'étant pas capables d'eux-mêmes de se servir des saintes Lettres. *La superbe, le mépris ou l'envie*, dit Calvin (3), *pous-*

(1) Lib. de resurrect. car. cap. 40. Hæreses esse non possent, si non et perperam Scripturæ intelligi possent. Hilarius, l. II. de Trinit. Vigilius martyr. lib. II. contra Eutych.

(2) Witak Controv. 1. q. 2. c. 13. Papistæ hac in re certam exceptionem rationemque temporum, locorum et personarum haberi volunt. Item, Status quæstionis hujusmodi est, utrum vernaculæ versiones Scripturarum sint omnibus promiscue proponendæ, permittendæ vel non : illi negant, nos affirmamus.

(1) Concio. 1. in ps XXXVI. Non solum sicut magister aliquid docuit, sed sicut magister aliquid non totum : tanquam magister enim sciebat et docere quod proderat, et non docere quod oberat.

(2) Genèse III.

(3) VI. Instit. c. 1, § 5. Multos impellit superbia

vent quelques-uns à se persuader qu'ils peuvent assez profiter en lisant privément les Ecritures. Et par après (1) : *Il nous faut tenir ce que nous avons cité de S. Paul, que l'Eglise ne s'édifie point autrement que par la prédication externe. Il y a,* dit-il en un autre lieu (2), *une docte ignorance. Nous ne disons pas,* dit Witakerus (3), *que l'Ecriture soit si claire d'elle-même, que sans interpretation elle soit suffisante de vider toutes les controverses de la foi. Pour ce que les ignorants,* dit le même auteur (4), *ne peuvent se servir de ces moyens,* (moyens qu'il a prescrits auparavant), *ils doivent avoir recours aux plus instruits.* Enseigner telle chose, n'est-ce pas s'accorder avec nous et se contredire soi-même ? N'est-ce pas condamner en nous ce que vous pratiquez vous-mêmes ? Vous est-il permis d'enseigner que l'Eglise et ses pasteurs doivent être nécessairement ouis ; que l'Eglise ne s'édifie que par la prédication, si vous nous estimez dignes de blâme pour soutenir la même chose ? Pourquoi est-ce que (5) vous prêchez, si on ne doit point croire à l'Eglise et à ses pasteurs ? Pourquoi nous imputez-vous d'affecter une ignorance volontaire sous prétexte d'obéissance, puisque nous n'enseignons autre chose en ce point, que ce que l'Ecriture nous enseigne, les pères nous apprennent, et que les vôtres reconnaissent ? Vous nous blâmez toujours, même de ce dont nous sommes louables selon vos principes : et si les crimes dont vous nous chargez sont crimes en effet, ils se trouvent en vous, et non en nous.

Vous dites que nous rendons Dieu suspect aux hommes ; il paraît que nous sommes innocents de cette accusation, et que vous en êtes coupables. Car par quelle voie peut-on rendre Dieu plus suspect aux hommes qu'en le représentant, comme font vos auteurs, Luther (6), Calvin (7), et tous les autres, avoir deux volontés du tout contraires : l'une revélée en l'Ecriture, par laquelle il veut le salut de l'homme, non son péché et sa damnation ; l'autre occulte, par laquelle il veut le péché et la damnation de l'homme, voire même l'y nécessite et l'y force. Tels blasphèmes ne rendent-ils pas Dieu suspect aux hommes ? Nul ne le peut nier : ils le rendent véritablement tel, et votre créance qui les enseigne, abominable devant lui. Elle l'est, et vous devez être suspects aux hommes, non seulement à cette occasion, mais parce qu'à tous propos ils entendent sortir de votre bouche ce dont ils vérifient le contraire, et que souvent vous vous vantez de ce qui ne vous appartient pas.

Et en effet, à quel propos vous prévalez-vous d'avoir été les premiers qui avez donné à la France l'Ecriture en langue vulgaire, puisque vous reconnaissez vous-mêmes en la préface de la bible imprimée à Genève, l'an 1588, qu'elle avait été traduite dès le temps de Charles V, comme nos annales le témoignent ? A quel propos, dis-je, voulez-vous rendre la France votre redevable, comme si vous lui aviez fait voir le testament de son père qui lui était caché auparavant, puisque tant s'en faut que vous ayez cette gloire, qu'au contraire vous méritez le blâme de le lui avoir arraché des mains, lui ôtant le corps et le sang de Jésus-Christ, qu'il appelle (1) lui-même son testament ? Est-ce donner un testament que d'en donner la figure et l'ombre ? Est-ce donner un testament que de le donner corrompu ? que de le donner sans qu'on le puisse entendre ? C'est ainsi que vous donnez l'Eucharistie au peuple : c'est ainsi que vous lui mettez l'Ecriture en main, et que vous procurez son avantage en ce qui la concerne. Voyons maintenant quel bien peut revenir au peuple de ce que vous voulez que le service public se fasse en français.

SECTION II.

MINISTRES.

Que le service public se fasse en langue vulgaire.

RÉPONSE.

En ce point, comme en beaucoup d'autres, vous vous montrez amateurs et auteur de nouveautés : étant chose toute claire que depuis que l'Eglise latine a été fondée par les apôtres,

vel fastidium, vel æmulatio, ut sibi persuadeant privatim legendo et meditando se posse satis proficere.

(1) Item. Nobis quod ex Paulo citavimus tenendum est, Ecclesiam non aliter ædificari, quam externa prædicatione.

(2) Calvin. l. 1. Instit. c. 14. Nostri officii est libenter ignorare quæ non conducunt. Et III. Inst. c. 21 § 2. Neque vero nos pudeat aliquid in ea re nescire ubi est aliqua docta ignorantia.

(3) Contr. 1. q. 4. c 1. Non dicimus quod Scriptura per se ita aperta sit, ut sine interpretatione sufficiat ex se ad omnes controversias fidei dirimendas.

(4) Ibid. q. 5. cap. 9. Imperiti quia non possunt uti recte his mediis debent illi alios peritiores adire.

(5) Capito ad Farellum in ep. Calv. ep. 6. Frænum prorsus excussit multitudo, quæ assueta est et educata propemodum ad licentiam. Nam clamant, teneo satis Evangelii, ipse scio legere, quorsum mihi tua opera ? Prædica volentibus audire, etc.

(6) Luther. de Serv. arbitr. Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis prædicata, revelata, oblata, culta, et aliter de Deo non prædicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Item, non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.

(7) Calv. de Prædestin. Voluntas illi (Deo) alia tribuitur quam quæ ab ipso in lege patefacta est. — Beza de ætern. Dei prædestinat. Dicimus quamdam Dei esse voluntatem nobis patefactam, quamdam vero occultam. Sic Aphorism. 14. et 20. Martyr. in epist. ad Roman. cap. 1. Quod enim attinet ad peccatum, fatemur Deum illud nolle, si ejus voluntatem spectemus, quæ nobis legibus divinis et sacris litteris est declarata : sed quod omnino et absolute peccatum non velit, minime concedemus. Calv. 3. Inst. cap. 23. § 9. Excusabiles peccando haberi volunt reprobi, quia evadere nequeunt peccandi necessitatem, præsertim cum ex Dei ordinatione injiciatur ejusmodi necessitas : nos vero inde negamus excusari, quandoquidem Dei ordinationi sua constat æquitas. Paræus lib. 2. de Amiss. grat. : Necessario quidem, sed tamen voluntarie, et justissimo judicio Dei peccat creatura. Zuingl. lib. de provid. cap. 6. At, inquies, coactus est (latro) ad peccandum : permitto, inquam, coactum esse.

(1) Luc XXII. Hic calix novum est testamentum in meo sanguine.

a toujours tenu cette langue en ses liturgies, même depuis que l'invasion des Goths en a ôté l'usage au peuple. L'ayant ainsi conservée, lorsqu'elle n'a plus été sa langue naturelle, quelle raison y a t-il de la changer maintenant? L'Eglise est trop ancienne, et vous trop nouveaux pour lui apprendre à parler un nouveau langage. Il est bien raisonnable que comme la créance de l'Eglise est une parmi tant de sortes de nations, ainsi les prières publiques se fassent en une langue qui soit commune à tous.

Pourquoi (1) les Juifs ayant corrompu leur langue naturelle par la longueur de la captivité babylonique et par communication qu'ils eurent avec diverses nations, et parlant communément le syriaque, ne laissèrent-ils pas de continuer leur office en langue hébraïque? Si c'eût été chose mauvaise, Jésus-Christ les en eût repris, et ç'a été approuver ce qu'ils ont fait et ce que nous faisons, que de ne les en pas reprendre.

Les Juifs, les Grecs et les Abyssins font maintenant leur service en langue non vulgaire. Les Nestoriens en langue chaldaïque, quoiqu'ils parlent la langue des diverses nations où ils se trouvent. Vous dites qu'il faut que tout le peuple entende, cependant vos sectateurs qui sont en Béarn, Languedoc, Provence et Gascogne, n'entendent pas mieux le français que les peuples qui vivent en l'Eglise catholique le latin: et toutefois les ministres de ces lieux-là font leur service en français, et non en langues de ces provinces.

Il n'est pas nécessaire ni toujours utile que le peuple connaisse tout; mais il est nécessaire que la célébration de quelques-uns des mystères les plus relevés ne leur soit pas rendue commune, leur dévotion en étant augmentée. Pour cette raison, entre les Juifs nul n'entrait (2) au Saint des saints avec le grand-prêtre, et même saint Luc remarque certains sacrifices (3) auxquels, par l'institution de Dieu, le peuple n'assistait point, mais demeurait au dehors sans voir ni entendre aucune chose de ce qui se faisait.

CHAPITRE V.

SECTION PREMIÈRE.

MINISTRES.

Votre majesté reconnaîtrait aussi que nous sommes haïs pour ce que nous proposons une doctrine qui apprend à mourir avec paix de conscience et assurance de son salut, fondée sur la promesse de Dieu en Jésus-Chsist, par laquelle Dieu promet à tous pécheurs se repentant sérieusement et se convertissant à lui, que croyant en Jésus-Christ ils ne périront point, mais auront la vie éternelle. Laquelle fiance en Jésus-Christ délivre les fidèles mourants de la frayeur de l'enfer, et de ce tremblement par lequel on pense en être quitte à bon marché, si on va en un feu de purgatoire pour y être brûlé et tourmenté par plusieurs siècles. Duquel tourment néanmoins on tient que sont délivrés, ou en tout ou en partie, ceux qui donnent à l'Eglise, et ceux auxquels il plaît au pape de distribuer des indulgences; car par cette porte est entré le trafic en l'Eglise romaine, et l'avarice ingénieuse s'est rendu tributaire l'ignorance du pauvre peuple.

RÉPONSE.

Les docteurs catholiques enseignent que, Dieu promettant aux pécheurs convertis la rémission de leurs fautes, ceux qui n'ont aucun remords en leur conscience qui leur fasse estimer leur repentir défectueux, doivent avoir paix en leur âme, et sont moralement assurés de leur salut. Partant, il n'est pas vrai de dire simplement que votre doctrine soit haïe pour apprendre à mourir avec paix de conscience et assurance de salut, mais bien qu'elle est digne de haine pour enseigner que cette certitude de salut, que peuvent avoir les fidèles, est non seulement morale, mais infaillible, comme étant de foi divine, qui est ce que condamne l'Eglise et ce que vous soutenez. *Aucun ne peut savoir*, dit le concile de Trente (1), *par certitude de foi divine, qui ne soit point sujette à fausseté, qu'il ait obtenu la grâce de Dieu.*

Voilà, messieurs, le vrai sujet pour lequel nous vous pouvons dire avec saint Jérôme: *Malheur aux hérésies et aux doctrines qui, promettant le repos* (2), *trompent tout âge et tout sexe;* et avec l'Ecriture ce qu'elle dit des faux prophètes (3), qu'ayant la paix en la bouche, ils ne l'ont pas en effet: *Paix, paix, il n'y a point de paix.* Car nous pouvons dire véritablement que vous trompez le peuple, puisque vous l'assurez que cette certitude est de foi, quoique selon vos propres principes elle n'ait pas en l'Ecriture les fondements requis à cet effet.

Car, dites-moi, messieurs, je vous supplie, je parle à vous en votre particulier, où est-il dit en l'Ecriture en termes exprès que l'un de vous, par exemple Pierre du Moulin, soit assuré de son salut? S'il n'est point dit, comment le pouvez-vous croire comme article de foi, puisque vous ne dites pas seulement que la parole de Dieu est fondement de la foi, mais la parole expresse, comme paraît par le témoignage de plusieurs des vôtres (4),

(1) Munster. Præfat. suæ grammaticæ syriacæ et chaldaicæ, Junius præf. ante Novum Testamentum syriacum Tremelii, dicunt tempore Christi linguam Judæorum fuisse syriacam.

(2) Levit. XVI. Nullus hominum sit in tabernaculo quando pontifex sanctuarium ingreditur ut roget pro se et pro domo sua et pro universo cœtu Israel donec egrediatur.

(3) Luc. I. Et omnis multitudo populi erat orans foris hora incensi.

(1) Sess. 6. c. 9.

(2) In Ezeb. XIII. Væ his hæresibus hisque doctrinis quæ requiem pollicentes omnem ætatem sexumque decipiunt.

(3) Jerem.

(4) Calv. epist. contra præcentorem Lugd. Nihil credendum est quod non expressum sit in Scripturis. Witak. contra 1. quæst. 4. c. 1. Omnia quæ sunt ad salutem necessaria apertis verbis in Scripturis pro-

et par la ratification (1) de votre confession de foi, signée des plus signalés de votre religion et des plus doctes ministres qui fussent lors parmi vous, en laquelle vous dites que votre foi *est entièrement fondée sur la pure et expresse parole de Dieu.*

Vous dites volontiers que ce que je vous demande n'est pas contenu expressément dans l'Ecriture, mais que vous l'en tirez par conséquence. Cette réponse paraîtra inutile par divers moyens. Premièrement, je vous demande par quels passages de l'Ecriture vous prouvez qu'il suffit pour faire qu'une chose soit crue de foi divine, qu'elle soit inférée de l'Ecriture par discours et par conséquence, comme si la foi était discursive, et non une simple habitude semblable à celle des principes, en ce qu'ainsi que sans discours de plein-saut elle prête consentement à son objet pour son évidence. Ainsi la foi sans ratiocination embrasse d'abord la parole de Dieu, qui est son objet, à cause de l'autorité infaillible de celui qui l'a révélée. Si vous lisez cette supposition en l'Ecriture, nous avons tort; si au contraire, vous êtes mal fondés en votre foi, étant clair que ce principe, savoir est qu'il suffit qu'une proposition, pour être article de foi, soit inférée de l'Ecriture, est purement humain. Ce qui fait que, supposé même qu'il soit véritable, votre foi n'est pas vraie foi, en tant qu'elle est appuyée en un principe humain, et non divin.

Je passe outre, et dis que quand même il serait vrai et prouvé par l'Ecriture qu'une illation peut être valable fondement de foi, cela aurait, selon vous-mêmes, seulement lieu aux conséquences qui se tirent de deux principes divins, tous deux contenus en l'Ecriture: étant certainet clair que, s'il y en a un humain, la certitude de la conclusion n'est pas divine, puisque toute conclusion est de même nature que la plus imparfaite partie de sa cause, et que ce par quoi on connaît une chose, doit être plus connu qu'elle. Ce qui fait que, si un principe par lequel on connaît une conclusion est seulement connu par une connaissance humaine, la conclusion ne peut être connue par une connaissance plus parfaite.

Et partant, quand même une illation de cette nature et de ce genre pourrait servir de valable fondement à notre foi, vous n'auriez rien gagné, puisqu'au syllogisme par lequel vous concluez l'assurance de votre salut, il n'y a, même à votre compte, que l'une des prémisses qui soit divine, contenue en l'Ecriture, que *quiconque croit est justifié;* l'autre, qui affirme que vous croyez, étant purement humaine, vu que l'Ecriture n'en dit rien, ni en termes exprès ni par conséquence.

J'ajoute que, quand même on accorderait, ce qui n'est pas, qu'une conclusion tirée de deux principes, dont l'un est divin et l'autre humain, pourrait être un moyen suffisant pour nous obliger à croire, ce ne serait qu'en tant qu'elle serait tirée par nombre de gens doctes et savants, n'y ayant personne de si faible ratiocination qui peut penser qu'une conclusion tirée par un ignorant, par un idiot, qui ne sait ce qui est requis à une bonne illation, tirée, dis-je, d'un principe qui n'est connu qu'à lui, soit un suffisant et valable fondement de foi divine et infaillible.

Cependant vous êtes en ces termes: un pauvre laboureur ne peut, mourant, être assuré de son salut, s'il ne l'infère par conséquence d'un principe qui n'est connu qu'à lui seul, nul autre que lui ne pouvant savoir qu'il ait vraiment la foi.

Et ne sert de dire qu'en cela il est intérieurement guidé par le Saint-Esprit, qui l'assure d'avoir la foi, d'autant qu'en ce cas il faudrait admettre une parole de Dieu non écrite, et donnée non à l'Eglise, mais seulement à chaque particulier, qu'ainsi vous faites seul témoin et juge en sa cause. Ce que vous ne pouvez soutenir avec apparence, puisqu'il y aurait contre vos principes une autre règle de salut que l'Ecriture; et qu'il n'y a personne qui ne reconnaisse que quand même les termes exprès de l'Ecriture ne seraient point nécessaires pour fonder un article de foi, ils seraient toutefois raisonnablement requis pour fonder celui par lequel vous croyez avoir la foi, vu qu'il est l'unique fondement de votre salut, la fin de tous ceux qui sont exprimés en l'Ecriture, en tant qu'ils n'aboutissent qu'à la justification de l'homme.

Est-il vraisemblable que Dieu, qui a fait l'Ecriture pour nous apprendre en icelle le moyen de nous rendre justes devant lui, ait voulu y écrire expressément cent articles, par exemple, la créance desquels ne nous justifie pas, et qui peuvent être, selon vous, crus par les diables et les hypocrites, et n'ait pas voulu expressément y écrire celui par la créance duquel seul vous enseignez que nous sommes justifiés, celui auquel consiste l'essence et le fondement de votre religion, et qui en est *le gond* (1), *la proue* (2) *et la poupe.*

poni, nostrum axioma est. Luth. l. contra Reg. Angl. Nullum articulum sciat a me admitti nisi apertis Scripturæ verbis munitum.

Le roi d'Angleterre en son présent royal. part 1. Assurez votre conscience sur la base et fondement de la parole de Dieu très-expresse.

Sadeel de sacrifi. c. 3. Nos expressa Scripturæ sacræ testimonia efflagitamus.

(1) La ratification de la confession française. Toutes les églises françaises approuvent et ratifient la sus écrite confession en tous ses chefs et articles, comme étant entièrement fondée sur la pure et expresse parole de Dieu.

(1) Calv. III Inst. c. 2. § 16. Hic præcipuus fidei cardo vertitur.

(2) Witak. Contro. 2. quæst. 6. c. 3. Articulus justificationis nostræ videtur omnium præcipuus et maxime fundamentalis, utpote in quo salutis nostræ prora et puppis consistit. Calv. Respon. ad Sadolet. Sublata ejus (fidei justificantis) cognitione et Christi gloria extincta est et abolita Religio et spes salutis penitus eversa : dogma ergo istud quod in religione summum erat dicimus a vobis fuisse deletum.

pour user de vos termes : ains l'ait laissé au discours et à l'illation d'un chacun, soit habile ou ignorant, soit idiot, et tel qu'il ne sache aucunement les règles qu'il faut suivre pour faire une bonne conséquence. Voyons vos arguments.

Quiconque se repent sérieusement, se convertit à Dieu et croit en Jésus-Christ, est justifié et ne périra point;

Je, Pierre, me repens sérieusement et crois en Jésus-Christ :

Donc je suis justifié et ne périrai point.

La majeure supposée en l'Ecriture, la mineure ne s'y trouve point, n'étant point parlé de Pierre en l'Ecriture; au reste, elle n'est connue qu'à Pierre seul, témoin en sa cause. Et partant, la certitude de la conclusion qui porte que Pierre est sauvé, ne peut être infaillible pour deux raisons : et parce qu'elle dépend d'un moyen humain, trompeur de sa nature; et parce davantage que ce moyen dépend de la connaissance d'un homme ignorant.

Qui plus est, il s'ensuit par cet argument qu'un chacun croit, de foi divine, être juste devant qu'il sache que Dieu le dise ainsi, ce qui ne peut être, la parole de Dieu étant l'unique objet de la foi.

Que telle chose s'ensuive, je le montre. Pierre ne sait, par exemple, que Dieu le dise juste, que par la conclusion du syllogisme tiré de l'Ecriture. Or la mineure de ce syllogisme dit que Pierre est repentant, et a la foi, et cette foi consiste à croire qu'il est justifié par l'appréhension de la justice de Jésus-Christ : donc il est vrai que Pierre croit être juste devant qu'il sache que Dieu le dit.

Ainsi il paraît par raison tirée de vos propres principes, que votre foi n'est pas infaillible, mais humaine et vaine tout ensemble : aussi n'avez-vous rien qui la distingue de celle d'un reprouvé, puisque bien que selon vous, il ne puisse avoir la foi, il croit néanmoins aussi bien que vous qu'elle est en lui, et que par ce moyen il est justifié. Voyons maintenant ce que l'Ecriture et les pères disent sur ce sujet.

Tu es debout par foi, dit l'Apôtre, *ne sois point trop sage, mais crains de peur que Dieu ne t'épargne pas aussi* (*Rom.*, II. *Tu autem fide stas? sed time ne forte nec tibi parcat*). Et au chap. II aux Philipp. *Employez-vous à votre salut, avec crainte et tremblement. — Cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Ce qui montre bien que nous ne sommes pas assurés de foi divine de notre salut, puisque, si cela était, l'Apôtre nous exhorterait à l'infidélité, nous convient de craindre que ce dont nous sommes assurés n'arrive pas, tout ainsi que s'il disait, craignez que la résurrection ne soit pas, qu'il n'y ait pas de vie éternelle : ce que toutefois nous sommes obligés de croire de foi divine.

Quant aux pères, puisqu'en divers lieux, par diverses façons de parler, ils enseignent clairement ce que nous soutenons contre vous, si votre doctrine est véritable, il faut que vous les accusiez d'erreur.

Tu ne dois pas t'assurer de la rémission de tes péchés, dit S. Grégoire (1). *Nous ne savons si nos péchés demeurent*, dit S. Ambroise (2). *Nous commettons plusieurs péchés que nous ne savons pas*, dit S. Basile (3). *Nous ne savons pas nos œuvres*, dit S. Chrysostôme (4). *Nous ne savons pas si notre justice demeure, ou si nous avons bonne conscience*, dit S. Augustin (5). *Les justes sont incertains de leur persévérance*, enseigne le même docteur en divers endroits (6) : et S. Ambroise avec lui *Qui est celui des fidèles qui présume être au nombre des prédestinés* (7)? ajoute-t-il encore en un autre endroit. Tous ces pères vous condamnent clairement. Cependant si vous n'êtes point encore satisfaits, écoutez S. Bernard (8), que vous dites *avoir été suscité de Dieu* (9); *l'Ecriture*, dit-il, *répugne à ce que quelques-uns disent, je suis des élus.* Il ajoute davantage, que *Dieu donne une confiance*, mais qu'il *nie la certitude*, et qu'il est *impossible de connaître quels nous devons être à l'avenir*, que *nous avons espérance de la béatitude*, mais *non assurance*, enfin que *nul ne sait s'il est digne d'amour*, comme parle l'Apôtre, et que *la certitude nous est absolument déniée.* Pourrions-nous choisir des paroles plus expresses pour soutenir notre créance, et condamner la vôtre, que celles dont use ce grand saint, l'honneur de notre France? Après cela, il ne nous reste autre chose, si ce n'est de vous faire condamner par votre propre bouche, en faisant voir avantageusement pour vous, que vous avez quelquefois de bons intervalles, qui vous font paraître vraiment hérétiques, c'est-à-dire selon S. Paul (10), condamnés par votre propre jugement. Ecoutez Calvin et plusieurs de vos auteurs (11). Calvin, *je n'entends pas une confiance, laquelle flatte d'un doux et parfait repos l'âme, qu'elle délivre de tout sentiment d'anxiété : car tel repos n'appartient qu'à ceux qui n'ont aucun soin, qui ne sont possédés d'aucun désir, ni agités d'aucune crainte. La*

(1) Greg. lib. VI. epist. 22. Secura esse non debes de peccatis demissis.

(2) Serm. V. in Psal. 118. Nescimus utrum peccata nostra maneant.

(3) In Constit. Monast. c. 2. Multa peccamus quando nescimus.

(4) Hom. 11. in 1. Cor. Non scimus opera nostra.

(5) August. in Psal. XLVIII. Quod non scimus an justitia nostra maneat aut an habeamus bonam conscientiam.

(6) Aug. 11. de civit. cap. 12. Justi sunt incerti de perseverantia.

(7) De correpl. et gratia. c. 13. Quis fidelium præsumat se esse in numero prædestinatorum?

(8) Bern. Serm. 1. de 70. Scriptura reclamat ut quis dicat, ego de electis sum, et quod Deus præstet fiduciam et neget certitudinem, et quod impossibile sit nosse quales futuri sumus. Epist. 107. Quod habeamus spem de beatitudine, non securitatem. Et Serm. 2. de Oct. Pasch. Nemo scit utrum sit dignus amore, certitudo omnino nobis negatur.

(9) Illyric. in Catalog. test. verit. l. XIV. Bernardus fuit a Deo excitatus.

(10) Ad Tit. III. Proprio judicio condemnatos.

(11) Calv. III. Inst. cap. 20. § 11. Fiduciam non intelligo quæ solutam omni anxietudinis sensu mentem suavi et perfecta quiete demulceat, nam ita placide acquiescere eorum est qui rebus cunctis ex voto fluen

foi, dit-il (1), en un autre endroit, *est agitée de beaucoup de doutes, sollicitudes et détresses, en sorte que les âmes des fidèles ne sont guère en repos, pour le moins ne jouissent-elles guères d'une vraie tranquillité.* Pierre martyr, en ses lieux communs (2) : *Ce doute par lequel nous craignons les supplices éternels, demeure toujours en quelque façon attaché en nos esprits.* Scarpius, ministre écossais, habitué en France (3) : *La foi n'est pas exempte de doute en ceux-mêmes qui sont très-fidèles.* Perkinsus, ministre anglais (4) : *Nous enseignons qu'il y a d'ordinaire quelque doute en nos cœurs, qui est conjoint avec la certitude de notre salut, et qu'il n'y a personne qui soit tellement assuré de son salut, à qui il n'arrive quelquefois d'en douter.* Jean Hus (5) : *Nul de ceux qui sont encore en ce monde ne sait par voie de certitude qu'il soit prédestiné, ni par conséquent qu'il soit en la grâce, s'il ne lui en a été fait une particulière révélation. Personne*, dit Luther (6), *n'est assuré de la vérité de sa contrition, et beaucoup moins qu'elle ait été suivie d'une rémission plénière.* Et ailleurs : *Il est incertain à l'homme s'il est en état de salut ou non.* En un autre endroit : *L'homme n'est pas même assuré de son salut par la grâce de Dieu infuse, mais l'Apôtre commande que nous opérions notre salut avec crainte et tremblement* (7). Vorstius confesse qu'ils n'ont point de certitude absolue, telle qu'elle se trouve en la foi de l'histoire, ou telle qu'elle ne reçoive aucun doute.

Ne paraît-il pas par là, que vous êtes en doute de votre salut, et par conséquent que vous n'avez point de foi divine, attendu que selon votre Catéchisme (*Dimanche* 18), la vraie foi est *une certaine et ferme connaissance de la dilection de Dieu envers nous*, et que celle que vous avez n'est ni certaine, ni ferme, puisqu'on en doute, et qu'elle vacille par le témoignage de vos propres auteurs ? Mais je ne veux plus alléguer de passages pour prouver que vous reconnaissez n'être pas assurés de votre salut, me suffisant de faire voir que vous enseignez que Jésus-Christ même ne l'a pas été, blasphème détestable.

Pour ce qu'il se présentait à Dieu, dit votre Catéchisme (*Dimanche* 10), *pour satisfaire au nom des pécheurs, il fallait qu'il sentît cette horrible détresse en sa conscience comme s'il était délaissé de Dieu, et même comme si Dieu était courroucé contre lui. Cet abîme*, dit Calvin (*In Harmon. Gall. Matth.*, XXVI, *v.* 3. 2. *Instit. c.* 16. §. 10. *en franc.*), *et confusion horrible de damnation l'a vivement et rudement tourmenté de crainte et angoisse.* Et ailleurs, *il a été requis qu'il combattît contre les forces d'enfer, et qu'il luttât comme main à main contre l'horreur de la mort éternelle.*

Mais à quel propos insinuer que nous délivrons à bon marché de la frayeur de l'enfer par le purgatoire, des peines éternelles par les temporelles : puisque nous n'enseignons et ne croyons pas que ce soient ces peines qui nous en délivrent, mais la pénitence et la grâce de Dieu, et que pour en être délivrés nous requérons beaucoup davantage que vous, qui par un seul acte de foi pensez tellement être exempts de coulpe et de peine du péché, que Dieu ne requiert plus de vous aucune peine satisfactoire à sa justice.

C'est chez vous, Messieurs, qu'on trouve le bon marché du salut des âmes, que vous perdez aisément, les voulant sauver à trop bon prix. Au reste quelle paix de conscience et assurance infaillible de salut est celle qui n'est point enseignée par l'expresse parole de l'Écriture, quoique vos principes le requièrent ; qui est fondée en un principe humain, connu à un seul, soit ignorant ou docte ; qui est tirée par illation humaine, faite le plus souvent par un homme qui n'en connut jamais les formes ; enfin qui est contraire à l'Écriture, aux pères, et aux vôtres mêmes, dont le chef Calvin, votre grand prophète (1), est mort vraiment désespéré, si nous en croyons non seulement les luthériens que vous reconnaissez pour vos frères, et dont les témoignages (ce qui est à noter) n'ont jamais été refutés authentiquement, mais en outre ses sectateurs, même ceux qui conversaient familièrement avec lui ? Oserez-vous maintenant dire que votre religion apprend à mourir avec paix et assurance infaillible de salut, l'Écriture, les pères et vos propres docteurs enseignant le contraire ?

Votre paix de conscience est un vrai trouble et votre assurance de salut, à parler véritablement, n'est autre chose qu'une très-grande incertitude de ce que vous devez devenir. Le repos et la paix qu'on peut avoir en ce monde consistent en la certitude d'espérance, que tout bon chrétien doit avoir selon l'Apôtre, qui dit que *nous sommes sau-*

tibus nulla tanguntur cura, nullo desiderio uruntur nullo timore æstuant.

(1) III. Inst. c. 2. § 37. fides variis dubitationibus impellitur, ut raro sedatæ sint eorum mentes, saltem non fruantur tranquillo statu. Et in Rom. 5. Nusquam est sic animus stabilitus quin multum hæreat dubitatione.

(2) Tit. de justif. Dubitatio illa qua timemus supplicium æternum, in animis nostris utcunque hæret.

(3) Controv. 4. de justifi. Non est fides in maxime fidelibus immunis a dubitatione.

(4) In Cathol. reform. controv. 3. c. 1. Docemus quod cum certitudine salutis nostræ conjuncta esse soleat aliqua dubitatio in cordibus nostris, quodque nemo hominum tam sit securus salutis suæ ut non aliquando dubitet de illa.

(5) Nullus viator scit certitudinaliter sine revelatione sibi de hoc facta se esse prædestinatum, et sic nec se esse in gratia.

(6) Thesi. 30. Nullus securus est de veritate suæ contritionis, multo minus de consecutione plenariæ remissionis. Et Tract. de 10. præcep. Incertum est homini num sit in statu salutis necne. Et Epist. ad Episc. Mogunt. Nec per gratiam Dei infusam fit homo securus de salute, sed semper in timore ac tremore jubet nos salutem nostram operari Apostolus.

(7) In Anti-Bellar. fatetur quod eorum certitudo non est absoluta qualis est in historica fide, aut quæ nullam dubitationem patiatur.

(1) Bolsecus in vita Calvini. Arcuius. Schlusselbourg, lib. II. Theolog. Calvin.

vés en espérance (*Rom.*, VIII, *v.* 24 : *Spe salvi facti sumus*). Et cette paix ne se trouve qu'en l'Eglise catholique, où vous la devez chercher, imitant la colombe qui, sortie de l'arche, fut contrainte d'y revenir, pour n'avoir pu trouver dehors aucun lieu pour se reposer.

C'est ce que vous devez faire, et non vous amuser à improuver sans raison, comme vous faites, la doctrine de celle que vous devez et révérer et croire comme votre mère.

Et de fait qu'y a-t-il à redire en ce qu'elle enseigne, que les péchés sont rachetés par aumônes, puisque l'Ecriture le dit en termes si formels, et les pères en paroles si expresses? En S. Luc, XI : *Donnez l'aumône et voici que toutes choses vous seront nettes* (Dan. IV). *Rachète tes péchés par aumônes* (Tob. XII). *L'aumône délivre de la mort. Il n'y a point de doute*, *dit* S. Augustin (1), *que les morts ne soient aidés par les prières de la sainte Eglise, et par le sacrifice salutaire, et par les aumônes. Que l'on aide les morts, non par larmes, mais par prières, oraisons et aumônes*, dit S. Chrysostome (2). Les pères sont pleins de semblables passages que je rapporterais en ce lieu si je ne m'étudiais à être bref.

SECTION II.

DES INDULGENCES.

Quant à la puissance des indulgences, qui consiste à remettre par le mérite de Jésus-Christ et de ses saints, la peine du péché hors le sacrement, pourquoi trouvez-vous étrange qu'en ce siècle, l'Eglise en prétende la puissance, puisque la pratique nous fait connaître qu'elle en est de tout temps en possession, ayant dès sa naissance remis les peines canoniques et ecclésiastiques? S. Paul ne remet-il pas la peine imposée par l'Eglise à l'incestueux Corinthien (3)! l'Epître des Euthychéens rapportée au concile de Chalcédoine (4), ne fait-elle pas mention qu'au temps de Pâques, on remettait aux pécheurs ce qu'ils avaient mérité par leurs fautes? N'est-ce pas ce que veut S. Cyprien (5), lorsqu'il dit: *Dieu peut donner indulgence, il peut adoucir son jugement, il peut par sa clémence pardonner à celui qui fait pénitence, qui opère des bonnes œuvres, et qui prie, il peut approuver et avoir pour agréable, tout ce que les martyrs auront demandé et que les prêtres auront fait en sa faveur.* Ces paroles font clairement connaître que les martyrs demandaient à l'Eglise rémission des peines des fidèles et que l'Eglise interinait quelquefois leurs requêtes. N'est-ce pas aussi ce que veut Tertullien au livre de la pudicité (1), où après avoir discouru de la rémission du péché par Jésus-Christ, il reproche à l'Eglise de laquelle il s'était lors séparé, *qu'elle donne cette puissance à ses martyrs ?*

Et en effet, puisque l'Eglise a pouvoir d'imposer les peines canoniques, qu'elle apparence de dire quelle ne les puisse ôter, puisque la raison fait connaître que ce pouvoir est nécessairement conjoint à l'autre ?

Si vous dites que les peines canoniques qui étaient remises par l'Eglise n'étaient pas imposées pour payer ce dont nos fautes nous rendent redevables à Dieu, mais seulement pour satisfaire à l'Eglise offensée par le scandale du péché, vous serez condamnés par la raison, le témoignage des pères, et la confession même des vôtres. Par la raison, en ce que les satisfactions qu'on enjoignait n'étaient pas seulement pour les fautes publiques, par lesquelles l'Eglise recevait du scandale; mais aussi pour celles dont elle n'avait aucune connaissance, pour des péchés cachés, comme le témoignent saint Cyprien (2) et Sozomène (3) : d'où il s'ensuit que la peine qui se remettait par forme d'indulgence, avait été ordonnée pour satisfaire à Dieu et non seulement au public.

Davantage ces peines qui avaient été ordonnées et qui étaient remises, s'accomplissaient quelquefois en cachette (4), comme nous apprend Gennadius. Quelquefois elles étaient enjointes pour des péchés légers, selon le rapport de saint Cyprien (5), et on les imposait, *pour adoucir Dieu par pénitence et faire qu'il nous pardonnât, d'autant plus volontiers que moins nous nous pardonnerions à nous-mêmes*, ce dit Tertullien (6). *Pour impétrer pardon de Jésus-Christ et pour rédimer*, dit saint Cyprien, (7) *nos offenses. Afin que Dieu effaçât les péchés qui avaient été commis auparavant, et de peur que la punition des péchés ne fût réservée à la fin*, c'est-à-dire en l'autre monde, dit saint Augustin (8).

(1) Serm. 11. de verb. Apost. orationibus sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari et eleemosynis non est dubium mortuos adjuvari.

(2) Homil. 41. in 1. Corinth. Juvetur mortuus non lacrymis, sed precibus, supplicationibus, eleemosynis.

(3) II. Cor. cap. 2. Cui autem aliquid donastis, et ego : nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi.

(4) Act. 1. Supervenit et salutaris dies passionis et sacra nox et resurrectionis festivitas, in qua quidem et plurimis peccatoribus a sanctis patribus nostris damnationes solvuntur.

(5) Lib. de lapsis. Potest ille (Deus) indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere : pœnitenti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes.

(1) C. 22. At tu jam in martyres tuos effundis hanc potestatem.

(2) Cypr., lib. de lapsis, plus delinquit qui evadere se pœnam criminis credit, si non palam crimen admisit..... Hoc adeo proficit ut sit minor culpa non ut innocens conscientia. Nec cesset in agenda pœnitentia atque in Domini misericordia deprecanda, ne quod minus esse in qualitate delicti videtur in neglecta satisfactione cumuletur.

(3) Sozom., lib. VII, hist. c. 16.

(4) Gennad. lib. Eccles. dog. c. 53.

(5) Cypr. Serm. de laps. civit.

(6) Lib. de Pœnitentia. c. 9. Ut pœnitentia Deus mitigetur, et in quantum non pepercerim mihi, in tantum mihi Deus parcat.

(7) Epist. 55. Ut exoretur satisfactionibus Christus, ut satisfactionibus delicta redimantur.

(8) Enchirid. c. 68. Deleat (Deus) jam facta pec-

Or, toutes ces considérations n'ont point de lieu aux satisfactions, qui se faisaient seulement envers l'Eglise, puisqu'on ne les imposait pas pour des péchés secrets, pour des offenses légères, qu'elles ne se faisaient pas à cachette, qu'elles n'étaient pas, selon vous, ordonnées pour apaiser Dieu par pénitence et impétrer pardon de Jésus-Christ, pour faire que Dieu effaçât les péchés commis et ne les punît en l'autre monde. Et partant, les peines qui étaient imposées n'étaient pas seulement pour satisfaire à l'Eglise.

Vous direz volontiers, il est vrai, que l'Eglise a remis des peines canoniques, que quelques-unes sont satisfactoires devant Dieu, mais d'autant qu'elles ne le sont pas toutes, il ne s'ensuit pas que celles de ce genre aient été remises par l'Eglise. A cela je dis premièrement que cette réponse n'a autre fondement que celui de votre erreur. Secondement, je dis que la raison voulant que quiconque impose une peine, ait puissance d'en dispenser, il s'ensuit bien que si l'Eglise en impose de satisfactoires devant Dieu, elle a pouvoir de les remettre. J'ajoute en troisième lieu, que les pères vous condamnent clairement, en ce que, parlant des peines que l'Eglise remettait par indulgence, ils les rapportent quelquefois à Dieu. C'est ce que fait Tertullien (1) au lieu touché ci-dessus, où, impugnant comme hérétique la vérité catholique, il montre clairement qu'il s'agit de la peine qui était due à Dieu à cause du péché : *Qui permet*, ce dit-il, *à l'homme de donner les choses qui sont réservées à Dieu. Qu'il suffise au martyr de purger ses propres péchés. Il n'appartient qu'à l'ingrat ou au superbe, de départir aux autres ce qu'il a reçu comme chose de grand prix : qui est celui qui paie la mort d'autrui par la sienne, que le seul Fils de Dieu ? Et partant, toi qui le veux imiter, en remettant les péchés, si ainsi est que tu n'aies commis aucune faute, endure pour moi; que si tu es pécheur, comment estimes-tu que l'huile de ta lampe puisse suffire, et pour toi et pour moi?*

Ces paroles font voir clairement que les peines qui se remettaient en la primitive Eglise, étaient dues à Dieu, et non aux hommes, et que telles indulgences se faisaient hors les sacrements, puisque (ce qui est à noter), telles rémissions se faisaient par la passion des martyrs, et que les sacrements n'ont force que par celle de Jésus-Christ. Pourquoi Tertullien, après avoir parlé des rémissions qui se font par Jésus-Christ, reproche-t-il à l'Eglise qu'elle donne cette puissance à ses martyrs, s'il ne reconnaît que les peines qui se remettaient au nom des martyrs, sont les mêmes qui se remettent par Jésus-Christ, peines qui sont satisfactoires devant Dieu? Pourquoi Théophilacte, expliquant ces paroles de saint Paul, qui avait usé d'indulgence envers l'incestueux Corinthien, dit-il (1) que quand il lui pardonne en la personne de Jésus-Christ, il lui pardonne par son commandement, et comme tenant sa place, si les peines que remet ce grand apôtre ne sont satisfactoires devant Dieu?

Cette vérité est si claire, que les vôtres mêmes vous condamnent en ce que vous la condamnez. Ce qui paraît en ce que Kemnitius (2), dont vous faites tant d'état, après avoir sommairement représenté ce que la plupart des pères de l'Eglise écrivent sur ce sujet, avoue qu'on ne le peut expliquer, selon que les termes sont couchés, sans ruiner votre créance. D'où il s'ensuit qu'au moins avons-nous par votre bouche, que la créance que vous impugnez est celle des pères de l'ancienne Eglise. Que si (3) l'Eglise en sa pureté, a usé de cette puissance, pourquoi ne le fera-t-elle maintenant ? Vous suffira-t-il pour l'improuver, de mettre en avant quelques abus, que vous prétendez s'y être coulés? Vous ne tirerez autre fruit de cet artifice, que faire voir à tout le monde que vous êtes vraiment de la nature de ceux dont parle saint Grégoire de Nazianze (4), qui, à l'imitation des mouches, s'attachent aux ulcères des corps, et non aux parties saines; puisque c'est chose reconnue des vôtres mêmes (5), que *l'abus d'une chose n'en ôte pas la puissance ni l'usage*. Donc la puissance des indulgences est fondée en l'Ecriture, aux pères, en la pratique de l'ancienne Eglise, selon votre propre confession; l'usage en est saint, et s'il ouvre la porte au trafic, c'est au trafic spirituel des mérites de Jésus-Christ et des saints dont il enrichit les fidèles par bons et légitimes moyens: et l'avarice ne cause autre mal en ce point que celui que vous en recevez, en tant que c'est le premier motif, qui a porté Luther à révoquer ce pouvoir de l'Eglise en doute, et qui, par conséquent, l'a rendu tributaire au diable.

CHAPITRE VI.

SECTION I.

MINISTRES.

Votre Majesté aussi reconnaîtrait que nous sommes haïs, pour ce qu'au saint sacrement de la cène nous parlons et faisons comme Jésus-Christ a fait avec ses disciples : car comme

cata. Et c. 66. Ne peccata reserventur in finem.

(1) Tertull. de pudicitia. c. 22, Sufficiat martyri proprio delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius? Proinde qui illum æmularis donando delicta? si nihil ipse deliquisti, plane patere pro me : si vero peccator es, quomodo oleum faculæ tuæ sufficere et mihi et tibi poterit?

(1) In II. Cor., c. 2. In persona Christi, hoc est, secundum, et coram Christo, et tanquam illo hoc jubente ac veluti ejus vicem gerens dimisi.

(2) Kemnitius part. 4. exam. Tit. de Indul. p. 112. Talia sunt quæ salva fide (scilicet protestantia) nec possunt, nec debent sicut sonant accipi et intelligi.

(3) Concil. Nic. can. 11. Chalced. Acta.

(4) Orat. 33. de Eunomianis ὥσπερ μυῖαι τοῖς τραύμασιν οὕτω τοῖς ἡμετέροις ἐπιτίθενται, εἴτε ἀτυχήμασι χρὴ λέγειν, εἴτε ἁμαρτήμασιν.

(5) Witak. controv. 1. quæ. 2. c. 11. Abusus rei non tollit usum ejusdem.

ainsi soit que tous confessent que Jésus-Christ a bien fait, et qu'il n'y a rien à redire en son institution, le pape pourrait mettre fin à toutes les contentions et troubles de la chrétienté nés sur ce point, s'il voulait remettre la sainte cène en la forme que Jésus-Christ l'a célébrée, en parlant comme lui et faisant comme lui, mettant bas toutes disputes, et nous contenant en la sobriété prescrite par la parole de Dieu. Par ce moyen tous communiqueraient, et n'y aurait plus de messes privées. Il ne se ferait aucune élévation d'hostie ni oblation de sacrifice ; chacun communiquerait sous les deux espèces.

RÉPONSE.

Messieurs, vous êtes de ceux qui ne perdraient jamais leur cause s'ils en étaient crus à leur simple parole. Jésus-Christ a célébré le mystère de l'eucharistie en une salle, et vous en faites la célébration au temple; lui la nuit, vous au matin ; lui après souper, vous devant dîner et à jeûn ; lui proche de sa mort, vous longtemps devant la vôtre ; lui avec des pains azymes, vous avec des pains faits avec levain ; lui avec des hommes seulement, vous avec des hommes et des femmes tout ensemble ; lui une seule fois en sa vie, et vous plusieurs ; lui après avoir lavé les pieds des apôtres qu'il communiait, vous sans observer cette cérémonie, quoiqu'il l'a commandé en termes exprès (1) ; lui couché à la mode des anciens, et vous debout ; lui, laissant libre à ses apôtres de discourir ensemble, vous faisant garder le silence; lui rompant le pain, vous le coupant. Imitez-vous Jésus-Christ en toutes choses? L'Ecriture étant règle de vos actions, donnez-moi un passage, qui vous donne pouvoir de changer en tant de diverses circonstances ce qu'a fait Jésus-Christ, s'il faut suivre en toutes choses ses pas et son exemple. Que si vous dites qu'étant obligés de garder ce qui est essentiel aux mystères faits par Jésus-Christ, il est permis de changer ce qu'il a fait en choses indifférentes ; prouvez par l'Ecriture que ces choses le sont plutôt que celles dont le changement nous rend criminels à votre compte. Ou si vous ne le pouvez faire, confessez que ce que vous dites, est, comme parle saint Augustin (2), *vanité, et non vérité*, et qu'en nous accusant mal à propos, vous vous condamnez justement vous-mêmes. C'est véritablement en ce qui est intrinsèque, et essentiel aux mystères, qu'il faut suivre l'exemple de Jésus-Christ en tout et partout ; c'est en cela que toute dispute mise à part, il se faut contenir en la sobriété prescrite par lui-même, parlant et faisant comme lui, et plût à Dieu que vous le fissiez. Lors vous confesseriez que la substance de l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ, et non une pure figure énergique de l'un et de l'autre. Car à quelle fin (1) l'Ecriture dit-elle que l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ en termes très-clairs, non seulement une fois, mais quatre fois, par trois evangélistes et un apôtre, sans dire en aucun endroit que ce n'est pas son corps, ains seulement la figure : si elle veut que nous croyions l'un, qu'elle ne dit pas, et non l'autre, qu'elle affirme ? Si la foi se doit régler par l'Ecriture, nous sommes obligés de croire que l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ, puisqu'elle le dit plusieurs fois : et nous ne pouvons croire qu'elle ne soit pas le corps et le sang de Jésus-Christ, puisqu'elle ne le dit en aucun endroit et qu'on ne trouve point en aucun lieu, qu'elle affirme plusieurs fois clairement une chose être ce qu'elle n'est pas, sans dire expressément en quelqu'autre endroit qu'elle ne l'est pas.

Si l'Ecriture est instituée pour nous faire savoir les intentions de Dieu et de son Fils Jésus-Christ, qui par icelle parle à nous, qui jugera que, pour nous faire connaître que le sacrement de l'eucharistie est pain et vin, et non la chair de Jésus-Christ et son sang; qui jugera, dis-je, que, pour nous donner cette connaissance, l'Ecriture dit plusieurs fois que c'est son corps, que c'est son sang, sans dire expressément, en aucun lieu, que ce n'est ni l'un ni l'autre? Qui peut faire un tel jugement, sinon ceux qui, ayant le cerveau à l'envers, voudront qu'on entende toutes choses à contre-sens, un contraire par un autre, et la négation d'une vérité par l'affirmation d'icelle? Jésus-Christ ne se moque point des hommes, il n'ignore point la façon usitée de parler entre eux, il ne leur dit point une chose pour qu'ils croient l'autre, et par conséquent puisqu'en l'eucharistie, il dit si clairement à ses apôtres, que ce qu'il leur donne à manger est son corps, qu'il n'y a point de paroles avec lesquelles il le peut dire plus expressément; c'est sans doute qu'il leur a donné son vrai corps. Autrement, il faudrait qu'il se moquât des hommes, et (ce qui est à noter) en chose très-importante à leur salut, ou qu'il ignorât la façon de s'exprimer entre eux.

Sur quoi vous me permettrez de vous demander en cette occasion, ce que, comme j'ai déjà remarqué (2) saint Augustin demande aux donatistes en une semblable occurrence : *Quoi donc? lorsque nous lisons,*

(1) Si ergo lavi pedes vestros dominus et magister, sic et vos debetis alter alterius lavare pedes, exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.

(2) Lib. II. Contr. advers. legis. Hoc vanitas et non veritas dicit.

(1) Matth. XXVI. Accepit Jesus panem et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, et ait, accipite et comedite. Hoc est corpus meum. Marc. XIV. Accepit Jesus panem et benedicens fregit et dedit eis, et ait sumite, Hoc est corpus meum. Luc. XXXIII. Accepta pane, gratias egit et fregit, et dedit eis dicens, Hoc est corpus meum quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. 1. Cor. 11. Dominus Jesus in qua nocte tradebatur, accepit panem et gratias agens fregit et dixit, accipite et manducate, Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur.

(2) Aug. lib. 33. contr. Faust. c. 7. Quid ergo, cum legimus, obliviscimur quemadmodum loqui solcamus? An Scriptura Dei aliter nobiscum fuerat quam nostro more locutura?

oublions-nous comment nous avons accoutumé de parler? l'Ecriture du grand Dieu devait-elle user avec nous d'autre langage que le nôtre? Quid ergo, cum legimus, obliviscimur quemadmodum loqui soleamus? An scriptura Dei aliter nobiscum fuerat quàm nostro more locutura?

Puisque Jésus-Christ dit clairement et disertement, qu'il nous donne son corps *livré pour nous*, paroles les plus significatives que nous saurions désirer, pour nous témoigner que c'est son vrai corps. Qui vous peut empêcher de croire que c'est son vrai corps qu'il nous donne? Désireriez-vous qu'il eût dit : Ceci est vraiment, réellement, proprement, substantiellement mon corps? Si quelqu'un de ces adverbes était requis pour dénoter la vérité de ce qu'on affime, je ne serais point obligé de croire plusieurs des principaux mystères de la foi que vous croyez aussi bien que nous, comme que Jésus-Christ soit né de la Vierge et qu'il ait souffert mort et passion : vu que l'Ecriture ne se sert d'aucun de ces adverbes pour enseigner ces vérités et qu'elle n'a point de termes plus exprès que ceux qu'elle emploie pour signifier la présence du corps de Jésus-Christ en l'eucharistie.

Comme donc si on doutait, que quelque chose qui apparait, fût véritablement un homme, il ne serait point nécessaire pour l'assurer, d'y ajouter ces mots, véritablement, réellement; mais il suffirait de l'assurer absolument, disant : c'est un homme, parce que, comme disent les philosophes, ce terme vrai, n'ajoute rien à la chose, *Verum non addit enti*. Ainsi, pour que Jésus-Christ fasse connaître que son corps est vraiment en l'eucharistie, c'est assez qu'il le dise en simples termes, pris en leur propre signification; ce qui doit être fait ici principalement, puisqu'il ne dit pas seulement : *C'est mon corps;* mais, *mon corps, donné, livré, pour vous;* termes qui désignent le vrai corps de Jésus-Christ, qui seul est donné pour nous. Au reste, il est manifeste que l'être et la nature d'une chose, est plus clairement exprimée par des paroles qui affirment directement ce qu'elle est, que par d'autres qui la désignent seulement sous un certain nom, sans affirmer disertement qu'elle soit ce, sous le nom de quoi elle est signifiée ; et par conséquent nous avons plus d'occasion de croire que l'eucharistie est le corps de Jésus-Christ, parce que l'Ecriture dit directement qu'elle l'est, que de croire qu'elle soit du pain ; parce que l'Ecriture la signifie sous le nom de pain, vu principalement qu'elle ajoute à ce nom de pain, des épithètes qui l'éloignent de sa propre signification, et qu'au contraire, quand elle dit que l'eucharistie est le corps de Jésus-Christ, elle dit avec des restrictions qui resserrent et lient étroitement le mot de corps à la signification du propre corps de Jésus-Christ.

Les noms n'infèrent pas les choses, s'ils ne sont mis en avant pour exprimer l'être d'icelles ; par exemple Jésus-Christ est dit (*Apocal.* V, *v.* 5) lion, (*Corin.* X, *v.* 4) pierre, (*Jean.* XV, *v.* 1) vigne, (*Jean.* X, *v.* 7) porte, (*Ps* CLXXV) par analogie seulement, en ayant l'effet et non l'être, la manne est dite pain en l'Ecriture, quoiqu'elle n'en ait pas la substance.

Si en un endroit, l'Ecriture nous commande de communier, en un autre, nous propose le fruit de la communion, et que quelquefois elle nous en déclare la fin ; quel aveuglement volontaire serait-ce de vouloir inférer de ces lieux, ce que c'est que l'eucharistie et ne le point tirer du lieu où son institution est contenue ! De ces paroles expresses *: Ceci est mon corps,* que Jésus-Christ a proférées pour exprimer clairement ce qu'elle est. Si je mets en avant ces deux propositions, *l'homme est animal raisonnable, et l'homme est né pour servir Dieu,* je dis plus clairement ce que c'est que l'homme par la première, que par la seconde, vu que la première j'explique distinctement ce qui est de son être par ses parties essentielles; et que par la seconde je déclare seulement, ce à quoi cet être se rapporte et à quelle fin il est produit. Cependant vous voulez le contraire, soutenant contre toute raison, que Jésus-Christ ait dit plus clairement ce que c'est que l'eucharistie, quand il déclarait seulement (1) sa fin, que quand il l'établissait et expliquait sa nature et son être.

Vous faites pis, car non seulement vous aimez mieux recueillir votre créance des paroles de l'Ecriture, qui montrent (2) l'effet, la fin (3), ou les promesses (4) de l'eucharistie, que de celles qui nous en apprennent la première institution, par lesquelles toutefois, toutes les autres qui concernent ce mystère, doivent être expliquées ; mais même vous fondez votre foi sur des discours, qui n'en font aucune mention ; comme quand vous inférez que Jésus-Christ ne peut être réellement au sacrement, de ce que l'Ecriture nous enseigne, *qu'il est monté au ciel* (*Ephés.* IV): que nous ne le devons pas chercher sous les symboles de l'eucharistie, parce qu'il est dit que *nous ne l'aurons pas toujours avec nous* (*Marc.* XIV ; *Jean.* XII). Quelle raison, mais quelle apparence y a-t-il, de dire que l'Ecriture explique plus clairement ce que c'est que l'eucharistie, quand elle n'en parle pas, ou si elle en parle, c'est indirectement , que quand elle entreprend d'expliquer expressément ce qui est de son être et de sa nature?

Si on remarque avec soin la grande différence qu'il y a entre votre procédé et le nôtre, je m'assure que par la comparaison des deux, nous aurons bientôt gain de cause, au jugement de tout le monde : car pourquoi croirait-on plutôt que Jésus-Christ soit vrai Dieu, qu'il ait pris chair humaine, qu'il ait

(1) Luc. XXII. Hoc facite in meam commemorationem. Et I Cor. 11. Quotiescumque manducabitis panem hunc et caliçem bibetis, mortem Domini annuntiabitis.

(2) Joan. VI. Qui maducat hunc panem, vivet in æternum.

(3) Luc. XXII ; et I Cor. 11. cit.

(4) Panis quem ego dabo caro mea est.

souffert mort et passion, et autres mystères, sur ce que l'Ecriture les affirme simplement, que non pas, que le vrai corps de Jésus-Christ est en l'eucharistie, puisqu'elle le dit aussi expressément, et encore avec des restrictions qui nous obligent d'entendre par ce mot de corps le vrai corps de Jésus-Christ? Pourquoi ne croira-t-on pas plutôt aux paroles du Fils de Dieu, qu'aux conclusions que vous tirez de deux principes, dont l'un est à la vérité de l'Ecriture, mais qui ne parle point de l'eucharistie ni de sa substance : et l'autre est purement humain, destitué de preuve? Il faut être sans yeux et sans cervelle pour ajouter plus de foi à vos imaginations, qu'aux paroles de Jésus-Christ, et suivre plutôt vos illations trompeuses, que les termes exprès de l'Evangile. *Es choses de Dieu*, dit saint-Augustin, *écoutons Notre-Seigneur, et non des conjectures et soupçons des mortels* (1).

Après avoir ouï cette première vérité, écoutons ensuite les pères de l'Eglise, et particulièrement ceux qui ont été des premiers siècles : Ne disent-ils pas que l'eucharistie est (2) *Le vrai et propre corps de Jésus-Christ?* Que c'est (3) *vraiment et proprement le sang de Jésus-Christ* (4), qu'il *est en nous par sa chair* : que l'eucharistie (5) *n'est pas pain, vin, figure*, mais, *le corps et le sang de Jésus-Christ* (6). Que *le corps de Jésus-Christ n'est pas seulement pris par foi, par charité*, mais *par la bouche* : Que Jésus-Christ (7) *y est adoré en l'eucharistie* : Que *son corps* (8) *y étant, se trouve en plusieurs lieux.*

(1) Lib. I. de peccat merit. c. 20. In Dei rebus Dominum audiamus non conjecturas, suspicionesque mortalium.

(2) Ambros. l. VI. de sacram. c. 1. Sicut Christus verus Deus, ita vera caro. Cyrillus Alexand. in declarat. Anath. 11. Tanquam proprium vivificantis verbi corpus et sanguinem accipimus. Chrysost. hom. 45. in Joan. proprio nos sanguine pascit. Epiphan. in Anchora. Qui non credit esse ipsum verum (Christum) sicut dixit, is excidit a gratia et salute.

(3) Hilar. 8. de Trinit. Si enim vere Verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo dominico sumimus. Justinus in Apolog. Theophy. in Matt. XXVI.

(4) Hilarius 8. de Trinit. In nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus.

(5) Cyrillus. Hierosolymi. Catech. 4. Hic qui videtur a nobis non est panis... sed corpus Christi, et vinum, non vinum, sed sanguis est Christi. Ambros. l. IV. de sacram Damascen. 4. de fide c. 14. Nec vero panis et vinum corporis Christi figura sunt, absit enim hoc, verum ipsummet Domini corpus.

(6) Cyrillus Tract. 10. in Joan. Non negamus rectæ nos fide charitateque sincera Christo spiritualiter conjungi, sed nullam nobis naturalis conjunctionis rationem secundum carnem cum illo esse, id profecto pernegamus, idque divinis Scripturis omnino alienum dicimus. August. lib. II. contra adversa leg. cap. 9. Fideli corde atque ore suscipimus mediatorem Dei et hominum Christum Jesum.

(7) Ambros. l. III. de Spir. sanct. c. 12. Carnem Christi in mysteriis adoramus quam apostoli in Domino Jesu adorarunt. August. l. X. contra Faust. cap. 13.

(8) Chrysostom. l. III. de sacerdot. O miraculum! O Dei benignitatem! qui sursum sedet cum patre,

Comment serait-il possible qu'ils dissent positivement ce que nous croyons, et ce avec tant de diverses façons de parler, toutes expresses, claires et directement opposées aux termes dont vous usez pour le détruire, s'ils eussent cru ce que vous croyez? Cela ne se peut dire, si on ne veut s'imaginer que les saints pères aient voulu, pour nous tromper, dire l'un, et croire l'autre. Personne ne l'oserait seulement penser, mais au contraire, nous avons toute occasion de reconnaître la divine providence, en ce qu'encore que pour enseigner une vérité, ce soit assez de l'affirmer et dire qu'elle est en termes ordinaires, selon lesquelles on a accoutumé de s'exprimer. Dieu à qui toutes choses sont présentes, prévoyant les extrêmes assauts, que son Eglise recevrait en l'auguste mystère de l'eucharistie, ne s'est pas contenté, que les pères affirmassent simplement la réelle présence du corps de Jésus-Christ en icelle, mais en outre a voulu qu'ils l'enseignassent avec des manières de parler, du tout opposées à celles, par lesquelles il reconnaissait qu'on devait nier cette vérité, qui est si claire, que quoique Luther (*Epist. ad Argentin.*) ait employé cinq ans de temps, pour expliquer les paroles de l'institution de l'eucharistie par figure, selon qu'il l'avoue lui-même; il reconnaît toutefois ne l'avoir pu faire, condamne ceux qui le font comme hérétiques, et confesse la réelle présence du corps de Jésus-Christ, en quoi il est suivi par la confession d'Ausbourg la première de toutes les vôtres.

SECTION II.

DU SACRIFICE.

La vérité du corps de Jésus-Christ en l'eucharistie étant ainsi établie, celle du sacrifice que vous rejetez, ne peut être révoquée en doute : car si Jésus-Christ est véritablement présent en l'eucharistie, comme je l'ai suffisamment prouvé quoique succinctement, il s'ensuit qu'il est véritablement sacrifié, comme je le vais présentement montrer.

Le sacrifice n'est autre chose qu'une oblation réelle, faite à Dieu seul, d'une chose sensible et permanente, avec changement d'icelle, suffisant pour témoigner et faire paraître publiquement, que nous le reconnaissons pour notre souverain Seigneur.

Or la célébration de l'eucharistie, par laquelle Jésus-Christ est établi sous une espèce inanimée et non vivante est une oblation de telle nature. Donc elle est vrai sacrifice.

Que l'oblation dont il s'agit, soit d'une chose permanente et sensible, il est aisé à reconnaître, en ce que le corps de Jésus-Christ est offert sous des espèces sensibles.

Que si vous dites que Jésus-Christ n'est pas sensible, parce qu'il n'est pas vu. Je réponds avec les pères, *Que nous le voyons, nous le touchons* (1), quoique non en sa pro-

eodem temporis momento omnium manibus pertractatur.

(1) Chrysostom. homil. 83. in Matt. Ipsum vides, ipsum tangis, ipsum comedis. Et l. III. de Sacerdot.

pre espèce. Ce qui conclut bien que nous ne le pouvons discerner; mais non pas que nous ne le puissions voir: comme il paraît par l'exemple d'un homme, qui entièrement couvert d'une peau de lion, ne pourra être discerné d'aucun, mais bien touché de tout le monde.

Qu'elle soit faite avec changement de la chose, c'est-à-dire du corps de Jésus-Christ, changement suffisant de témoigner la souveraineté de Dieu, et fait à cette fin, c'est ce qu'il faut prouver, et que je vérifierai distinctement.

Le changement qui se fait en l'eucharistie consiste en ce que Jésus-Christ, qui subsiste au ciel en sa propre espèce, est établi en terre sous l'espèce étrangère du pain, et sous l'apparence de la mort. Qu'il soit établi sous l'espèce du pain et du vin, nous l'avons vérifié. Qu'en cet état il soit sous l'apparence et l'espèce de la mort, il paraît, en ce qu'il est privé d'apparence de vie en plusieurs sens, et parce qu'on ne voit aucune action en lui; et parce que par la force des paroles sacramentelles, son corps et son sang sont établis sous des espèces séparées, ainsi que par la mort qu'il a souffert en croix, ils ont été réellement separés; parce enfin que les espèces qui le voilent sont comestibles, et que d'ordinaire on ne mange aucune chair qui ne soit morte. Que ce changement soit capable de témoigner la souveraineté de Dieu, je le montre. Le changement qui est arrivé par la vraie mort de Jésus-Christ a eu cette puissance, comme le sacrifice de la croix nous le fait connaître. Donc celui qui arrive en l'eucharistie a la même force. La conséquence se vérifie en ce qu'on trouve en l'eucharistie tout ce pourquoi le changement arrivé au sacrifice de la croix fait paraître la souveraine autorité que Dieu a sur nous. Je le ferai voir le plus clairement qu'il me sera possible pour la difficulté de la matière.

C'est chose certaine que la sensibilité et la raison de signe est de soi-même attachée aux accidents et aux espèces, et non aux substances qui de soi sont insensibles, c'est-à-dire que tout ce qui signifie, signifie à raison des accidents. Par exemple on ne reconnait un homme vivant qu'à la parole, au mouvement et autres accidents. C'est chose claire en outre que les sacrements et sacrifices sont de leur nature signes externes, et que leur essence consiste à signifier sensiblement aux hommes des mystères cachés. Et partant, il est clair que c'est chose indifférente aux sacrements et sacrifices, dont l'essence consiste en signification, d'être établi en des espèces conjointes à leur substance, ou en des espèces qui en soient séparées; puisque toute chose pouvant subsister quand elle a ce qui lui est essentiel, ils peuvent aisément conserver leur être sans leur substance, qui ne contribue rien à leur essence. De là il s'ensuit que la mort n'est propre à signifier la souveraineté de Dieu, qu'à raison de son espèce externe, entant qu'on ne voit aucun accident qui témoigne la vie. Or Jésus-Christ comme existant en l'eucharistie, a l'apparence de la mort comme en la croix; et partant, il a tout ce qu'il avait en la croix en considération de signe sensible, démonstratif de la souveraineté de Dieu, ce qui suffit au sacrifice : étant certain qu'ainsi que si un corps était vivant en apparence, par la force de quelque caractère, il serait capable de signifier tout ce qu'un corps vraiment vivant peut faire, en tant que vivant : ainsi un corps vivant, paraissant mort par la force des paroles de Jésus-Christ, peut être signe de tout ce qu'un animal vraiment mort peut représenter.

Et en effet c'est chose qui ne peut être révoquée en doute ni des catholiques, ni de vous; non des catholiques, puisque l'eucharistie sous l'espèce du pain, est autant sacrement, comme si la substance du pain était conjointe à ses espèces; non de vous, puisque l'airain comme existant sous l'espèce du serpent, a été aussi propre signe de la mort de Jésus-Christ, comme si la vraie substance du serpent eût été conjointe à l'apparence (*Jean*, III, 14).

Maintenant il faut voir si cette mutation qui est suffisante de sa nature pour témoigner la souveraineté de Dieu, a été faite à cette fin.

Cela paraît, en ce que pour juger que Dieu ait institué une chose à une certaine fin, il suffit prouver qu'il lui ait donné tout ce qui est nécessaire à cette fin : n'y ayant point d'apparence de dire, que lui qui ne fait rien en vain, et qui au contraire ordonne chaque chose à sa fin, en eut institué quelqu'une du tout apte à une signification, sans vouloir qu'elle lui soit attribuée.

Et de fait, si cette raison de recueillir l'institution d'une chose à une fin, n'est suffisante, nous ne pouvons savoir que l'eucharistie soit sacrement, parce qu'il n'est dit en aucun lieu de l'Ecriture qu'elle soit sacrement, et que nous l'inférons seulement, d'autant qu'elle a tout ce qui est nécessaire au sacrement. Au reste le texte grec de trois évangélistes et de saint Paul, texte que vous estimez seul authentique, porte ces mots *espandu, donné, rompu* (1), au présent, et saint Luc attribue le mot *espandu* au calice (2) : ce qui montre bien que l'effusion dont il parlait, est faite en l'eucharistie, où le calice se trouve seulement. Et partant, qui doutera qu'il soit question d'un don, d'une fraction et d'une effusion présente, en un mot, d'une oblation faite à Dieu, puisque toutes ces choses sont faites pour nous, selon que l'Ecriture le dit en termes exprès (3), et que rien ne peut être offert à autre qu'à Dieu pour le salut des hommes? A quel propos

Qui cum patre sursum sedet, in ipso temporis articulo omnium manibus pertrectatur.

(1) Luc XXII. v. 20. ἐκχυνόμενον. Matth. XXVI. Marc. XXI. διδόμενον 1. Ibid. vers. 19. Κλώμενον 1. Cor. II. v. 24.

(2) Luc. XXII cit. τοῦτο ποτήριον ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

(3) Locis citatis.

l'Ecriture aurait-elle ajouté tant d'épithètes signifiant une oblation, sans y mêler aucune parole qui nous empêche de la concevoir comme un vrai sacrifice, si ce n'est pour signifier que le corps et le sang de Jésus-Christ sont en l'eucharistie comme une vraie hostie? Ils y sont ainsi véritablement, et l'eucharistie est un vrai sacrifice, puisqu'elle a toutes les parties essentielles au sacrifice. Qu'aurez-vous, messieurs, à répondre à cette raison? Direz-vous que s'il suffit d'établir un animal, sous l'apparence de la mort, et l'offrir à Dieu pour être sacrifié: il suffirait d'offrir à Dieu une image de Jésus-Christ pour lui en faire sacrifice?

Je réponds qu'on ne pourrait dire, qu'en une telle oblation, il y eût aucun sacrifice ni de Jésus-Christ, ni de son image. Non de Jésus-Christ, parce qu'il n'y serait pas en effet et vraiment mort, ni mort en apparence, et qu'il est requis que la chose signifiée soit présente en l'une de ces deux façons. Non de son image, parce que bien qu'elle fût présente, elle ne serait point détruite et ne recevrait aucun changement. Or ce n'est pas de même en l'eucharistie: car Jésus-Christ y est présent, et y reçoit la mort en apparence, en tant qu'il se couvre d'une espèce morte, laquelle il s'unit sacramentellement, ainsi que comme Verbe il s'est couvert de l'espèce humaine, laquelle il s'est hypostatiquement unie. Et partant quand on dit qu'il suffit au sacrifice d'un animal vivant, qu'il soit établi sous l'apparence de mort: on n'entend pas qu'il y soit établi par représentation, comme s'il était dépeint mort en un portrait: où comme si étant représenté vivant, il était contenu sous la seule espèce de la peinture qui est morte, parce qu'en tout sacrifice la présence de la chose est requise, en tant que l'oblation sacrificale se fait par délivrance de ce qui est offert et sacrifié. Mais on entend que l'animal vivant soit en lui-même couvert de l'espèce et de l'apparence de la mort, et qu'en cet état il soit présentement offert à Dieu. Cette raison montre primitivement que la célébration de l'eucharistie est un vrai sacrifice; et toutefois la brièveté que nous nous sommes proposée ne lairra pas de nous permettre d'en apporter encore une autre.

Il est dit au Psal. CIX que Jésus-Christ est *prêtre éternellement* (*tu es sacerdos in æternum*); ce que l'apôtre répète encore disant, *qu'il est prêtre éternellement* (*Hebræ.*VII, *v.* 17 *et* 21). En tous les deux lieux, il n'y a aucune condition qui aliène ces mots de *prêtre* et de *sacerdoce* de leur propre signification: mais, au contraire, il y en a qui les y restreignent, puisque le psalmiste ajoute que le fils de Dieu est *prêtre comme Melchisédech*, qui était vrai prêtre, offrant sacrifice: que le sacerdoce a été donné de Dieu à Jésus-Christ, avec serment de ne l'en dépouiller jamais, (*Juravit Dominus et non pœnitebit eum. Psal.* CIX), et que l'apôtre dit que Melchisédech a été la figure de Jésus-Christ, en ce qu'il est demeuré prêtre en toute éternité. (*Hebr.*VII, *v.* 3 *Assimilatus autem filio Dei manet sacerdos in æternum.*) Donc Jésus-Christ a encore le vrai sacerdoce, comme il lui a été donné: et ainsi que Melchisédech a toujours été vrai prêtre, sans être jamais destitué de la puissance de sacrifier, ainsi Jésus-Christ le doit-il être éternellement, sans perdre jamais la puissance de sacrifier. Et par conséquent, il y a maintenant encore un vrai et propre sacrifice.

Vous nierez la conséquence; je la prouve aisément par la plus sûre de toutes les preuves, savoir est par celle de la définition du sacerdoce, donnée par saint Paul et confirmée par les Pères, avouée par les vôtres, définition, dis-je, qui requiert la puissance de sacrifier, comme partie essentielle.

Saint Paul définit aux Hébreux V. celui qui a le sacerdoce, par relation au sacrifice, *tout pontife* (en grec Αρχιερεὺς) *pris d'entre les hommes, est constitué pour les hommes et choses qui se font envers Dieu, afin qu'il offre dons et sacrifices pour les péchés.* (*Omnis pontifex constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia*). Et aux Hébreux VIII, où il parle, non des pontifes de l'Ancien Testament, comme les vôtres veulent qu'il fasse en ce passage du cinquième chapitre, mais de Jésus-Christ qu'il dit être pontife. *Tout pontife*, dit-il, *est ordonné pour offrir dons*, (*Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur.*) (en grec, θυσίας), concluant par après que puisque Jésus-Christ est prêtre, il faut par nécessité qu'il ait quelque hostie à offrir, comme étant cette puissance essentielle au sacerdoce. Ce qui paraît par la clarté de ce passage, et en outre par le témoignage des saints pères et de vos propres auteurs, qui enseignent ouvertement que saint Paul définit en ces lieux le sacerdoce, et lui attribue la puissance de sacrifier. *L'apôtre*, dit (1) saint Chrysostôme sur le premier lieu de saint Paul aux Hébreux, *donne la définition du prêtre. Le prêtre* (2), dit-il, sur le 2, *n'est point sans sacrifice, il faut donc qu'il ait un sacrifice. L'apôtre*, dit (3) saint Ambroise sur le premier lieu de l'épître aux Hébr., *définit ce que c'est que pontife*, et par après, *c'est une chose commune, et à Jésus-Christ, et à celui qui est établi d'entre les hommes, d'offrir à Dieu des dons et des sacrifices. Les pontifes du Vieux Testament*, dit (4) le même saint sur le VIII chapitre de saint Paul aux Hébr. *ont été institués pour offrir des présents et des hosties*, etc. *D'où il s'ensuit qu'il est nécessaire que notre Sauveur ait quelque chose à offrir pour nous. C'est le propre du pontife*, dit (5) Théodoret sur le dernier lieu, *d'offrir les dons de tous les hommes. Il n'y a point de prêtre*, dit Théophilacte sur le

(1) Chrysostom. hom. 8. in 5. Hebr. apostolus definit quid sit sacerdos.

(2) Et in 8. Heb. homil. 14 sacerdos non est absque sacrificio, oportet ergo quoque eum habere sacrificium.

(3) Ambros. in 5. Hebræ. Definit quid sit pontifex. Item, cummune est Christo et ei qui ex hominibus constituitur ut offerat dona et sacrificia.

(4) Item in 8. Hebr. Pontifices Veteris Testamenti statuti sunt offerre munera et hostias, etc. Unde ne-

dernier lieu, *sans hostie ; donc il est nécessaire que celui-ci*, savoir Jésus-Christ, *ait quelque chose qu'il offre* (1).

Cette première sentence, dit (2) Calvin sur le même lieu, *est digne d'être remarquée, laquelle enseigne que nul prêtre n'est institué que pour offrir des présents. La prêtrise du Christ*, dit votre (3) catéchisme, *est l'office et autorité de se représenter devant Dieu pour obtenir grâce et faveur, apaiser son ire, en offrant sacrifice qui lui soit agréable*. Donc la puissance de sacrifier est essentielle au sacerdoce, selon la définition de l'apôtre : selon l'explication de tous les pères et la confession des vôtres.

Or, si la puissance de sacrifier est essentielle au sacerdoce, il s'ensuit clairement que Jésus-Christ étant maintenant vrai prêtre, il a la puissance de sacrifier et offrir maintenant un vrai sacrifice autre que celui de la croix, quant à l'espèce, puisqu'il n'a plus puissance de mourir en croix. Et partant nous avons ce que nous demandons : vu que nous ne soutenons autre chose, sinon qu'en la nouvelle loi il y a un autre sacrifice que celui de la croix, offert par les ministres du Nouveau Testament. Ce qui se trouve vrai, attendu que Jésus-Christ, ne pouvant sacrifier au ciel, doit par nécessité sacrifier par ses ministres en terre, s'il a un autre sacrifice que celui de la croix, qui est ce qu'enseignent tous les pères.

Jésus-Christ est maintenant prêtre, dit (4) Théodoret, *non offrant lui-même quelque chose, mais il est appelé le chef de ceux qui sacrifient. Encore que Jésus-Christ* (5), dit saint Ambroise, *ne soit pas maintenant vu offrir, toutefois il est lui-même offert en terre, lorsque son corps est offert, voir même nous connaissons que c'est celui-là qui offre, duquel la parole sanctifie le sacrifice qui est offert. Nous disons*, dit (6) Théophilacte, *que Jésus-Christ est toujours véritablement prêtre, vu qu'il est éternel et immortel : car même maintenant nous croyons que toujours il s'offre soi-même pour nous, par ses ministres ; car* dit OEcumenius (7), *il n'eût pas dit à raison de l'hostie et de l'oblation que Dieu a faite une fois, que Jésus-Christ fut prêtre en toute éternité ; mais il a eu égard aux sacrificateurs de maintenant, par le moyen desquels Jésus-Christ sacrifie et est sacrifié, leur ayant donné en sa cène mystique, la manière d'un tel sacrifice.*

Vous direz volontiers qu'il est essentiel au sacerdoce de sacrifier, mais non pas de sacrifier toujours et en toute différence de temps. Et partant, qu'il suffit, pour que Jésus-Christ soit dit prêtre maintenant, qu'il ait pu sacrifier, comme il a fait en la croix.

Je réponds que si la puissance de sacrifier est essentielle au sacerdoce, comme il a été vérifié, il s'ensuit qu'elle lui doit convenir en tout temps, parce qu'un composé essentiel ne peut subsister que par la subsistance de toutes ses parties essentielles. Par exemple, l'homme ne peut être sans la raison formelle d'animal, et de raisonnable, sans le corps et l'âme tout ensemble. Donc il demeure constant que Jésus-Christ étant à présent prêtre, doit avoir puissance d'offrir un sacrifice, autre que celui de la croix. Ce qui paraît encore par saint Jérome, lorsqu'il dit non seulement que le prêtre doit sacrifier, mais qu'il *doit toujours offrir sacrifice pour le peuple*.

Vous ne pouvez éviter la force de cette raison, si ce n'est en soutenant que Jésus-Christ n'est pas maintenant vraiment prêtre, ains seulement (pour user des termes de l'école) par ampliation, d'autant qu'il l'a véritablement été, métaphoriquement et par analogie, parce que la force et la vertu de son sacrifice est encore de durée, parce qu'il est en toute éternité et qu'il offre pour nous au ciel ses prières à Dieu. Mais étant reconnu vrai prêtre, comme nous avons montré qu'il est, étant confessé que la puissance de sacrifier est essentielle au sacerdoce, il n'y a aucun lieu de dire que l'éternité du fruit d'un sacrifice suffise à l'éternité d'un sacerdoce destitué de puissance de sacrifier, puisqu'il est clair qu'une chose ne peut être éternelle, si ses parties essentielles ne le sont aussi. Et s'il était permis d'inférer de la durée du fruit du sacrifice, la durée de sacerdoce, j'inférerais par même conséquence cent ans après la mort d'un roi et d'un magistrat, la durée de leurs charges en leurs personnes, parce que le fruit de leur gouvernement demeure. Et partant ce fruit n'est bon qu'à témoigner que Jésus-Christ a eu le sacerdoce, et qu'en vertu d'icelui il a offert un sacrifice de vertu infinie, mais non pas à montrer qu'il a encore le sacerdoce. Que Jésus-Christ nous sauve en toute éternité cela montre qu'il est sauveur éternel, mais non pas prêtre : vu qu'il nous pourrait sauver sans être prêtre et cette vérité est tellement connue des pères, que (*OEcumenius in cap. VI. ad Hebræ. citat.*) quelques-uns nient expressément l'éternité du sacerdoce convenir

cesse est salvatorem nostrum habere aliquid ad offerendum pro nobis.

(1) Mheodor. in VIII. Hebr. proprium est pontificis offerre dona universorum.

(2) Theopyl. in VIII. Hebr. Sacerdos sine hostia non est, necesse ergo erat et hunc habere quiddam quod offerat.

(3) Calv. in VIII. Hebr. Prima hæc sententia observatu digna est, quæ docet nullum institui sacerdotem nisi ad dona offerenda.

(4) In Psal. CIX. Sacerdos nunc est Christus non ipse aliquid offerens, sed vocatur caput eorum qui offerunt.

(5) In Psal. XXXVIII, Etsi Christus nunc non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris cum Christi corpus offertur, imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermot sanctificat sacrificium quod offertur.

(6) In VII. ad Hebr. Dicimus Christum cum æternus fit et immortalis re vera semper esse sacerdotem, nam et nunc quidem semper semetipsum pro nobis offerre creditur per ministros suos.

(7) In c. VI. Hebr. Neque enim de ea quæ semel facta est a Deo oblatione et hostia dixisset in æternum, sed respiciens ad præsentes sacrificos per quos medios Christus sacrificat et sacrificatur, qui etiam in mystica cœna modum illis tradidit hujusmodi sacrificii.

à Jésus-Christ, à raison du sacrifice de la croix; et enseignent qu'elle lui convient à raison des sacrifices qu'il offre tous les jours et offrira jusqu'à la fin du monde par ses ministres.

Si le fruit d'un sacrifice suffit à l'éternité du sacerdoce, il s'ensuit que le fruit du sacrifice sera l'essence du sacerdoce. Et qui plus est que rien autre chose ne lui sera essentiel, ce qui est très-absurde. Au reste, ce fruit du sacrifice est pris, ou pour la vertu que le sacrifice a de justifier, ou pour l'effet de cette vertu, c'est-à-dire pour notre justification. En la première acception c'est une qualité du sacrifice: en la seconde, c'est un effet de cette qualité; et partant en quelque façon qu'on le prenne, il ne peut être de l'essence du sacerdoce, puisqu'il en est l'effet, en tant qu'il l'est du sacrifice, et que nul effet n'est l'essence de sa cause: il ne peut être de l'essence, parce que tout ce qui est essentiel est fait une même chose avec ce dont il est essence, ce qui ne peut se dire de l'effet et de la cause qui sont nécessairement distincts, il n'en peut être enfin parce que la cause précède son effet, là où le composé ne précède pas ses parties essentielles. Le sacerdoce n'est pas la vertu et la force du sacrifice, mais la vertu et la force de sacrifier: la royauté, par exemple, n'est pas le fruit et l'utilité que nous recevons du gouvernement; mais bien la puissance de gouverner. Et partant puisque Jésus-Christ a éternellement le sacerdoce, il a éternellement la force de sacrifier, étant clair qu'un sacerdoce ne peut être éternel, si la puissance de sacrifier qui lui est essentielle est temporelle. C'est une vérité si certaine et si claire que, lorsque l'Ecriture appelle Jésus-Christ, *prêtre éternellement*, elle entend qu'il ait cette qualité au respect d'un vrai sacrifice, que les pères, même des premiers siècles, disent que l'Eucharistie (à raison de laquelle la prêtrise convient maintenant à Jésus-Christ) est *un* (1) *vrai* (2), *très-vrai, très-grand* (3), *plein* (4), *externe* (5), *et singulier sacrifice*, et que nos (6) prêtres sont vraiment prêtres selon la propre et naturelle signification du mot prêtre. Ils ne tiendraient pas de tels langages, s'ils ne reconnaissaient Jésus-Christ, ses apôtres et l'Ecriture leur enseigner cette vérité. On ne la peut révoquer en doute, passons à un autre point

SECTION III.

DE L'ÉLÉVATION DE L'HOSTIE.

S'il est permis d'offrir un sacrifice, ainsi que j'estime l'avoir suffisamment prouvé, quel inconvénient y a-t-il d'en élever l'hostie, puisque cette élévation en signifie proprement l'oblation? En l'ancienne loi, comme on peut voir au Lévit. VIII. et autres endroits, le prêtre élevait ce qu'il offrait: et on collige clairement de saint Basile le Grand (1), appelé de Théodoret (2), et de saint Grégoire de Nazianze (3), *lumière et soleil du monde*, que nous tenons cette coutume des apôtres, en ce que prouvant que plusieurs traditions non écrites, sont apostoliques, il rapporte entre autres choses les paroles de l'invocation, proférées *lors* dit-il, *qu'on montre l'eucharistie*, être de ce genre.

Mais quel lieu pourrait-il y avoir de révoquer en doute cette élévation puisque les anciennes liturgies de saint Basile et de saint Chrysostome en font mention, que saint Denis aréopagite, notre apôtre fait le même. En un mot, ce point est si clair, que vous ne le contestez que parce qu'il est soutenu de l'Eglise catholique à qui vous en voulez. Ce qui paraît manifestement en ce qu'au rapport d'un des vôtres propres (4), Luther professe n'impugner cette élévation qu'en haine des catholiques, et la reconnaît telle qu'elle doit être *retenue et gardée où elle est regardée comme impie* (5). Ce qui fait que puisque vous la tenez pour telle, par le propre conseil de votre premier père, nous la conserverons soigneusement: ou si vous voulez que nous la changions, saint Paul nous apprenant que *là où il n'y a point de loi il n'y a point de transgression* (6), produisez, je vous prie un passage de l'Ecriture qui la défende. Que si ce vous est chose impossible, confessez que l'autorité de l'Eglise est suffisante pour l'autoriser justement, saint Augustin nous apprenant que *disputer qu'il ne faut point faire ce que toute l'Eglise pratique partout le monde, c'est une très-insolente folie* (7). Et l'un des vôtres (8) reconnaissant qu'on peut être forcé et con-

(1) Cyprianus epist. 63. Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, quid in quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. August. l. x. contra Faust. cap. 20. Huic summo veroque sacrificio falsa cesserunt.

(2) August. l. de Spir. et littera, c. 11. in ipso verissimo et singulari sacrificio (Missæ) Domino Deo nostro gratias agere admonemur.

(3) August. l. x. contra Faust. c. 20, citat.

(4) Nazianeo. Orat. 1. Apolog. Quo tandem modo externum illud sacrificium magnorum mysteriorum antitypum ipsi (Deo) offerre auderem?

(5) August. l. de Spiritu et lit. c. 11. citat.

(6) August. l. xx. de civ. c. 10. in illud Apoc. 20. erunt sacerdotes Dei et Christi, etc.

(1) Basil. lib. de Spiritu Sancto. cap. 27. Dogmata quæ in Ecclesia prædicantur quædam habemus et doctrina scriptorum prodita, quædam ex apostolorum traditione in mysterio id est in occulto tradita recipimus quorum utraque parem vim habent ad pietatem. Invocationis verba quum ostenditur panis Ecclesiæ et populum benedictionis quis sanctorum in scripto nobis reliquit?

(2) Lib. IV. hist.

(3) Orat. 20.

(4) Hospinian. in histor sacram.

(5) Retinendam esse elevationem ubi ut impia prohibetur, et abolendam ubi ut necessaria præcipitur.

(6) Roman. IV, 15.

(7) Epist. CXVIII.

(8) Wuitak. contro. 1. q. 3. c. 5 et 7. Fateor et nos et hæreticos cogi et convinci posse auctoritate Ecclesiæ, nec alio argumento externo validius ac fortius premi hæreticos.

vaincu par l'autorité de l'Eglise, et qu'il n'y a point d'argument externe par lequel on puisse plus puissamment presser les hérétiques.

SECTION IV.

DES MESSES OU LES ASSISTANTS NE COMMUNIENT PAS.

Par cette même règle vons perdez encore votre cause, en ce qui est des messes que vous appelez privées : et de la communion sous les deux espèces, l'Eglise pratiquant et ayant pratiqué dès longtemps ce que nous faisons en l'un et en l'autre. Cependant je ne laisserai pas de toucher ces deux points brièvement, espérant faire voir clairement que vous y êtes aussi mal fondés qu'en ceux que nous avons déjà examinés.

Il n'y a personne qui ne reconnaisse que la célébration de l'eucharistie, où le peuple communie, est plus parfaite que celle où il ne communie pas ; la raison le fait voir à tout le monde, et parce que les fruits du sacrifice sont plus fructueusement communiqués lorsque l'hostie est consommée des assistants dûment disposés que lorsqu'elle ne l'est pas : et parce que ce mystère étant et sacrifice et sacrement tout ensemble, il est plus parfaitement accompli lorsqu'il n'est pas seulement offert à Dieu en sacrifice, mais qu'il est en outre donné au peuple comme sacrement. Pour ces considérations les anciens canons et les pères conviennent, exhortent et commandent aux chrétiens de communier aux messes où ils assistent, et le concile de Trente le désire expressément (*Sess.* 25). Partant si vous ne prétendez autre chose, sinon qu'il serait meilleur que les fidèles communiassent à toutes les messes où ils se trouvent, nous sommes d'accord avec vous. Et en ce cas, au lieu de condamner la doctrine de l'Eglise, bonne et sainte en ce point comme en tout autre, vous devriez vous plaindre de l'indévotion du peuple, puisque c'est la froideur qui est cause qu'il ne communie pas, et non la faute des pasteurs; mais si vous prétendez condamner les messes où les assistants ne communient pas, comme illicites, vous nous aurez pour adversaires, et au jugement de tout le monde avec grande raison, puisqu'il n'y en a aucun qui justifie vos prétentions et condamne les nôtres.

Si les messes où le peuple ne communie pas étaient illicites, ce serait parce que l'oblation de l'eucharistie, en tant que sacrifice, serait nécessairement conjointe à la participation du peuple à l'eucharistie en tant que sacrement : ce qui ne peut être que par deux moyens, ou à raison de la nature du sacrifice, ou parce que Dieu l'aurait voulu ainsi. Ce ne peut être à raison du sacrifice, étant clair que son être ne dépend pas de la participation des assistants, puisque nul ne mangeait des holocaustes qui étaient tous consommés, que nul ne participait en la façon dont il s'agit, à celui qui était ordonné de Moïse pour la rémission du péché (*Lévit.* VI), étant dit que le prêtre seul y participait ; et que même au sacrifice de la croix, qui a été offert pour tous, personne n'y a participé en la façon en laquelle nos adversaires disent qu'il est nécessaire que nous participions à l'eucharistie. On ne peut dire aussi que Jésus-Christ ait voulu qu'il ne se célébrât aucune messe sans communiants, n'y ayant ni foi formelle ni aucune parole expresse en l'Ecriture, d'où vous voulez qu'on tire toutes les vérités de la foi, qui le fasse connaître.

Vous direz volontiers qu'il a communié ses apôtres en la cène, et par conséquent que nous le devons imiter, distribuant l'eucharistie au peuple. Mais cet exemple ne prouve autre chose, sinon que le peuple peut communier, qu'il est à désirer qu'il le fasse, et que quand il le veut, on lui doit accorder cette grâce : mais non pas qu'il faille donner au peuple l'eucharistie contre sa volonté, et qu'on ne la puisse célébrer sans sa communion. Car qui peut dire qu'au cas que les apôtres n'eussent communié, Jésus-Christ n'eût pas célébré l'eucharistie ? Qui peut dire qu'il eût voulu qu'un mystère si auguste eût dépendu de la volonté d'autrui, et que l'indévotion des peuples rendît les pasteurs indévôts ?

Au reste, je vous demanderais volontiers si l'exemple de Jésus-Christ vous sert de loi inviolable pour départir toujours l'eucharistie au peuple, pourquoi ne vous en sert-elle pas pour la départir à tous ? Ce que vous ne faites pas, puisque la confession de Wittemberg se contente de la communion d'un seul (1), et que beaucoup assistent à vos cènes, qui toutefois n'y communient pas. En un mot saint Paul nous apprenant, que là où il n'y a point de loi, il n'y a point de prévarication, que le péché est une transgression de la loi, ne produisant aucune écriture qui nous condamne, vous demeurez condamnés vous-mêmes : et en effet, vous l'êtes non seulement à ce titre, mais en outre à plusieurs autres.

Par la pratique de l'église S. Chrysostome reconnaissant que de son temps la froideur du peuple était telle, qu'il se faisait des oblations ou personne ne communiait (2) : et S. Ambroise témoignant le même, lorsque parlant des Grecs, il nous fait connaître qu'ils avaient coutume de ne communier qu'une fois l'an.

Par les vôtres, en ce que Perkensus confesse que la coutume de célébrer les messes sans la communion du peuple a lieu en l'Eglise du temps de Walfridus et de saint Grégoire le Grand (3), c'est-à-dire depuis mille ans, ce qui montre bien qu'elle est immémoriale, puisque personne n'en peut montrer le commencement. Par les vôtres encore, en ce

(1) Cap. de Eucharistia. Ad rectam eucharistiæ actionem requiruntur ad minus duo, videlicet minister eucharistiæ sacramentum dispensetur.

(2) Chrisost. hom. 31, in epist. ad Ephes. Frustra habetur quotidiana oblatio, cum nemo sit qui simul participet. Ambr. 5, de Sacram. c. 4.

(3) Perkinsus in problem. de missa privata. Tempore Walfridi videntur cœpisse solidariæ missæ et tempore Gregorii.

que Jean Hus, dont vous estimez la mémoire (1), dit ouvertement au rapport de Luther, que cette pratique n'est pas illicite (2).

SECTION V.

DE LA COMMUNION SOUS UNE SEULE ESPÈCE.

Improuver les anciennes coutumes de l'Eglise, comme vous faites, sans apporter aucune loi qui les condamne, c'est se condamner soi-même. Vous criez anathème contre nous, à raison de la communion sous une seule espèce, qui a été de tout temps pratiquée en l'Eglise ; vous persuadez au peuple que nous lui faisons grande injure de ne lui donner pas les deux espèces : et toutefois vous ne produisez aucune loi qui défend ce que nous faisons, comme chose illicite.

Que cette coutume soit de longtemps pratiquée en l'Eglise, saint Cyprien (*Serm. de lapsis*), saint Ambroise (*De obitu Satyri*), et Tertullien (*Lib.* II. *ad uxorem Euseb. lib.* VI. *c.* 36), qui ont vécu au deux, au trois et quatrième siècles nous le font connaître lorsqu'ils témoignent que les premiers chrétiens gardaient l'eucharistie en leurs maisons, sous la seule espèce du pain, pour s'en servir à toute heure, en diverses occasions, soit en leurs maladies, soit pour se préparer au martyre, ou pour quelque autre cause. Il paraît encore en ce que saint Cyprien remarque particulièrement (*Lib. de lapsis*), qu'on communiait les enfants sous la seule espèce du vin : et que saint Basile témoigne que ceux qui vivaient en solitude dans les déserts communiaient sous une espèce (*Basil. Epist. ad Cæsaream August.*). Donc il demeure constant par ces autorités, que la coutume de communier sous une espèce est usitée en l'Eglise, il y a plus de douze cents ans, et ce qui est à noter, sans aucune opposition, soit des Grecs, soit des Latins jusqu'à Jean Hus.

Qui plus est, n'étant fait mention que de la fraction du pain, lorsqu'aux actes il est parlé de la communion de l'Eglise (*Act.* 2), nous avons lieu d'estimer que non seulement cette coutume est introduite du temps de ces anciens, mais même du temps des apôtres. Davantage, les pères estimant que Jésus-Christ, après sa résurrection, ait en Emmaüs donné à ses disciples l'eucharistie sous la seule espèce du pain, nous avons occasion de croire par leur témoignage, qu'elle est du propre temps de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit, on ne peut révoquer en doute que la communion sous une espèce n'ait été pratiquée en l'Eglise dès le deux et troisième siècle. Si vous apportiez quelque loi qui défendît cet usage, nous aurions tort d'y contrevenir, mais vous n'en avez point, et les autorités dont vous vous servez ne peuvent être d'aucun poids contre nous. Car pour le passage de saint Jean, VI. il est inutile, puisque selon vous il ne s'entend pas de l'eucharistie, qu'au commencement et à la fin du même chapitre il n'est fait mention que du pain seul, duquel il est dit qu'il donne la vie éternelle ; et que Calvin même blâme les Bohêmes, d'avoir voulu prouver par ce texte, qu'on doit donner le calice à tout le monde (1)

Si vous produisez le lieu où saint Paul parle de l'eucharistie, vous n'en tirerez aucun avantage : ains au contraire, puisqu'après avoir rapporté l'institution de Jésus-Christ, lorsqu'il parle de la manducation de l'eucharistie, il en parle avec disjonction, disant : *qui mangera ou qui boira* (1, *Corinth.*, 2). Ce qui montre bien qu'il n'est pas nécessaire de prendre les deux espèces ensemble.

Si vous mettez en avant l'exemple de Jésus-Christ, ce sera inutilement, puisque vous reconnaissez vous-mêmes qu'il n'est pas nécessaire de le suivre en tout et partout, qu'autre chose est enseigner aux prêtres ce qu'ils doivent faire comme prêtres, et autre chose leur enseigner ce qu'ils doivent faire pratiquer au peuple, à qui les apôtres mêmes distribuent ce sacrement sans faire mention que du pain.

Vous produirez sans doute ce passage de saint Matthieu, XXVI : *Buvez-en tous* (*Act.*, II), dont Calvin fait tant d'état. Mais il vous servira aussi peu que les autres, puisqu'en cet endroit Jésus-Christ parle seulement à ses apôtres, comme saint Marc le fait connaître, disant : *Et ils en burent tous* (*Marc*, XIV), ce qui montre bien que ce mot *tous* ne désigne que les apôtres, puisqu'il n'y a qu'eux qui en ayent bu.

Vous direz peut-être, si Jésus-Christ disant : *Buvez-en tous*, n'entend par ces mots que les apôtres, que pareillement il n'entend parler que d'eux, lorsqu'il dit : *mangez-en tous*, et que par conséquent les fidèles ne seraient point obligés à la communion. Mais votre conséquence est nulle, parce que, bien qu'en ce passage ce mot *mangez* ne s'adresse qu'aux apôtres, il suffit que la communion des fidèles soit commandée ailleurs, au sixième de saint Jean, et en l'Epître première de saint Paul aux Corinthiens (I *Corinth.*, XI, *v.* 28 : *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat*).

Nous pourrions nous défendre suffisamment sans autre titre que celui de notre possession et de votre faiblesse qui est telle que vous ne pouvez nous convaincre, quoique nous condamnant vous y soyez obligés ; mais nous passerons outre, étant aisé de faire voir que nous ne faisons ni tort au peuple ni injure au sacrement ; au contraire, que ce que nous enseignons est avantageux à l'un et à l'autre, et que ce que vous soutenez est injurieux à tous les deux et à l'institution de Jésus-Christ. Nous ne faisons aucun tort au peuple, puisque le corps et le sang de Jésus-Christ étant sous une espèce aussi bien que sous les deux, et la signification du mystère demeurant entière, le peuple reçoit Jésus-

(1) L'Histoire des pseudo-martyrs en la vie de Jean Hus, la mémoire de Jean Hus doit être sainte et sacrée à tous les fidèles.

(2) Luther in colloquiis convivalib.

(1) Calv. in VI. Joan. v. 53. Non recte Bohœmi cum hoc testimonio probarent usum calicis promiscuum debere omnibus esse.

Christ aussi véritablement sous une espèce, et avec autant de bénédictions du ciel, comme sous les deux. Nous ne faisons aucune injure au sacrement, puisque son essence ne requiert pas absolument les deux espèces, mais qu'il peut subsister sous une sans rien perdre de ce qui lui est essentiel; attendu qu'il y possède le corps et le sang de Jésus-Christ, et a toutes les significations qui appartiennent à son essence, l'espèce du pain signifiant fort bien la nourriture de l'âme par la grâce et l'union des fidèles en un corps avec leur chef, en tant qu'il nourrit et que sa masse est composée de plusieurs grains de blé.

Si vous dites que le sacrement signifie la mort de Jésus-Christ, je réponds que le pain seul signifie encore cette mort, en ce que le corps de Jésus-Christ est constitué sous une espèce inanimée; par après, je dis que cette signification ne convient pas à l'eucharistie, en tant que sacrement, mais en tant que sacrifice commémoratif de celui de la croix, et qu'au sacrifice les deux espèces y sont conjointes.

Je ne me veux pas contenter d'avoir montré que la communion, sous une seule espèce, n'est injurieuse, ni au peuple, ni au sacrement; mais je dirai plus, qu'elle est avantageuse à l'un et à l'autre : elle est avantageuse au sacrement en ce qu'elle le garantit, sinon d'injure, au moins des indécences qui se pourraient commettre, étant clair que si l'espèce du vin se donnait à tout le monde, ils ne se pourraient empêcher d'en répandre; elle est avantageuse au peuple, parce que, s'il était nécessaire de donner toujours les deux espèces, on ne les pourrait garder aisément pour communier les peuples à toute heure, à tous moments et en toutes occurrences; par ce en outre qu'on ne trouve pas du vin partout en suffisante quantité pour communier les fidèles, par ce aussi qu'il y en a qui ont telle horreur du vin, que non seulement ne le peuvent-ils prendre, mais même ils ne le peuvent sentir, ce qui montre bien que Jésus-Christ n'a pas établi la nécessité de la communion sous les deux espèces, ne pouvant obliger à l'impossible.

C'est vous, messieurs, qui faites injure au sacrement et au peuple : ce qui paraît, en ce que vous privez l'un et l'autre de la réalité du corps de Jésus-Christ, que nous leur conservons soigneusement, et, que n'en donnant au peuple que l'apparence sous des espèces du pain et du vin, vous êtes justement comparés par Luther à celui qui, ayant humé un œuf, en donne avec soin les coques au peuple.

Vous faites en outre une très-grande injure à l'institution de Jésus-Christ, puisque vous soutenez que, quoiqu'il ait institué son sacrement en pain et en vin, ni l'une ni l'autre de ces deux espèces ne sont nécessaires, mais qu'il peut être administré en autres choses (1). Juge maintenant, le lecteur, qui de nous fait injure au sacrement, préjudicie au peuple, et qui par conséquent doit être condamné : sans doute vous demeurerez coupables au jugement de tout lecteur, et qui plus est au vôtre propre, puisque, quoique vous méprisiez l'autorité de l'Eglise par un trait de la providence de Dieu, Luther lui défère tant en ce point, qu'au rapport de vos propres calvinistes, il reconnaît qu'il n'est point nécessaire de donner les deux espèces, que l'Eglise en a pu ordonner une seule, que le peuple s'en doit contenter, en outre approuve le règlement qu'en a fait le concile de Latran, et dit qu'étant fait il trouverait étrange si un évêque y contrevenait de sa propre autorité (1)

CHAPITRE VII.

MINISTRES.

Votre Majesté aussi connaîtrait qu'on lui dépeint notre religion toute autre qu'elle n'est à la vérité; car si les choses qu'on nous impose, à savoir : que nous sommes ennemis des saints et de la bien heureuse Vierge Marie; que nous disons que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires à salut; et que nous faisons Dieu auteur du péché, étaient véritables, nous serions gens abominables et indignes de la société des hommes. Mais ce sont calomnies forgées pour nous rendre odieux, et qui sont réfutées par nos écrits, par nos prédications et par notre vie ordinaire.

RÉPONSE.

Si vous êtes gens de parole, messieurs, il est temps que vous commenciez à plier bagage pour vous séparer de la société des hommes, puisque vous vous êtes condamnés à cette peine, au cas que vous soyez coupables d'un crime dont vous ne sauriez vous défendre.

Ennemis des saints. — N'est-ce pas être ennemis des saints que de leur attribuer des noms injurieux qui leur sont donnés du diable, des païens et des anciens hérésiarques condamnés par la primitive Eglise, noms que les pères improuvent et rejettent par l'autorité de l'Ecriture? Cependant témoin Kemnitius (2), l'un de vos principaux auteurs: *vous les appelez ordinairement morts*, ainsi que fait le diable selon saint Chrysostome (3), Julien l'Apostat en saint Cyrille (4), Vigilance en saint Jérôme (5), qui, avec les autres pères, reprend aigrement cette façon de parler : *Ils ne sont pas morts*, dit saint Ambroise (6); *nous ne les appelons pas morts*, dit

(1) Beza Epist. 2. Rite celebrabitur (Cœna Domini) sed quod panis aut vini vicem vel usu communi, vel pro temporis ratione supplet, panis aut vini loco adhibeatur.

(1) Hospinian. l. 1. Histor. sacram. et l. de concordia disc. c. 41. Luther. in declara. Euch. et alibi.

(2) Kemnit. Exam. Concil. part. 3, p. 228, usitate vocantur mortui.

(3) Homil 58 de S. Basil.

(4) Lib. x contr. Jul.

(5) Lib. contra Vigilant.

(6) Serm. 10. de SS. Petr. et Paul. Non enim mortui sunt quorum curamus natalem hodie, sed renati vivunt, etc.

saint Damascène (1) ; *il n'est pas Dieu des morts, mais des vivants,* dit saint Jérôme (2) avec l'Evangile ; *les saints ne sont pas appelés morts, mais dormants,* ajoute-t-il.

N'est-ce pas être ennemi des saints que de les priver de tout soin et de toute charité envers les hommes, les rendant en l'état de perfection auquel ils sont plus imparfaits que ceux qui sont ici-bas sujets aux défauts du monde ? Cependant c'est ce que vous faites : *ils n'exercent point,* dit Calvin (3), *la charité ; ils n'ont point de soin de nous : nous savons que les offices de la charité sont restreints au cours de la vie présente.*

N'est-ce pas être ennemi des saints que de soutenir qu'ils ne prient pour les vivants, ni en général, ni en particulier? Cependant c'est ce que vous dites : *les défunts,* dit Polanus (4), professeur à Bâle, *n'intercèdent envers Dieu pour les vivants, ni en général ni en particulier.*

N'est-ce pas être ennemi des saints que de les appeler monstres, masques, bourreaux, bêtes? Que de dire de Moïse, choisi de Dieu pour chef de son ancienne loi, que sa sagesse est hypocrisie, qu'il a la bouche pleine de fiel, voire même de fureur? Que de dire que saint Jacques, l'un des apôtres, radote? Cependant c'est ce que vous faites (5), Calvin honorant sainte Catherine et saint Christophe du nom de *monstre* (6), saint George et saint Hippolyte de celui de *masque* (7), saint Dominique de celui de *bourreau* (8), saint Médard et autres de celui de *bêtes* (9), et Luther disant que *la sagesse de Moïse était hypocrisie,* et que saint Jacques *radote.*

N'est-ce pas être ennemi des saints que de rendre les plus imparfaits chrétiens égaux en perfection avec eux, disant en termes exprès que le plus grand saint ne surpasse pas le moindre des fidèles? Cependant, c'est ce que vous faites : *Je ne veux pas estimer,* dit Luther, *un chrétien le moindre de tous, inférieur à saint Pierre et à tous les saints qui sont au ciel* (10).

Ennemis de la Vierge. — N'est-ce pas être ennemis de la Vierge, qui dès sa conception a été confirmée en grâce, que de l'accuser d'incrédulité, de la rendre infidèle, de dire qu'elle s'oppose à la parole et aux œuvres de Dieu, et restreint malicieusement sa puissance? Cependant, c'est ce que vous faites : *Elle a eu en soi*, dit Luther, *le sentiment et l'assaut d'incrédulité* (1). *Elle a été infidèle*, dit un certain Allemand (2). *Elle s'oppose*, dit un autre, *aux paroles et aux œuvres de Dieu révélées par l'ange ; elle ne croit pas à ses paroles* (3). *Elle semble,* dit Calvin, *ne restreindre pas moins malicieusement la puissance de Dieu que Zacharie* (4).

N'est-ce pas être ennemi de la Vierge que de la rendre digne des supplices éternels ? de dire qu'elle a désiré être compagne de Jésus-Christ, aux fonctions qui lui étaient commandées à lui seul? qu'elle a perdu toute confiance en Dieu? enfin que sa faute n'est pas petite, non plus que celle d'Ève? Cependant, c'est ce que vous faites : *Marie*, dit un Allemand, *a été digne des supplices éternels* (5). *Marie,* dit Brentius, *n'a pas seulement recherché l'honneur qui est dû aux parents, mais aussi recherche-t-elle l'honneur du Messie, et désire être comme compagne en l'administration de l'office qui était commis au Christ seul* (6). *Elle perdit toute confiance en Dieu*, dit Calvin ; *l'un et l'autre péché* (d'Ève et de Marie) *ne sont pas petits* (7). *Marie pèche grièvement* professent les centuriateurs (8).

N'est-ce pas être ennemi de la Vierge que de la rendre importune, incivile et arrogante envers son Fils? ambitieuse jusqu'à un tel point que Jésus-Christ en a honte? Cependant, c'est ce que vous faites : *Il n'y a point de doute*, dit Calvin, *que Christ n'ait voulu taxer l'importunité de Marie ; et de fait, c'était mal avisé à elle de vouloir ainsi rompre son propos* (9). *Marie,* dit Brentius, *a usé de véhémence, de déshonnêteté et d'incivilité, lorsqu'elle a interrompu le Christ ; par son interpellation, elle a violé les lois de l'honnêteté publique. Elle a appelé Jésus avec arrogance et orgueil. Elle a si grièvement péché par son ambition, que le Christ lui en fait honte publiquement.* Ensuite de quoi il ajoute que *l'ambition est un blasphème* (10).

(1) 4 de fide c. 16. Eos qui in spe resurrectionis fideque erga eum diem extremum clauserunt, mortuos haud quaquam appellamus.

(2) Lib. contra Vigilant. Non est Deus mortuorum sed vivorum. Item sancti non appellantur mortui, sed dormientes.

(3) Calv. in 1. Corinth. 13. Charitatem præsentibus officiis minime exercent, non sunt pro nobis sollicit caritatis perpetuitas nihil pertinet ad tempus intermedium. Et in cap. 1. Zacha. officia caritatis scimus restringi ad cursum præsentis vitæ.

(4) Polanus in disputationibus privatis. Disp. 28. Sancti defuncti non intercedunt apud Deum pro nobis viventibus nec in genere nec in particulari. Perkinsus in catholico ref. controv. 15. defuncti non rogant Deum speciatim pro hoc aut illo.

(5) Lib. de vera reforma Eccl.

(6) Ibid. et 3. Institut. c. 20. 5. 24. 25. 26 et 27.

(7) Lib. de vera Reform. Eccl.

(8) Ibid.

(9) In Psal. 45. et in cap. 22. Genes.

(10) Luth. cap. 28. Genes. Non debeo christianum proximum omnium minimum inferiorem æstimare D. Petro et omnibus sanctis qui sunt in cœlo.

(1) Luth. post illa in Evang. de annun. sensum et insultam incredulitatis in se habuit.

(2) Culmannus loc. tit. fuit infidelis.

(3) Sarcerius in Evang. annum verbo et operibus Dei ab angelo revelatis se opponit, verbis angeli non credit.

(4) Cal. in cap. 1. Luc. Videtur non minus maligne restringere potentiam Dei quam Zaccarias.

(5) Spangenbergius post illa in Dom. post. Epiphan. Digna fuit suppliciis sempiternis.

(6) Dom. 2. post Epiph. Maria non enim tantum honorem quærit qui debetur parentibus, sed etiam ambit honorem Messiæ, et cupit esse quasi socia administrandi ejus officii quod Christo tantum mandatum erat.

(7) Postilla in Dom. post. Epiph. Perdidit omnem fiduciam erga Deum.

(8) Centur. 1. l. 1. cap. 10. Utraque delicta non sunt exigua. Maria graviter peccat.

(9) In cap. XII. Matth. in Harmon Gall.

(10) Homil. 78. in Luc. Vehementer, inhoneste et

N'est-ce pas être ennemi de la Vierge de dire qu'en la passion de Jésus-Christ, elle s'offensait contre lui et se gouvernait de telle sorte, qu'il paraissait que ses pensées étaient vaines et son cœur impie? Cependant, c'est ce que vous faites : *Ils s'offensaient en Jésus-Christ*, dit Brentius, parlant des disciples et de la Vierge, *et partant, il paraissait que leurs pensées étaient vaines et leurs cœurs impies* (1).

Je passe sous silence ce que vous enseignez contre sa virginité (2); je ne dis point que vous révoquez en doute savoir si, après la naissance de Jésus-Christ, elle est demeurée sans connaissance d'homme. Ce que j'ai mis en avant me doit suffire, étant clair à tout le monde, que nul ne peut tenir tel langage sans se déclarer ennemi, non seulement de la Vierge, mais de soi-même et de tout le genre humain, qui par son moyen a reçu tant de biens.

Ennemis de Jésus-Christ. — Après vous avoir fait paraître ennemis de la Mère, voyons si vous ne l'êtes pas du Fils. Je pourrais me contenter d'avoir fait voir ci-dessus, au chapitre III, section 5, que vous enseignez qu'il était en doute de son salut, qu'il a souffert les peines des damnés, que par sa mort corporelle, notre rédemption n'était pas accomplie; que sa Passion et ses souffrances, sans les peines éternelles, n'étaient pas un digne prix de notre rédemption. Mais ce n'est pas assez, puisque vous en dites davantage, et que je le puis faire voir en peu de mots. Vos auteurs ne disent-ils pas que, *comme homme, il ne doit être ni adoré ni invoqué* (3)? Calvin ne dit-il pas que *son âme a été sujette à l'ignorance* (4)? *qu'il lui est échappé une parole de désespoir* (5)? En un mot, vous le dépeignez de telle sorte, qu'on peut dire à juste titre de vous, ce que dit saint Augustin en général des hérétiques : que *si on pense et considère diligemment à ce qui appartient à Jésus-Christ, on ne le trouve que de nom chez eux* (6).

Attribuer à Jésus-Christ autant de mauvaises qualités qu'il en a de bonnes, n'est-ce pas être son ennemi? Si vous aimez Jésus-Christ, c'est de parole seulement; si vous le connaissez, c'est quant au nom. Que si ceux qui enseignent et soutiennent de tels blasphèmes ne sont pas ennemis de Jésus-Christ, celui qui rend malicieusement un innocent coupable ne peut être dit son ennemi; ou s'il doit être reconnu pour tel, vous ne pourrez vous exempter d'être déclarés ennemis de Jésus-Christ, et ce par vous-mêmes.

Ennemis des bonnes œuvres. — Quant aux œuvres, avec quel front pouvez-vous dénier que vous enseigniez qu'elles ne sont pas nécessaires au salut? Que signifient donc ces paroles de Luther, qu'il répète en divers endroits : *Nulle œuvre, nulle loi n'est requise au chrétien pour son salut* (1)? Pourquoi les luthériens, plus austères au rapport de Schusselbourg, condamnent-ils cette proposition. *Les bonnes œuvres sont nécessaires à salut* (2)?

Pourquoi Paræus, calviniste comme vous, après avoir rapporté que les flacciens (luthériens austères) contestaient que cette proposition, *Les œuvres sont nécessaires à salut:* ne devaient pas être reçus en l'Église, ajoute-t-il ces mots : *En quoi nous leur souscrivons facilement* (3), si ce n'est pour professer clairement ce que vous niez avec tant de hardiesse? Pourquoi ajoute-t-il ensuite que l'Évangile *ne requiert autre condition que celle de la foi* (4)? Pourquoi dit-il en un autre endroit : *On entend que ces œuvres ne sont point entièrement nécessaires à salut* (5)? Si vous dites que c'est un auteur particulier, je réponds qu'il professe la doctrine de votre Église, comme ces mots *nous souscrivons* le témoignent ouvertement. Et qui plus est, Kemnitius, dont les vôtres estiment tant la doctrine qu'ils lui attribuent une gloire immortelle, et le titre qu'Homère donne à Tirésias, d'être seul sage parmi ses compagnons (6), montre bien que c'est la créance de toutes vos Eglises, puisqu'il dit : *En nos Eglises ces propositions, savoir est, que les œuvres soient du tout nécessaires à salut, sont par communs suffrages rejetées* (7). Et la confession de foi des Suisses, que vous reconnaissez pour vos frères, et que l'Eglise de Genève a approuvée, le confirme ouvertement par ces mots : *Nous n'estimons pas les bonnes œuvres être tellement nécessaires à salut, que sans elles personne ne puisse être sau-*

civiliter Christum interpellavit, importuna sua evocatione leges publicæ honestatis violavit, evocavit Jesum arrogantia quadam et elatione animi. Ambitione sua tam graviter peccavit ut palam, per Christum pudefiat. Et addit ambitio blasphemia est.

(1) Brentius hom. 17. in Luc. Offendebantur in Christo adeoque; apparebat tunc ipsorum cogitationes vanas et cor impium esse.

(2) Bucer. lib. de Omnipotentia. Beza l. contr. Jacobum Andræ. Molinæ. In harmon.

(3) Danæus Apolog. ad Jacob. Andr. Christus quatenus est homo non est adorandus nec invocandus. Beza in Colloq. Monbel. Negamus humanitatem Christi adorandam esse.

(4) In II. Luc. v. 40. Anima ejus subjecta fuit ignorantiæ.

(5) In Matth. XXVII. v. 46. Elapsa est ei desperationis vox.

(6) S. August. in Enchirid. c. 4. Si enim diligenter quæ ad Christum pertinent cogitantur, nomine tenus invenitur Christus apud quoslibet hæreticos

(1) Lib. de Libert. Christ. Nullo opere, nulla lege christiano opus est ad salutem. Item libertas christiana facit ne cuiquam opus sit lege et operibus ad justitiam aut salutem.

(2) Tom. VII. Catalo. hæret.

(3) Paræus lib. IV. de justifi. c. 1. Flacciani ad vitandum scandalum et erroris periculum contendebant istam propositionem, opera sunt necessaria ad salutem, non esse in Ecclesia usurpandam, qua in parte facile nos eis suscribimus.

(4) Ibid. Evangelium stricte est doctrina gratiæ, sic solum conditionem fidei requirit.

(5) Et lib. III. de Justif. c. 12. Non esse absolute necessaria ad salutem intelligitur.

(6) Hom. Odyss. K. Οἶος πέπνυται, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι.

(7) Kemnit. 1. part. exami. tit. de fid. justif. In nostris Ecclesiis communibus suffragiis explosæ sunt hæ propositiones, bona opera ad justificationem ita esse necessaria, ut impossibile sit quemquam sine operibus salvari.

ré (1). Que direz-vous, messieurs, à des témoignages si clairs? Par quel moyen vous garantirez-vous du blâme et de la haine dont ils vous chargent justement? Direz-vous qu'ils ne signifient autre chose, sinon que les œuvres ne sont pas nécessaires comme causes de salut, bien qu'elles le soient de nécessité de présence, accompagnant toujours la foi comme l'ombre fait le corps, quoiqu'elle ne contribue aucune chose à sa conservation? Cette fuite vous sera inutile, puisqu'ils affirment contradictoirement ce que vous niez sans aucune limitation, et qu'Illyricus dit en termes exprès, que *la seule nécessité de la présence des œuvres a apporté plusieurs incommodités* (2), entre lesquelles il rapporte le désespoir, qui de sa nature la condamne. Que Paræus dit que le bon larron a été sauvé sans œuvres, et qu'elles ne sont pas absolument nécessaires (3). Et que la confession des Suisses enseigne clairement que sans les œuvres on peut être sauvé, ce qui détruit la nécessité de leur présence (4).

Ennemis de Dieu.—Vous voilà ennemis des saints, de la Vierge, de Jésus-Christ et des bonnes œuvres; reste à voir si vous ne l'êtes pas de Dieu. Vous l'êtes véritablement, mais de toute la Trinité, puisque vous enseignez que Dieu est auteur du péché, et que tout effet qui, étant hors de Dieu, procède de sa puissance, est commun aux trois personnes. Vous niez enseigner tel blasphème; je le soutiens : ainsi nous sommes opposés, mais nous serons bientôt d'accord, pour le moins au jugement de tout homme sans passion, m'obligeant à faire voir que je ne dis rien que vous ne disiez vous-mêmes.

N'est-ce pas rendre Dieu coupable et cause du péché, que de dire qu'il veut le péché comme péché, que la coulpe est ordonnée de Dieu, que les maux ne tombent pas seulement sous sa prescience, mais sous sa prédestination? que Dieu veut le péché, qu'il ordonne infailliblement la chute de l'homme, et dispose les causes de sa damnation par degrés? enfin que l'homme est aveuglé par la volonté et le commandement de Dieu? Cependant, c'est ce que vous faites : *En tant que le péché considéré comme péché*, dit Zanchius (5), *fait paraître la gloire de Dieu, en cette considération, le péché et le mal de la coulpe est préordonné de Dieu* (6). *Dieu a voulu et ordonné que l'homme soit tombé*, dit Calvin. *L'opinion de nos docteurs*, dit Paræus, *est que Dieu ordonne infailliblement la damnation et la chute de l'homme* (1). *Dieu n'a pas seulement*, dit Bèze, *prédestiné l'homme à sa damnation, mais aussi aux causes de sa damnation* (2). *L'homme*, dit Calvin, *est aveuglé par le vouloir et le décret de Dieu* (3). Ceux qui tiennent ce langage n'enseignent-ils pas que Dieu est cause du péché; je dis de sa malice, puisque le péché, comme péché, la contient formellement en soi?

Passons outre. Dire que Dieu est auteur de l'endurcissement de Pharaon, que la divine volonté en est première et souveraine cause, que Dieu inflige le péché, que c'est lui qui fait l'homme et l'ange transgresseurs de la loi de Dieu, n'est-ce pas dire, en termes exprès, Dieu auteur du péché? Cependant, c'est ce que vous dites : *C'est chose certaine*, dit Zanchius, *que Dieu a été le premier auteur de cet endurcissement* (4). *Nous transférons en Dieu*, dit Calvin, *les causes de l'endurcissement* (5). Et en un autre endroit : *La volonté de Dieu est la souveraine et la plus éloignée*, c'est-à-dire *première cause de cet endurcissement* (6). *Le décret de Dieu ne peut être exclu des causes de corruption* (7), dit Bèze. *Dieu*, dit Martyr, *inflige le péché originel* (8). *Dieu*, dit Zuingle, *fait l'ange et l'homme transgresseurs* (9).

Celui qui dit que Dieu pousse, meut, nécessite et contraint les hommes au péché, de telle sorte qu'il est impossible de l'éviter, que de Dieu procède l'efficace de l'erreur, ne dit-il pas qu'il est cause et coupable du péché? Qui attribue l'espèce attribue le genre indubitablement : et partant, quiconque attribue à Dieu cette qualité d'inciter l'homme au péché, l'en rend cause, puisque l'incitation est une espèce de cause. Cependant c'est ce que vous faites : *Dieu incline et pousse*, dit Martyr (10), *les volontés des impies aux péchés atroces. Dieu*, dit Zuingle (11), *meut le*

(1) Confess. Helvet. cap. 16. Non sentimus bona opera ad salutem ita esse necessaria ut absque illis nemo unquam sit servatus.

(2) Apud Schusselbourg. tom. VII. Sola necessitas præsentiæ operum ad salutem excluso omni merito, nihilominus hæc incommoda secum affert.

(3) Paræus l. IV. de justifi. c. 1. Latronem qui toto vitæ cursu nihil boni fecerat cum in agone ad Christum confugeret morte præventum sine operibus salvatum existimamus.

(4) Lib. III. cap. 12 supra citat.

(5) Zanchius in Miscell. lib. de excæcat. q. 5. Peccatum consideratum etiam ut peccatum, quatenus ad illustrandam Dei gloriam facit, eatenus peccatum et malum culpæ præordinatum est a Deo.

(6) Calv. in c. 3. Gen. Dico Dei ordinatione et nutu lapsum esse Adam, hominem labi voluit.

(1) Paræus lib. III. De amiss. gratiæ cap. 2. Nostrorum doctorum sententia est quod Deus tentationem et lapsum hominis infallibiliter decreverit.

(2) Beza lib. De Prædest. Deus non tantum ad damnationem, sed etiam ad causas damnationis prædestinavit quoscumque libuerit.

(3) Cal. 1. Inst. c. 18. § 1. Volente et jubente Deo excæcatur homo.

(4) Zanchius supra qu. 1. Certum est Deum primarium fuisse hujus obdurationis auctorem.

(5) Calv. lib. de Prædest. In Deum transferimus obdurationis causas.

(6) Lib. de provid. Dei Voluntas summa est vel remota causa obdurationis.

Et 3. Inst. c. 23. § 1. Sequitur absconditum Dei consilium obdurationis esse causam.

(7) Bez. de prædestin. ad art 1. à corruptionis causis excludere Dei decretum non potest.

(8) Martyr in Rom. 1. Deus infligit peccatum originale.

(9) Zuinglius, lib. de Provid., cap. V. Deus Angelus transgressorem facit et hominem.

(10) Martyr in Rom. 1. Deus inclinat et impellit voluntas impiorum in gravia peccata.

(11) Zuing. l. de Provid. c. 6. Movet Deus latronem ad occidendum, Deo impulsore occidit, at inquies,

larron à tuer. Dieu le poussant il tue. Tu diras (ajoute-t-il), *il est contraint à pécher, j'accorde qu'il soit contraint.*

Les réprouvés, dit Calvin (1), *veulent être vus excusables en péchant, parce qu'ils ne peuvent évader la nécessité de pécher, principalement vu qu'icelle procède de l'ordonnance et volonté de Dieu. Je nie au contraire que cela soit pour les excuser pour ce que cette ordonnance de Dieu est équitable. La créature*, dit Pareus (2), *pèche nécessairement et par un très-juste jugement de Dieu : Les nôtres*, (ajoute-t-il) *affirment très-bien que la chute de l'homme a été par accident à raison du décret de Dieu, nécessaire et inévitable. Dieu fait* (3), dit-il, *très-efficacement les œuvres des méchants, en tant qu'ils sont maux de peine et ses jugements. L'efficace de l'erreur procède de Dieu même*, dit Calvin (4).

Ceux qui disent Dieu auteur de tout ce que nous enseignons qui n'arrive que par la permission de Dieu, n'enseignent-ils pas en termes exprès que Dieu est auteur de la malice du péché, puisque nous enseignons qu'il ne fait autre chose que la permettre? Cependant c'est ce que vous faites. *J'ai déjà*, dit Calvin (5), *assez clairement montré qu'il est nommé auteur de toutes les choses que ces contrôleurs ici disent avenir par sa permission oisive* (*Calv.* 1. *Inst. c.* 18. §. 3).

Ceux qui enseignent en termes exprès que Dieu, par sa pure volonté, de son libre mouvement, sans considération d'aucun mérite, prédestine à la damnation et damne l'homme, ne disent-ils pas encore, chose plus horrible, que de le dire cause du péché? Cependant c'est ce que vous faites. *Dieu, par sa pure volonté*, dit Luther (6), *délaisse, endurcit et damne les hommes. En les damnant*, ajoute-t-il en un autre endroit (7), *il ne considère pas leurs mérites. Il damne ceux qui ne l'ont pas mérité, il épand son ire et sa sévérité sur ceux qui ne l'ont pas mérité*. Et en un autre endroit (8), il dit que *le souverain degré de la foi consiste à croire celui-là être juste, qui par sa seule volonté nous fait nécessairement damnables. Dieu*, dit-il (9), *veut beaucoup de choses qu'il ne témoigne pas vouloir par sa parole ; ainsi il ne veut pas la mort du pécheur, savoir est par sa parole, mais il la veut par sa volonté inscrutable. Par sa pure volonté*, dit Calvin (1), *et sans considération de leur propre mérite, ils sont prédestinés à la mort éternelle. Calvin*, dit Paræus (2), *ayant suivi l'Apôtre, fait que la prédestination précède la prévision du péché.*

Comment pourrez-vous maintenant vous justifier du blasphème dont on vous accuse, de faire Dieu auteur et cause du péché, après en avoir été convaincus par tant d'exprès témoignages de vos principaux auteurs? Que vous sert de dénier de bouche une doctrine si détestable, puisqu'elle vous demeure toujours au cœur, et que vos écrits que vous devez avoir pesés, doivent plutôt être crus que vos paroles? Car si n'avouer pas son crime était un moyen suffisant pour s'en purger, nul ne se trouvera coupable, encore qu'il demeure convaincu.

Que direz-vous, messieurs? Direz-vous que nos sens nous trompent et que nous voyons ce qui n'est pas? Nous en appelons à vos propres yeux, qui s'accorderont avec les nôtres, si vous vous donnez la peine d'ouvrir vos livres pour y voir les passages que j'ai fidèlement cités.

Vous direz peut-être qu'ils n'entendent autre chose, sinon que Dieu est cause du péché, non pas auteur. Mais cette réponse ne vous garantit pas, d'autant que vos docteurs disent souvent que Dieu est auteur du péché, ou en propres termes, ou en paroles équivalentes. Joint qu'encore qu'il y ait de la différence entre ces mots, auteur et cause, en ce que l'un signifie plus que l'autre, auteur signifiant une première cause motrice de soi-même. Il n'y en a point toutefois qui vous garantisse de crime, puisque non seulement dire Dieu auteur du péché est-ce un blasphème, mais en outre l'en soutenir cause.

Direz-vous que lorsque les vôtres font Dieu auteur et cause du péché, vous parlez de l'acte du péché et non de sa malice? Puisque vous usez de ces mots de péché, comme péché, que vous le dites cause du mal de la coulpe, que vous le rendez source de l'efficace de l'erreur, vous ne pouvez avoir recours à cette réponse. Que direz-vous donc? Que bien que vous enseigniez par vos écrits Dieu auteur du péché, vous ne le croyez pas? Vous n'en serez pas crus : et qui plus est, en matière de salut, il n'appartient qu'au diable et à ses sectateurs, qui ont à tâche la perte des âmes, de dire l'un et croire l'autre. Vous condamnez en un endroit ce que vous professez en l'autre, ou pour mieux dire, vous

coactus est ad peccandum, permitto, inquam, coactum esse. Et in margine, Deus movet sontes ad peccandum.

(1) Calv. III. Inst. c. 23. § 9. Gall.

(2) Paræus l. II. de Amiss. gr. c. 13. Necessario quidem et justissimo judicio Dei peccat creatura. Item, lapsum hominis ex accidente ob Dei decretum necessarium et inevitabilem fuisse nostri rectissime asserunt.

(3) Et cap. 4. Opera malorum Deus quæ sunt mala pœnæ et justa sua judicia facit efficacissime.

(4) Cal. I. Inst. cap. 18. § 2. A Deo ipso manat efficacia erroris ut mendaciis credant.

(5) Cal. I. Inst. c. 18. § 3.

(6) Luth. lib. de servo arbitrio Deus mera sua voluntante homines deserit, indurat, damnat.

(7) Et ibid. non respicit merita in damnandis, et ibid. Immeritos damnat, iram et severitatem spargit in immeritos.

(8) Ibid. Hic est fidei summus gradus credere illum esse justum qui suâ voluntante nos necessario damnabiles facit.

(9) Ibid. Deus absconditus operatur vitam mortem et omnia in omnibus : multa vult quæ verbo suo non ostendit sese velle : sic non vult mortem peccatoris verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.

(1) Calv. III. Inst. c. 23. § 2. Nudo ejus arbitrio et citra proprium meritum in æternam mortem prædestinantur.

(2) Paræus l. II. de Gr. et lib. arb. cap. 16. ait Calvinus Apostolum secutus prædestinationem peccati prævisione priorem facit.

avez honte d'avouer en certaines occasions ce que vous n'avez pas honte de croire en tout temps. Vous avez beau dire, il est impossible que vous persuadiez aux plus grossiers que ces vérités, que vous appelez calomnies en votre écrit, le soient en effet, et il est aisé à chacun de reconnaître que, s'il y a de la calomnie et de l'injure, c'est celle que vous faites aux saints, à la Vierge, à Jésus-Christ, aux bonnes œuvres et à Dieu même. Calomnie et injure qui véritablement rendent votre religion odieuse, sans toutefois que vous puissiez vous en prendre à autres qu'à vous-mêmes, puisqu'il paraît que tant s'en faut que ces blasphèmes soient réfutés par vos écrits, vos prédications et vos vies, ce sont vos écrits, vos prédications et vos exemples qui les enseignent.

Que devez-vous faire en cette extrémité? selon votre parole, il ne vous reste qu'à partir de la société des hommes et vous retirer en quelque partie du monde inhabitée.

Mais si vous m'en croyez, vous ferez mieux, vous reconnaîtrez votre faute, et vous séparerez de vos erreurs, et lors au lieu de vous séparer de la société des hommes, l'Eglise vous recevra de nouveau en celle de ses enfants que vous avez quittée et en laquelle seule vous pouvez trouver votre salut.

CHAPITRE VIII.

MINISTRES.

Mais sur toutes choses nous pourrions faire voir à votre Majesté que nous sommes haïs et maltraités, pour ce que nous maintenons la dignité de votre couronne contre les usurpations étrangères qui la souillent et dépriment en captivité. Car votre Majesté peut avoir souvenance qu'ès Etats nouvellement tenus à Paris, la question a été agitée si le pape peut déposer nos rois, et s'il est en la puissance des papes de disposer de votre couronne, et que par la faction des ecclésiastiques qui entraîna une partie de la noblesse, vous y avez perdu votre procès. Dont le pape leur en a écrit des lettres triomphantes et pleines de louange. Chose que nous, comme aussi plusieurs catholiques romains de vos sujets, ne souffriront jamais, sachant que nous devons nos vies et nos moyens à la défense de la dignité de votre couronne, surtout à la défense d'un droit que Dieu vous donne et qui est fondé en sa parole. Espérant qu'un jour vous ouvrira les yeux pour apercevoir que sous ce nom spécieux d'Eglise romaine, le pape s'établit une monarchie temporelle en terre, et a soustrait de votre obéissance le quint de vos sujets, à savoir les ecclésiastiques qui se disent n'être point vos sujets, et qui ne sont pas justiciables devant votre justice, et ont même pour leur temporel un autre souverain hors du royaume. A quoi s'il est ajouté ce que le pape prétend et qu'il a déjà pratiqué, même de notre temps, à savoir qu'il peut vous ôter la vie et la couronne, que reste-t-il, Sire, sinon que votre royaume est un fief du siége papal, et tous ne vivez et ne régnez qu'à sa discrétion.

RÉPONSE.

C'est une vieille ruse, quand on est coupable d'un crime de s'en décharger sur autrui. Mais je m'étonne comment vous osez en user contre tout le clergé de ce royaume, que vous voulez rendre suspect au roi, l'accusant de factions, quoiqu'il en soit du tout innocent, et qu'au contraire vous soyez reconnus pour en être les souverains architectes.

Vous portez, messieurs, votre objet avec vous, en ce qui concerne les prêtres : saint Augustin (1), nous apprenant qu'on ne doit ni ne peut seulement vous écouter contre eux, et que c'est l'ordinaire des hérétiques (2), lorsqu'ils ne peuvent défendre la cause de leur séparation d'avec l'Eglise catholique, de s'étendre sur les crimes des hommes, en feindre à leur fantaisie, pour rendre odieux ceux qui prêchent la vérité, à laquelle ils ne peuvent contredire.

Ayant déjà ci-dessus assez fait connaître de quelle façon vous avez soutenu la dignité de cette couronne, et le peu de sujet que vous avez d'en tirer de la vanité : il me suffira de remarquer en ce lieu que c'est trop s'éloigner de la vérité et de la modestie, de dire que vous soyez maltraités en ce royaume et de vous donner assurance que si vous n'êtes haïs et maltraités que pour en maintenir la dignité, vous êtes pour jamais exempts de haine et de mauvais traitements.

A quel propos taxer les deux premiers ordres de l'état, accuser l'un de faction, l'autre de faiblesse préjudiciable à son roi, si ce n'est pour faire voir clairement que lorsque vous voulez mal à quelqu'un, vous feignez hardiment des sujets de le décrier, quoique sans fondement : puisqu'il n'y a personne qui ne sache que s'il y a eu de la faction dans les états, elle est venue de ceux qui, hors de propos et de saison, voulaient mouvoir une question dont l'Eglise, la noblesse et la plus grande part du tiers état arrêtèrent le cours, pour plusieurs raisons que je déduirai en peu de mots.

Et parce que la question étant purement spirituelle, savoir si Dieu a donné à l'Église l'autorité de déposer les rois, en cas d'infidélité et d'hérésie, lorsque non seulement ils la professent, mais en outre se rendent persécuteurs publics du nom et de la vraie foi de Jésus-Christ ; si cette puissance est conforme à la parole de Dieu ou non ; s'il est permis d'assujettir tout un peuple à affirmer par serment solennel qu'elle ne l'est point, qui était ce dont il s'agissait aux états. Un corps composé de personnes laïques n'en

(1) Hæreticorum accusationes contra catholicum presbyterum admittere nec possumus, nec debemus.

(2) August. Epist. 157. Hæretici non habendo quod in causa suæ divisionis defendant, non nisi hominum crimina colligere affectant, et ea ipsa plura falsissime jactant, ut quia ipsam divinæ scripturæ veritatem qua ubique diffusa Christi Ecclesia commendatur, criminari et obscurare non possunt, homines per quos prædicatur adducant in odium, de quibus et fingere quidquid in mentem venerit possunt.

Mais quelle cause les rend déposables, selon votre doctrine? La seule religion? Non, mais plusieurs autres encore, leur mauvaise vie et leurs vices. *Nul n'est Seigneur temporel*, dit Wiclef (1), *nul n'est prélat, nul n'est évêque, lorsqu'il est en péché mortel* (2). *On peut ôter les princes*, dit Zuingle, *lorsque déloyalement ils outrepassent la règle de Jésus-Christ*, à quoi il estime suffire, comme il dit lui-même (3), *avancer les méchants, charger les innocents, défendre les oiseux, sacrificateurs*, c'est-à-dire les catholiques, ce qui est à noter.

Je pourrais vérifier par un grand nombre d'auteurs quel est votre sentiment en cette matière : et je le ferais volontiers, si ce que vous enseignez en ce sujet vous était aussi avantageux qu'il vous est préjudiciable. Je me contente de prier le lecteur de voir un livre intitulé : *Apologia protestantium*, un des plus utiles qui se soit imprimé de longtemps, où il trouvera beaucoup plus grand nombre de passages sur ce sujet, et entre autres quelques-uns qui vérifient que des vôtres ont écrit, que par droit divin et humain, il est permis de tuer les rois impies, que c'est chose conforme à la parole de Dieu, qu'un homme privé par spécial instinct peut tuer un tyran ; doctrine détestable en tout point, qui n'entrera jamais en la pensée de l'Église catholique.

Ce n'est pas tout, après avoir vu ce que vous enseignez touchant la déposition des rois, il faut faire voir par vos actions comme vous vous gouvernez en leur endroit.

Depuis que vos erreurs ont été introduites dans le monde par Luther et Calvin, vous n'avez laissé passer aucune occasion où vous ayez pu user de votre pouvoir prétendu sans l'avoir fait. Vous avez mis des armées sur pied contre Charles V (*Surius, ann.* 1547 [appelé des vôtres par risée Charles de Gand]), pour le troubler en ses états et le priver de l'empire. Vous avez pris les armes contre trois rois de France, François II, Charles IX, Henri III. Sous le règne de Charles IX vous avez battu de la monnaie sous le nom d'un autre, à qui vous donniez le nom de roi. Comment avez-vous traité Marie, reine d'Ecosse (4)? Ne l'avez-vous pas rendue captive? En prison, ne lui avez-vous pas fait renoncer à sa dignité royale? N'avez-vous pas trois fois dressé des armées contre Marie, reine d'Angleterre? N'avez-vous pas élevé une reine prétendue contre elle (2)? Un des vôtres n'a-t-il pas attenté à sa personne?

(1) Apud Osiand. in epit. centur. 9. Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus est episcopus dum est in peccato mortali.

(2) In explanat, art. 42. Principes quando perfide et extra regulam egerint, possunt cum Deo deponi.

(3) Cum sceleratos provehit, et innoxios prægravat, ut cum inutiles ventres, otiosos sacrificios defendit princeps).

(4) Du Chesne en l'Histoire d'Angleterre, sous Elizabeth et Marie.

(5) Jeanne portée par le duc de Northomberland.

Vous avez dépouillé en Flandres Philippe, roi d'Espagne d'une partie de ses provinces. (*Surius*) Christiern, roi de Danemark, a été par les vôtres dépossédé de sa couronne, chassé de son royaume, depuis mis en prison, où, selon l'opinion du temps, ses jours furent avancés par poison. Sigismond, qui à présent règne en Pologne, se voit privé de la couronne qui lui appartient par droit d'hérédité, et que son père possédait sans trouble, son oncle qui professait votre créance ayant été mis en sa place par les vôtres. Vous avez usurpé sur l'empereur Rodolphe, dernier mort, la Transylvanie, qu'il possédait à juste titre comme roi de Hongrie. Et tout cela suivant l'exemple du prédécesseur de Calvin, qui ne peut souffrir l'évêque de Genève, je ne dis pas seulement comme évêque, mais comme prince temporel.

Quiconque lira les histoires qui vérifient ce que je dis, verra qu'en un siècle vous avez troublé deux empereurs, dépouillé actuellement un roi, exclu un autre de son royaume, déposé une reine, fait la guerre à une autre pour la priver de sa couronne, pris les armes contre quatre rois, déposé d'autres princes temporels, fait mourir un roi, rendu captive une reine vertueuse et sage, à qui il appartenait de donner liberté aux autres, laquelle enfin, en violant les lois divines et humaines, vous avez fait mourir par un genre de mort du tout inhumain et digne de pitié.

CHAPITRE IX.

MINISTRES.

Pour vous éclaircir davantage là-dessus, nous pouvons vous faire voir, Sire, que vous avez en votre royaume une faction d'hommes qui se qualifient compagnons de JÉSUS, *comme si c'était peu de chose d'être ses disciples, qui ont serment d'obéissance aveugle et sans exception au chef de leur ordre, qui est et a toujours été sujet du roi d'Espagne : lesquels ont été condamnés par vos cours de parlement, comme ennemis de l'état et de la vie des rois, et corrupteurs de la jeunesse : qui enseignent le peuple que le pape peut dégrader les rois, faire tuer et transporter leurs couronnes à un autre. Qu'ils ne doivent déceler les conspirations contre le roi, apprises par les confessions : et qu'étant surpris, ils peuvent user d'équivocation en justice. Dont sont ensuivis plusieurs effets funestes à la France et à toute la chrétienté. Au moyen de quoi leurs livres faits avec approbation publique du général de leur ordre, et de bon nombre de docteurs jésuites, ont été par arrêt de la cour brûlés en public par l'exécuteur de la justice. Que si votre Majesté veut s'en enquérir, elle trouvera qu'au collége des jésuites de la Flèche, fondé par la libéralité du roi votre père, de très-glorieuse mémoire en la salle basse du logis des pères, il y a un grand tableau où sont représentés les martyrs, de l'ordre des jésuites, entre lesquels il y en a qui ont souffert le dernier supplice pour*

avoir entrepris sur la vie de leurs rois, et que cette punition y est appelée martyre, et cela mis en vue d'une multitude de jeunesse, pour l'induire par ces exemples à parvenir à la gloire du martyre par le même chemin; toutefois ceux-là même sans s'être rétractés et sans avoir fait aucune déclaration publique de condamner tels livres et telles doctrines, ont aujourd'hui l'oreille de nos rois, fouillent les secrets de leur conscience, et approchent le plus près de leur personne.

RÉPONSE.

La bonté de Dieu est si grande, qu'il convertit d'ordinaire en bien le mal qu'on veut procurer aux siens. Vous pensez nuire aux jésuites, et vous leur servez grandement : n'y ayant personne qui ne reconnaisse que ce leur est grande gloire d'être blâmés de la même bouche qui accuse l'Eglise catholique, rejette les bonnes œuvres, calomnie les saints, fait injure à Jésus-Christ, et rend Dieu coupable. Ce leur est véritablement chose avantageuse, nous le voyons par expérience, en ce que outre les considérations qui les doivent faire estimer de tout le monde, beaucoup les aiment particulièrement, parce que vous les haïssez.

Voyons quels sont les crimes dont vous les chargez. Vous dites qu'ils s'appellent *compagnons de Jésus-Christ* : quelle preuve apportez-vous qui le vérifie? Vous direz que c'est se faire compagnon de Jésus, que de se dire de sa compagnie; mais cette conséquence est impertinente, puisque pour se dire de la compagnie d'un prince, autre chose n'est requise que d'être à sa suite : au lieu que pour s'en dire compagnon, il faut beaucoup davantage. Il est donc faux que les jésuites s'appellent compagnons de Jésus-Christ, encore qu'ils se disent de sa compagnie. En quoi ils ne font rien dont on les puisse reprendre, puisque les paroles de l'Apôtre : *Vous êtes appelés en la société de son Fils* (I *Cor.*, I, 9); et celles-ci de saint Jean : *Que notre société soit avec le Père, et avec son Fils Jésus-Christ* (I *Jean*, I, 3), ne s'entendent pas seulement de ceux à qui ils les adressent, mais en général de tous les chrétiens qui suivent la foi et la doctrine de Jésus-Christ.

Mais qui pourra souffrir que messieurs les ministres blâment les jésuites, comme s'ils se disaient *compagnons de Jésus*, eux qui s'attribuent ce titre, qu'ils estiment arrogant? Vous avez sans doute oublié votre catéchisme (*Dimanche* 6), où parlant de Jésus-Christ, vous dites en propres mots : *Nous sommes compagnons de sa prêtrise.* Et il paraît bien que vous commencez à négliger Calvin, à cause de tant de blasphèmes dont on a convaincu ses œuvres; car si vous l'eussiez lu, vous eussiez sans doute remarqué qu'étant dits en la seconde de saint Pierre, *consors de la divine nature* (*Pier.*, I, 4), il nous rend ses compagnons en la vie éternelle. Je vous laisserai en possession de cette imposture, passant à l'examen des autres accusations, pour voir si vous êtes mieux fondés.

Les jésuites, dites-vous, font *serment d'obéissance aveugle, et sans aucune exception.* Si vous n'étiez aveugles vous-mêmes, vous sauriez que le vœu, de sa nature, contient exception de tout ce qui est préjudiciable aux rois; attendu que tout vœu ayant le bien pour son objet, on ne se peut obliger par vœu à faire aucune chose contre la loi de Dieu, les ordonnances de l'Eglise, l'obéissance due au roi, et la charité du prochain. Si vous aviez bien lu les pères, vous sauriez que *l'obéissance* que vous appelez *aveugle* n'est pas blâmable, puisqu'ils enseignent qu'un vrai religieux la doit avoir. C'est ce que veut dire S. Basile (1), lorsqu'il enseigne n'appartenir pas à un vrai religieux d'examiner le commandement de son supérieur, quand il n'oblige point à pécher; lorsqu'il le compare à l'ouaille qui prend le chemin qu'il plaît au pasteur, et à l'outil qui ne résiste jamais aux volontés de celui qui s'en sert. C'est ce que désire S. Bernard (2), quand il dit que la parfaite obéissance n'a ni loi, ni bornes, mais se porte volontairement à tout ce qui lui est commandé. C'est ce que requiert S. Jérôme (3), lorsqu'il dit : *Crois que tout ce qui t'est commandé de ton supérieur est chose salutaire, et ne juge pas du commandement de tes majeurs.* C'est enfin ce que veut S. Grégoire (4), par ces mots : *Que la vraie obéissance ne sait ni examiner l'intention des supérieurs, ni discerner leurs commandements, parce que celui qui a soumis tout le jugement de sa vie à un plus grand que soi, n'a autre voie que d'exécuter ce qui lui est commandé, et celui qui a appris à obéir parfaitement ne sait pas ce que c'est de juger.* Donc les jésuites ne sont pas coupables pour faire et garder un vœu, que les pères de l'ancienne Eglise, non seulement approuvent, mais ordonnent, comme nécessaire aux religieux.

Vous dites en outre qu'ils promettent cette obéissance aveugle, *à un général toujours sujet du roi d'Espagne.* Si vous eussiez été

(1) Basil. in constit. mon. c. 23. Quemadmodum igitur pastori suo oves obtemperant et viam quamcumque vult ingrediuntur. Sic qui ex Deo pietatis cultores sunt moderatoribus suis obsequi debent. nihil omnino eorum jussæ curiosius perscrutantes quando libera sunt a peccato, etc. Item, ut Faber singulis artis instrumentis pro arbitrio utitur suo. neque unquam ullum inventum est instrumentum quod ad quemcumque usum ille voluisset non se facile tractandum præbuerit, etc.

(2) Bernardus, Tractat. de præcepto et dispensat. cap. 9. Perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur largiori voluntate fertur in altitudinem charitatis, etc.

(3) Hieron. epist. 4. ad Rustic. c. 4. Credas tibi salutare quicquid præpositus præceperit, nec de majorum sententia judices.

(4) Gregor. l. II. c. 4. in 1. Reg. vera obedientia nec præpositorum intentionem discutit, nec præcepta discernit, quia qui omne vitæ suæ judicium majori subdidit, in hoc solo gaudet, si quod sibi præcipitur, operatur. Nescit enim judicare, quisquis perfecte didicerit obedire.

bien informés de la vérité, vous eussiez su qu'il est faux que leurs généraux soient, doivent être, ou aient toujours été tels; puisque le père Vitelesque qui possède maintenant cette charge avec mérite, est Romain de naissance, que celui qui était devant le dernier mort, était Liégeois.

Vous leur reprochez par après les arrêts qui ont été donnés contre eux ; mais il leur suffit d'avoir été rétablis par l'édit du grand Henri, vérifié par tous les parlements de la France. Ce qui justifie assez le zèle de cet ordre envers les rois, son affection envers l'état, et l'avantage que reçoit la jeunesse du soin qu'il prend de son instruction.

Quant à ce que vous dites de leur doctrine, touchant la puissance qu'ils attribuent aux papes sur les rois, vous en eussiez parlé autrement que vous ne faites, si au lieu de l'apprendre des écrits de quelques particuliers, vous l'eussiez recueillie de la bouche de leur général, qui en l'an 1610, fit une déclaration publique par laquelle non seulement il improuve, mais défend à ceux de son ordre, sous de très-grièves peines, de soutenir qu'il soit loisible sous quelque prétexte de tyrannie que ce puisse être, d'attenter sur la personne des princes et des rois.

Pour ce qui est du secret de la confession, je n'ai point appris qu'ils aient d'autre opinion que celle de l'Eglise universelle ; mais ce n'est point merveille si, en voulant aux sacrements, comme vous faites, vous recherchez toute sorte d'artifices pour rendre celui-ci odieux, et empêcher que par son moyen ceux que vous tenez vos ennemis, parce que vous l'êtes de l'Eglise, n'approchent la personne des rois, et ne connaissent le secret de leurs consciences, qui est le but où vous tendez, comme les derniers mots de votre paragraphe le témoignent.

Pour le regard des équivoques dont vous dites qu'ils usent, et apprennent aux autres à user en justice, je vous renvoie aux réponses qu'ils vous ont faites tant de fois sur ce sujet, je me contenterai de faire voir que blâmant les équivoques en eux, vous en usez vous-mêmes, voire même de mensonges manifestes en matière de la foi.

Wiclef, par qui votre martyrologe français dit que *Dieu a voulu éveiller le monde enseveli dans le songe des traditions humaines* (*liv.* II, *en la vie de Wiclef*), interrogé de sa foi, n'use-t-il pas lui et les siens de tergiversations, au rapport de votre même martyrologe, qui parle d'eux en ces termes, *ne faisant que chercher des tergiversations et excuses frivoles pour tâcher d'échapper par ambiguïté de parole*? Bucer, sacramentaire et ses compagnons, accordant à Luther le corps de Jésus-Christ être en l'eucharistie véritablement et substantiellement : les indignes prendre ce vrai corps, n'usent-ils pas de gaieté de cœur en matière de foi, de tergiversation et d'équivoque? (*Hospinian., part.* I, *Histor. sacram.*). Ne dit-il pas que de les Zuingliens ne diffèrent de Luther que de paroles, quoique ce soit chose fausse? Luther ne l'appelle-t-il pas pour cet effet, *semeur de paroles*, σπερμολόγος comme rapporte Hospinian? Le même Hospinian, et Simblerus, auteur suisse, ne rapportent-ils pas, que martyr par certain espace de temps, usait de paroles obscures et ambiguës en ce qui concerne la cène? En un mot, les vôtres disent que leur eglise invisible a, par l'espace de plusieurs siècles, professé notre religion, quoique de cœur et de bouche elle crût la vôtre : ce qu'ils n'ont pu faire non seulement sans équivoque, mais qui plus est, sans nier Dieu.

Cependant où est celui des nôtres qui ne reconnaît qu'il faut plutôt mourir que d'user d'équivoque en matière de foi, que de nier non seulement de cœur, mais de bouche, celui qu'on doit confesser de l'un et de l'autre?

Quant à leurs livres, si certains particuliers en ont fait quelques-uns qui aient été brûlés, pourquoi les mettez-vous en jeu? Les mêmes arrêts qui les ont condamnés au feu, ne jugent-ils pas quantité des vôtres dignes des mêmes flammes, puisqu'ils contiennent les mêmes choses?

Pour le regard du tableau dont vous parlez, vous n'en pouvez tirer aucun avantage, puisque vous n'êtes pas d'accord du fait : attendu qu'ils soutiennent que celui que vous estimez convaincu d'une conspiration contre son roi en est du tout innocent, et croient qu'il soit mort pour la seule défense de la religion catholique : ce qui fait que s'il y a erreur en cela, il est de fait et non de droit. De fait le croyant mort pour sa vertu, et non pour ses crimes : non de droit, comme s'ils enseignaient qu'il fût licite d'entreprendre sur les rois, et que souffrir la mort pour cette cause fût martyre.

Après cela, pour finir ce chapitre, il ne me reste qu'à supplier Dieu de vous départir les eaux des fontaines de sa grâce, puisque la calomnie noircissant son auteur, et non celui qu'on en veut diffamer sans le pouvoir faire, vous en avez tant de besoin pour vous laver, que toutes celles de ce monde n'y pourront suffire.

CHAPITRE X.

MINISTRES.

Ce sont ceux-là, Sire, qui pour avancer leurs desseins particuliers, émeuvent des tumultes et scandales contre nous, afin de couvrir leur jeu et afin que le trouble qu'ils émeuvent soit imputé zèle de religion : car ils ne peuvent souffrir un roi, quoique catholique romain, s'il n'est persécuteur de ses sujets, et s'il ne met le feu en son royaume.

RÉPONSE.

C'est une grande marque d'ignorance ou de malice, quand celui à qui on fait du bien, publie qu'on lui fait du mal.

Vous vous plaignez des jésuites, et toutefois vous n'en recevez que du bien, étant clair que si vous estimez qu'ils vous fassent du mal, c'est en ce qu'ils combattent votre créance, ce qui vous est avantageux ; saint Augustin nous faisant connaître (*August. in*

psal. XXX, *concil.* 1), que plus on recherche le salut des hérétiques, plus doit-on ramentevoir la vanité de leurs erreurs. Les jésuites n'ont autre dessein que celui du salut des âmes et de la gloire de Dieu : tous les moyens dont ils se servent se rapportent à cette fin, et non à émouvoir des tumultes et faire des scandales. Travailler pour vous ramener au giron de l'Eglise, est-ce exciter des troubles? Confirmer le roi en sa religion, est-ce l'émouvoir à vous persécuter? Vous convier à éteindre le feu qui un jour consumera vos âmes, est-ce l'allumer en ce royaume? Le blessé a le chirurgien odieux, tandis qu'il lui coupe la jambe; mais lorsqu'il est guéri, il se reconnaît son obligé. Ainsi espéré-je que vous vous louerez un jour des jésuites, puisque maintenant vous ne vous en plaignez que pour l'affection qu'ils ont à votre bien, et le soin qu'ils ont de procurer le salut de vos âmes. Ils désirent la paix en ce royaume et en vos consciences. En quoi ils sont bien différents des vôtres, qui font gloire des troubles et des tumultes, estimant qu'en cela consiste leur bien.

Vous direz, peut-être, que ce que je dis n'est pas véritable; mais pour me tirer du pair, je mettrai en jeu Luther, votre premier père, assuré qu'au jugement de tout le monde, vous ne viderez pas avec lui ce différend à votre avantage : *Tu te plains*, dit Luther (1), *de ce que par notre Evangile tout le monde est en tumulte; je rends grâces à Dieu, j'ai voulu qu'il arrivât ainsi, et je serais bien misérable, s'il était arrivé autrement.*

CHAPITRE XI.

MINISTRES.

Au moins, Sire, ne nous peuvent-ils reprocher qu'aucun de notre religion ait tué son roi, ni qu'aucun ministre de la parole de Dieu, en secret, ou en public, ait incité aucun à ce faire. Ains au contraire, après tant d'oppressions et persécutions, pour toute vengeance nous prions Dieu pour la prospérité de ceux qui nous haïssent, et nous estimons assez heureux de voir votre Majesté paisible et heureux possesseur de son royaume.

RÉPONSE.

C'est avec déplaisir que je suis contraint de laisser à part ce qui concerne votre religion, pour éplucher ce qui touche vos personnes. Je fais en cela pour vous plaire en vous répondant de point en point, ce que je n'eusse jamais entrepris de moi-même de peur de vous déplaire.

Pour vous confondre, messieurs, passant sous silence les maux que Christiern, roi de Danemark, et Marie, reine d'Ecosse, ont reçus des vôtres : ne parlant point aussi des conspirations faites contre le roi François II, à Amboise et contre le roi Charles IX, à Meaux, ni d'autres plus anciennes, je m'arrêterai à ce qui s'est passé en la personne du plus grand roi, qui ait jamais été séduit par votre erreur.

N'est-ce point vouloir tuer un roi que de le colleter, le porter par terre, comme Gaurrey fit en Ecosse le roi de la Grande-Bretagne, qu'il réduisit à telle extrémité, que son seul courage et sa seule force avec l'aide de Dieu lui conservèrent la vie? Direz-vous que la condamnation du frère du milord Goban, convaincu d'attentat sur cette sacrée personne, ait été injuste. Ces deux exemples justifient clairement que ceux qui sont imbus de vos erreurs, entreprennent sur les rois. Si toutefois cette preuve ne vous contente, jetez les yeux, je vous supplie, sur l'épître monitoire de ce grand roi dont il s'agit, vous y verrez que parlant des puritains de son royaume, qui sont calvinistes comme vous, il dit: *Je n'ai pas été seulement depuis ma naissance continuellement travaillé des puritains, mais même j'ai presque été étouffé d'eux au ventre de ma mère, devant que d'être au monde.* Et en la page suivante : *Je me confierais plutôt aux plus cruels voleurs des montagnes ou des frontières, qu'en ce genre d'hommes*, desquels il dit encore en son présent royal, que pendant sa minorité, ils ont voulu faire une démocratie en son royaume, qu'ils l'ont calomnié en leurs sermons, non pour mal qu'ils trouvassent en lui, mais seulement parce qu'il était roi.

Que direz-vous à ces autorités? Vous n'oseriez les revoquer en doute. Aussi du Moulin écrivant sur ce sujet contre un des plus doctes et célèbres religieux de son siècle ne les dénie pas (*Le R. P. Coëffeteau*). Donc il paraît que les vôtres entreprennent sur les rois. Il resterait à savoir si c'est à l'instigation de ceux qui exercent votre ministère, si les témoignages que j'ai rapportés ci-dessus n'étaient capables, si vous avez tant soit peu de front, de vous faire sur ce sujet rougir et taire tout ensemble.

CHAPITRE XII.

MINISTRES.

Or ce qui nous a donné sujet, Sire, de vous représenter ces humbles plaintes, a été l'action dernière du sieur Arnoul, jésuite, lequel s'étant vanté en plein sermon en votre présence, qu'il montrerait que tous les passages cotés en notre confession de foi sont faussement allégués, votre Majesté a eu là-dessus une curiosité louable d'ouïr la déduction de ses preuves sur ce sujet : lesquelles il a déduites en un sermon suivant, avec paroles tendant à nous rendre odieux, et exécrables à votre Majesté, se condamnant soi-même aux peines éternelles, et à subir toutes sortes de supplices, s'il ne montrait clairement que tout ce qui est coté en la marge de notre confession touchant nos controverses, est faussement allégué : y ajoutant plusieurs paroles odieuses, et proposant l'exemple des princes allemands, qui ne souffrent en leur pays qu'une religion. Et non content de ce, a couché ses preuves par écrit.

(1) Luther loc. comm. class. 5. Tu quereris quod per Evangelium nostrum mundus tumultuatur. Respondeo, Deo gratias, hæc volui fieri, et o me miserum sit non talia fierent!

lesquelles il a mises ès mains d'un gentilhomme de la religion, afin de nous les apporter.

RÉPONSE.

Chacun étant plus entendu en son fait propre qu'aucun autre, je n'ai rien à dire sur ce paragraphe qui touche le père Arnoul, parce qu'il y a répondu en sa réplique, sinon que qui connaîtra sa capacité, son zèle et sa retenue, jugera aisément qu'il est homme à plus faire qu'à entreprendre et à désirer rendre vos âmes agréables à Dieu, et non vos personnes odieuses aux hommes.

CHAPITRE XIII.

MINISTRES.

Cela, *Sire, nous a obligés à y répondre : car cette confession ayant été faite pour informer nos souverains de notre croyance, et pour cet effet présentée au roi Henry II, votre prédécesseur, nous avons cru que la défense de cette même confession devait être adressée à son successeur, en présence duquel elle a été calomniée. Plût à Dieu qu'il nous fût permis de proposer nos défenses de notre bouche en présence de V. M. et de pouvoir en public, et en présence du roi que Dieu nous a donné, maintenir la vérité de l'Evangile contre ceux qui la diffament : chose, Sire, que vous devez désirer aussi. Car voyant une dissension entre vos sujets sur le point de la religion, qu'y a-t-il de plus nécessaire que celui qui est le père commun de tous, sache en quoi gît le différend et quel est le fond de ce procès ? Et que pour cet effet il vienne à la source et sache quelle a été la religion chrétienne en son origine? Car celui qui, établi en la terre pour faire que Dieu soit servi, doit savoir exactement la règle du service de Dieu : celui qui en sa charge représente la royauté de Dieu, doit en ses actions imiter sa justice. Or quel moyen de ce faire, sans connaître la règle souveraine de justice, qui est la parole de Dieu? Dont aussi Dieu commande aux rois d'avoir toujours devant soi le livre de la loi, pour y lire tous les jours de leur vie. Que s'ils se laissent bander les yeux, et se contenter de suivre sans voir le chemin, les papes et prélats ont beau jeu pour accommoder la religion à leur profit, et bâtir leur grandeur de la ruine de l'Evangile : car aujourd'hui la religion est changée en trafic, et ces messieurs ont trouvé des règles de piété qui pincent non seulement sur les vivants, mais aussi sur les morts. Ce n'est à autre fin, Sire, que le pape depuis quelques siècles a empêché que les rois, vos prédécesseurs ne vissent l'Ecriture sainte, sinon pour ce que son empire est fondé sur l'ignorance de la parole de Dieu. Jamais on ne l'eût laissé s'accroître aux dépens de la grandeur de nos rois, s'il n'eût travaillé à la faveur d'un siècle ténébreux, auquel peu de gens reconnaissaient son dessein. Il n'eût pu se rendre juge souverain des points de la foi, si le peuple eût eu devant ses yeux la règle de la foi, que Dieu même a prononcé de sa bouche.*

RÉPONSE.

A quiconque est faible et a peur, c'est une grande ruse de faire le hardi et feindre avoir courage et force. Vous faites bonne mine et parlez hardiment, pour faire croire que vous avez grande envie de comparaître devant le roi, pour maintenir en sa présence et en public, la vérité de votre nouvel Evangile. Vos paroles qui ne sonnent autre chose qu'un défi, par lequel vous appelez tout le clergé de France à une dispute publique, me font souvenir de ce troyen, duquel il est dit dans Homère (*Iliad.* 7), qu'il provoquait hardiment au combat, quoique lorsqu'il était venu aux mains, il eût besoin d'une nuée pour cacher sa fuite et couvrir sa honte.

Il nous serait aisé, si nous voulions, de vous refuser le combat sans que vous pussiez en tirer avantage, ou vous en plaindre, puisque Luther soutient qu'il ne faut point disputer contre ceux qui renouvellent les hérésies qui autrefois ont été condamnées. Mais nous ne serons pas si rigoureux, l'Eglise gallicane ayant, par la grâce de Dieu, quantité de prélats, entre lesquels je suis le moindre, et un nombre infini de docteurs, qui feront paraître en toutes occasions la vérité de sa doctrine et la vanité de vos erreurs : l'ombre seule de ce grand cardinal vous défera toujours, pour la même raison que l'image d'Alexandre fit trembler celui qui autrefois avait été mal traité par sa propre personne.

N'est-ce pas une pure flatterie de convier le roi à connaître des différends de la religion ? Voulez-vous que les princes s'attribuent l'autorité de juge en telles causes ? Si vous le voulez, vos frères ne le veulent pas, les princes n'ont point cette prétention, les saints pères témoignent qu'ils y seraient mal fondés, et l'Ecriture nous l'enseigne.

Que vos frères ne le veuillent pas, ils en rendront témoignage eux-mêmes : *Les princes*, dit Bèze (1), *assistent aux synodes, non pour régner, mais pour servir ; non pour faire des lois, mais pour proposer celles qui, selon la parole de Dieu, seront expliquées par la bouche des ministres, afin d'être gardées par eux et par le peuple. Le prince*, dit Junius (2), *ne connaît, ni ne peut connaître en vertu de sa charge, du sens de la foi. Nous disons*, dit Witakerus (3), *que les différends ecclésiastiques doivent être vidés par le ministre, en vertu de la loi.* Et en un autre endroit : *Je répons que Martin défère à l'Eglise le jugement touchant les points de doctrine et qu'il ne l'attribue*

(1) Beza in confess. c. 5. ar. 15. Principes Synodo intersint non ut regnent, sed ut serviant, non ut leges condant, sed ut ex Dei verbo per os ministrorum explicatas et sibi et aliis observandas proponant.

(2) Controv. 5. lib. II. cap. 18. de sensu fidei nec cognoscit princeps, nec cognoscere officio principali potest.

(3) Contr. 1. q. 5. c. 4. Dicimus lites ecclesiasticas decernendas esse ex lege divina per ministrum. Item cap. 6. Respondeo Martinum Ecclesiæ vindicare judicium de genere doctrinæ non concedere imperatori, etc.

point à l'empereur : et qui est-ce qui nie que ce jugement appartienne aux évêques.

Que les princes ne prétendent pas de s'établir juges ès choses de la foi (1), l'empereur Valentinien le justifie par ces mots. *Il ne m'est pas permis à moi qui suis de la condition du peuple, d'éplucher telles choses, elles sont commises au soin des prêtres. Il ne m'appartient pas*, dit-il, au rapport de S. Ambroise (2), *de juger les différends qui sont entre les évêques.* C'est aussi ce que veut l'empereur Basile, lorsque parlant aux laïques (3), il dit : *Il ne vous est permis en aucune façon de parler des causes ecclésiastiques; c'est aux patriarches, aux pontifes et aux prêtres, à qui le régime et les clés de l'Eglise appartiennent, à en prendre connaissance et non à nous qui devons être peus, santifiés, liés ou déliés.* C'est aussi ce que veut Constantin au concile de Nice, Gratien au concile d'Aquilée, Théodose le Jeune au concile d'Ephèse, et plusieurs autres empereurs en diverses occasions. En considération de quoi (4) saint Grégoire dit : *Nous savons que nos seigneurs très-pieux ne se mêlent des affaires des prêtres.*

Que les pères témoignent que les princes seraient mal fondés en cette prétention (5), S. Athanase en fait foi : *Depuis*, dit-il, *la création du monde, en quel temps a-t-on ouï que le jugement de l'Eglise ait reçu son autorité de l'empereur? Plusieurs synodes ont été célébrés, plusieurs jugements de l'Eglise sont intervenus, mais ni les pères n'ont voulu persuader telles choses au prince, ni le prince ne s'est montré curieux ès causes ecclésiastiques.* Et par après (6) : *Qui est celui qui le voyant*, il parle de Constantius empereur arrien, *se faire prince des évêques, en ordonnant et présidant aux jugements ecclésiastiques, ne dira point avec raison qu'il est la désolation de l'abomination prédite par Daniel ?* S. Ambroise fait le même lors qu'écrivant à Valentinien le jeune, qui corrompu par les arriens voulait connaître de la foi, il use de ces mots (7) : *Si nous rappelons la suite des Ecritures et des temps qui se sont passés, qui niera qu'ès causes de la foi, ès causes, dis-je, de la foi, les évêques aient accoutumé de juger des empereurs chrétiens et non les empereurs des évêques? Avec l'aide de Dieu*, ajoute-t-il, *le temps te rendra plus mûr, et lors tu jugeras quel est l'évêque qui soumet aux laïques le droit sacerdotal. S'il faut conférer de la foi, les prêtres doivent faire cette conférence, ainsi qu'ils firent sous Constantin, prince d'auguste mémoire : qu'y a-t-il de plus honorable à l'empereur, que d'être dit fils de l'Eglise?*.

Que l'Ecriture sainte enseigne ce que nous venons de montrer par les pères, les punitions arrivées à ceux qui ont voulu mettre la main à l'encensoir le justifient. Qui plus est (*Agg.*, II, 12), elle n'enjoindrait pas de demander aux prêtres ce qui touche la loi sans faire mention des rois, si l'un était permis comme l'autre (II *Paralipom.*, XIX) : elle ne dirait pas qu'*Amarias, prêtre et pontife, présidera aux choses qui appartiennent à Dieu, et Zabadias en celles qui concernent les rois, si ces juridictions n'étaient distinctes* (*Ephès.*, IV, 11). Enfin S. Paul, faisant une énumération de ceux qui ont pouvoir en l'Eglise, n'eût pas nommé les apôtres, les prophètes, les évangélistes, pasteurs et docteurs, sans faire mention des rois, si leur puissance s'y fût étendue.

Je passe outre : supposé que le roi pût connaître de telles causes, désireriez-vous qu'il prît connaissance de la vôtre pour acquiescer à son jugement? Tout ainsi que les donatistes, qui appelèrent devant Constantin, acquiescèrent au sien : pour y acquiescer s'il vous favorise, pour n'y pas déférer, s'il est contre vous. *Dieu*, (dit un de vos principaux auteurs (1) qui, en cela, suit les donatistes), *s'est réservé le jugement de la religion à lui seul, et ne l'a accordé à aucun de tous les hommes.* Pourquoi donc voulez-vous que le roi en connaisse?

Mais voyons si vous avez si grande envie d'entrer en lice comme vous en faites semblant. Personne ne le croira, à mon avis, puisqu'on ne peut juger que celui qui ne veut s'accorder des armes qui sont ordinairement aux combats, ait désir de combattre, quoiqu'il le publie hautement, et qu'il n'y a personne qui ne reconnaisse qu'en rejetant l'autorité de l'Eglise, des pères, des conciles et des traditions, vous refusez les armes ordinaires aux conférences de la foi.

Vous direz sans doute que vous admettez l'Ecriture. Nous la recevons très-volontiers, non pas comme elle se trouve en vos mains,

(1) Apud Sozom. l. vi. c. 7. Mihi qui sum de sorte plebis, fas non est talia perscrutari, sacerdotibus ista curæ sunt.

(2) Epist. Non est meum judicare inter episcopos.

(3) In 8. synodo nullo modo vobis licet de ecclesiasticis causis sermonem movere, hæc investigare et quærere patriarcharum, pontificum et sacerdotum est, qui regiminis officium sortiti sunt, et ecclesiasticas adepti sunt claves, non nostrum qui pasci debemus, etc.

(4) L. v. Epist. 25. scimus piissimos dominos sacerdotalibus negotiis non se immiscere.

(5) Epist. ad solitar. vitam agentes. Quando a condito ævo auditum est quod judicium Ecclesiæ auctoritatem suam ab imperatore accepit? Plurimæ antea synodi fuere, multa judicia Ecclesiæ habita sunt, sed neq : patres istiusmodi res principi persuadere conati sunt, nec princeps se in ecclesiasticiis causis curiosum præbuit.

(6) Quis videns eum in decernendo, principem se facere episcoporum et præsidere judiciis ecclesiasticis, non merito dicat eum illam ipsam desolationem esse quæ a Daniele prædicta est?

(7) Ambros. l. ii. Epist. 13. Si vel scripturarum seriem divinarum vel vetera tempora retractemus, quis abnuat in causa, inquam, fidei episcopos solere de imperatoribus christianis non imperatores de episcopis judicare! Eris, Deo favente, etiam senectutis maturitate provectior, et tunc de hoc censebis qualis ille episcopus sit qui laicis jus sacerdotale substernit, si conferendum de fide, sacerdotum debet esse ista collatio sicut factum est sub Constantino augustæ memoriæ principe. Et Tract. de Basil. non tradend. Quid honorificentius quam ut imperator Ecclesiæ filius esse dicatur?

(1) Witaker. contr. 1. q. 5. c. 4. Judicium sibi Deus reservavit, nulli hominum permisit.

c'est-à-dire une Ecriture non authentique, une Ecriture mutilée, corrompue, interprétée à votre tête, et le plus souvent à contre-sens : mais l'Ecriture prêchée et interprétée par l'Eglise, colonne et firmament de vérité, qui nous doit garantir d'erreur. Qui pourrait souffrir celui qui, en matière civile, sur une difficulté importante, se voudrait tenir seulement aux textes des lois écrites et rejeter l'explication des docteurs, la foi de l'histoire, la pratique et le commun usage, enfin l'autorité des juges, qui sont établis pour rendre la justice à tout le monde? Mais qui ne jugerait encore plus insupportable celui qui, ne recevant que les lois écrites, rejetterait celles qui seraient directement contre lui, et interpréterait les autres à sa fantaisie? Voilà les termes auxquels vous êtes, par lesquels il paraît bien qu'encore que vous témoignez désirer les conférences, vous les fuyez en effet, vous contentant d'avoir lieu de semer parmi les vôtres, que vous vous y êtes offerts, leur taisant cependant que vous en refusez les conditions justes et raisonnables, et estimant que ce vous est assez de faire de petits écrits qui ne décident aucune chose et n'ont autre force que de paraître en un faux jour, et plaire à ceux qui se plaisent à entendre vomir des calomnies contre l'Eglise.

C'est ce que vous faites en disant que la religion catholique est changée en trafic et que les prélats pincent les vivants et les morts.

Est-ce pincer les morts que de faire ce dont nous voyons la pratique en la primitive Eglise, du temps de Tertullien (1), S. Cyprien (2) et autres, et dont le contraire est condamné au rapport de S. Augustin et d'Epiphane (*August., hær.* LIII, *Epiph. hær.* LXV) comme hérésie en la personne d'Aërius?

Comme votre créance est semblable à celle des anciens hérésiarques condamnés de l'Eglise, aussi votre procédé se rapporte-t-il au leur : puisque les manichéens reprochaient à S. Augustin, à Vigilance et à S. Jérôme qu'ils défendaient la foi de l'Eglise catholique pour leur intérêt, qu'est-ce que vous nous objectez maintenant?

Les prélats ne pincent ni les vivants ni les morts, mais ils aident grandement les uns et les autres, et vous les traitez mal tous deux. Ils aident les vivants par les instructions et par les sacrements, les vivants et les morts par prières et par sacrifices, au lieu que vous négligez du tout les morts, et que le soin que vous avez des vivants n'a autre effet que la mort de leurs âmes.

Vous dites que le pape, depuis quelques siècles, a empêché que les rois vissent l'Ecriture : où en est la défense? Les papes seront toujours très-aises que les rois qui goûteront les lettres et aimeront la lecture, la lisent exactement. Etant surs qu'assistés de gens doctes, capables de la leur expliquer, ils connaîtront clairement que l'empire de l'Eglise n'est pas fondé sur l'ignorance de la parole de Dieu, comme vous dites, mais bien votre religion sur les corruptions et mauvaises interprétations de cette sacrée parole : et, de plus, que le pape ne s'est point fait souverain juge de la foi, mais que Dieu l'a rendu tel avec son Eglise, colonne et firmament de vérité, ayant fait S. Pierre la pierre sur laquelle elle est fondée.

Et de fait, S. Jérôme laisse-t-il, pour savoir parfaitement les Ecritures (1), de supplier le pape Damase d'ordonner s'il faut dire en la Trinité une ou trois hypostases, professant tenir pour article de foi ce qu'il arrêtera? S. Bernard n'avait-il pas l'Ecriture devant les yeux (2) quand il écrit au pape Innocent II qu'il faut déférer à son apostolat tous les périls et les scandales qui arrivent au royaume de Dieu, et principalement les choses qui concernent la foi? l'Ecriture était-elle inconnue à l'empereur Justinien (3), lorsqu'en l'épître au pape Jean II il dit : *Nous ne souffrons pas que votre sainteté, qui est chef de toutes les églises, n'ait connaissance de tout ce qui appartient à l'état d'icelles?* Pourquoi les conciles généraux (4), célébrés en l'ancienne Eglise, demandent-ils au pape la confirmation de leurs décrets, s'ils ne reconnaissent par les saintes Lettres qu'ils y sont obligés? l'Ecriture n'était-elle point aux églises d'Orient et d'Occident quand, au rapport de S. Jérôme (5), les consultations synodales de ces deux parties du monde étaient rapportées au pape Damase pour recevoir son approbation? Les rois ne trouveront rien en l'Ecriture que votre condamnation; et, s'ils jettent les yeux sur l'histoire, ils verront que les papes, que vous représentez élevés au préjudice de ce royaume, ne l'ont pas peu favorisé, et que si quelqu'un s'est élevé au préjudice de la France grandement catholique et aux dépens de la grandeur des rois très-chrétiens, c'est vous, messieurs qui, ennemis de l'Eglise catholique, de la religion de Jésus-Christ, vrais enfants de ténèbres, avez pris naissance et croissance à la faveur de leur obscurité.

(1) Tertull. l. de cor. mil. c. 3. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. Item l. de Monoga. Pro anima ejus offerat annuis diebus.

(2) Cyprian. Epist. 66. Refert, ut si quis frater Clericum tutorem nominasset non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormisatione ejus celebraretur.

(1) Epist. 57. ad Damasc. Discernite, si placet, obsecro, non timebo ter hypostases dicere, si jubetis condatur nova post Nicænam fides.

(2) Epist. 190. Oportet ad vestrum referre apostolatum pericula quæque et scandala emergentia in regno Dei, et præsertim quæ de fide contingunt.

(3) Nec enim patimur quicquam quod ad ecclesiasticum statum pertinet, quod non etiam vestræ innotescat sanctitati, quæ caput est omnium sanctarum ecclesiorum.

(4) Constantinop. ex Theodoret l. v. c. 9 Socr. l. II. c. 13. Chalc. act. 16. Nicænum, ut ait Felix, 3. epist. 4. et Socrat. l. II. c. 13. Canon ecclesiasticus vetat ne decreta absque sententia episcopi romanæ Ecclesiæ sanciantur.

(5) Hieronim. Epist. 11.

CHAPITRE XIV.

MINISTRES.

La méconnaissance de ces choses a attiré depuis plusieurs années beaucoup de maux sur la France, et l'a rendue un théâtre sur lequel se sont jouées des tragédies sanglantes. Dieu punissant le mépris de sa parole et l'oppression de ses enfants. La maturité de votre esprit Sire, au printemps de votre âge, et les avancements ès vertus royales et chrétiennes qui se voient en votre Majesté, nous font espérer sous votre règne un siècle plus heureux; Dieu qui vous a donné à la France en sa bénédiction, vous conservera par sa providence et affermira votre sceptre entre vos mains, le faisant servir à l'établissement du royaume de son Fils, qui est le Roi des rois. En sorte que Dieu régnant par vous, règne aussi en vous, afin que finalement vous régniez avec lui. Que si les suggestions contraires empêchent que nos humbles prières ne soient reçues de votre Majesté avec le succès que nous désirons, si ne laisserons-nous, tant que Dieu nous donnera vie, d'instruire vos peuples à obéissance et fidélité envers votre Majesté, et prierons Dieu pour la conservation de votre personne et prospérité de votre royaume, comme doivent ceux qui sont.

RÉPONSE.

Ce n'est pas de cette heure que ceux qui professent une fausse créance (1) estiment que les maux qui arrivent en leur temps viennent du mépris de leurs erreurs, puisque Tertullien, Arnobe, S. Cyprien, S. Augustin et plusieurs autres témoignent que les païens imputaient tous les maux qui arrivaient en leur temps à l'état qu'on faisait de la religion chrétienne, au mépris de la leur. En cela vous imitez ces anciens païens : et à la vérité, puisque la fin couronne l'œuvre, il était raisonnable que votre écrit, qui est plein d'imitations des anciens hérétiques condamnés par l'Eglise, fût couronné de l'imitation des païens, condamnés par toutes les sociétés chrétiennes.

Si les misères de la France procédaient du mépris qu'elle fait de votre religion, elle n'eût pas fleuri du temps des Albigeois, que vous reconnaissez pour vos frères, puisqu'elle les poursuivait à guerre ouverte. Et sans doute elle eût été comblée de misères sous Pépin et Charlemagne, qui honoraient religieusement les papes et l'Eglise romaine, au lieu que jamais elle n'a été plus florissante que sous leur règne. Davantage l'Italie et l'Espagne, où vos erreurs n'ont point de cours, d'où ceux qui les professent sont bannis, et où le saint-siége est autant honoré qu'en lieu du monde, devraient être du tout misérables. Ce que vous dites n'a point de fondement.

Il est bien vrai, et les (2) pères remarquent que la félicité temporelle suit la religion ; mais ce n'est pas la vôtre, ains seulement celle qui nous a été laissée des apôtres, et qui s'est conservée jusqu'à présent en l'Eglise romaine. C'est ce qui donne lieu à saint Ambroise de remarquer (*Ambros. in proœmio l. de Spiritu Sancto*), que tandis que Constantinople, nourrit le venin des arriens en ses entrailles, ses murailles furent toujours entournées des armes de ses ennemis, et qu'après avoir embrassé la foi catholique, elle en fut délivrée avec triomphe.

Les tragédies qui se sont jouées sur le théâtre de la France viennent non du mépris de votre religion, mais du mépris que ceux qui la professent ont fait de la loi de Dieu, de l'autorité de son Eglise, et de leur devoir envers les rois. L'hérésie a toujours causé de très-grandes misères en tous les états où elle a pris pied ; et les rois qui ont abandonné la foi de l'Eglise romaine, ont souvent été malheureux.

Christiern, roi de Danemark, premier roi imbu de vos erreurs, fut déposé de son royaume, mis en une câge de fer, enfin empoisonné, selon l'opinion du temps, comme j'ai dit ailleurs. L'électeur de Saxe, neveu du premier qui défendit Luther, fut fait prisonnier par l'empereur, condamné à mort, et depuis par commutation de peine perdit son électorat et la moitié de ses états. Son fils ensuite mourut en prison. Le landgrave de Hessen, qui soutenait la même cause, demeura longtemps prisonnier. De vingt-huit empereurs de Constantinople (*Histor. Imp. Orient*), hérétiques, il y en a eu treize qui ont été tués. Des autres, les uns ont eu les yeux crevés, les autres ont été déposés, tous sont morts misérablement (*Hist. Vandal*). De sept rois des Vandales prévenus des mêmes erreurs, trois ont été misérablement assassinés. De treize que les Visigots ont eus (*Annal. Hisp.*), douze sont morts violemment. De sept des Ostrogoths, il n'y en a que deux, qui se soient exemptés du fil de l'épée de leurs ennemis (*Hist. Ital.*). De sept qui ont été en Lombardie, il n'y en a eu qu'un à qui on n'ait avancé les jours.

C'est chose claire que l'hérésie est la source de tous maux, et que qui quitte l'Eglise romaine, est d'ordinaire suivi de misères et de malheurs. Et partant, ayant grande occasion de craindre, que vous n'en soyez accablés, si vous continuez en vos erreurs : pour vous en détourner, et vous ramener au giron de l'Eglise, après avoir satisfait à votre écrit, j'ai cru que je devais vous faire voir quelques raisons, qui obligeant tout le monde à haïr votre doctrine, vous donneront sujet de la quitter. J'en pourrais apporter grand nombre, mais je me contenterai de cinq qui justifient que votre créance est digne d'horreur, parce qu'elle introduit le schisme en l'Eglise, qu'elle fait revivre les anciennes hérésies condamnées dans les premiers siècles de l'Eglise ; qu'elle bannit toute

(1) Tertull. in Apol. Arnobius l. contra gentes. Cyprianus contra Demet. Aug. l. II. Retra. c. 43. et alii.

(2) Cyrillus Alex. l. de recta fide ad Theodos. S. Leo Epist. 25. Theodosius apud Nicephor. lib. XIII. cap. 1.

vertu : introduit tout vice : et ne veut pas qu'aucune loi, soit de l'Eglise, soit des princes, puissent obliger en conscience.

La religion prétendue réformée est digne de haine, parce qu'elle fait schisme en l'Eglise.

CHAPITRE XV.

Puisque nous sommes divisés et séparés de communion, quoiqu'auparavant nous fussions unis en un corps, il est clair que vous ou nous avons fait schisme. Reste à voir qui est coupable de ce crime, dont je m'assure qu'au jugement de tout le monde et de votre propre conscience, vous demeurerez convaincus par des preuves irréprochables, puisque ce sont les mêmes avec lesquelles les pères ont autrefois convaincu ceux que vous-mêmes reconnaissez schismatiques

Il apparaît, dit (1) saint Cyprien, parlant des novatiens, *qu'ils sont séparés de Jésus-Christ et de son Evangile, parce que nous ne sommes pas sortis d'eux, mais eux de nous. Cæcilianus*, dit (2) saint Optat contre les donatistes, *ne s'est pas séparé de Majorinus, votre aïeul, mais Majorinus, de Cæcilianus, et Cæcilianus ne s'est pas séparé de la chaire de saint Pierre, ou de saint Cyprien, mais Majorinus en la chaire duquel tu sieds; chaire qui auparavant Majorinus n'avait point d'origine.* Et par après, *l'Eglise était une, auparavant qu'elle fût divisée par ceux qui ont ordonné Majorinus. Il faut voir maintenant qui est demeuré avec tout l'univers en sa créance et en son tronc, celui qui sied sur une chaire autre que celle qui était auparavant.* Ces deux passages montrent que les novatiens et les donatistes ont été tenus pour schismatiques : et parce qu'ils se sont retirés des catholiques, non les catholiques d'eux, et parce qu'ils ont érigé une nouvelle chaire, et parce qu'ils ne sont pas demeurés avec l'univers, en la racine qui les a produits.

Or toutes ces choses vous conviennent, attendu que vous vous êtes retirés des catholiques, et non les catholiques de vous. Que vous avez dressé une chaire à Wittemberg et à Genève, qui n'était pas auparavant que vous fussiez; et que vous vous êtes séparés de la racine qui vous a produits, au lieu de demeurer avec l'univers en l'Eglise romaine qui vous a engendrés.

Que vous vous soyez retirés des catholiques, (3) vos propres confessions le justifient : et il paraît, en ce que vous ne sauriez nommer un seul des premiers sectateurs de Luther, qui n'ait été des nôtres.

Que vous soyez vous-mêmes architectes et fondateurs de votre chaire, c'est chose claire : en ce que nul devant la venue de Luther ne connaissait à Wittemberg, ni devant Farel et Calvin à Genève, la chaire où votre doctrine se prêche : et que vous ne direz pas que ceux qui en ces lieux ont précédé ces personnages, y prêchassent ce que vous enseignez.

Que vous ne soyez pas demeurés en la racine qui vous a produits, il est manifeste, puisque vous n'êtes plus en l'Eglise romaine, où vous avez pris naissance. Donc il est indubitable que les arguments de ces pères vous convainquent de schisme.

Et ne sert de dire que vous vous êtes retirés pour nos abus : car sans savoir pourquoi vous vous êtes retirés, il suffit de savoir que vous le soyez; n'y ayant aucune cause qui exempte de schisme une Eglise qui sort tout entière d'une autre. Cela paraît, en ce que l'Eglise n'ayant tiré son être d'autre que de Jésus-Christ endormi sur la croix, ainsi qu'Eve ne fut tirée que du côté d'Adam endormi dans le paradis; qu'ayant précédé toute fausse société chrétienne, ainsi que l'archetype précède ce qui est tiré sur lui; qu'ayant été établie il y a seize cents ans, avec promesse de perpétuité si assurée, qu'elle ne peut sortir de son primitif établissement, c'est-à-dire du corps premièrement institué par Jésus-Christ étant au monde; il n'y a personne qui ne reconnaisse qu'une Eglise, qui comme la vôtre, est depuis quelque temps sortie tout entière d'une autre société chrétienne, est au moins schismatique.

Aussi peu vous profitera-t-il de dire, que vous vous êtes retirés par force, l'Eglise vous y contraignant par son excommunication, puisque, comme j'ai dit, il suffit de savoir que vous vous êtes retirés, sans en chercher la cause : et qu'en outre c'est chose claire, que l'Eglise romaine ne vous a jamais bannis de sa communion, qu'après que vous vous êtes séparés de sa créance. Ce qui se justifie, en ce que le pape n'excommunia Luther, qu'après qu'il eût prêché contre la foi de l'Eglise romaine. Ainsi vous demeurez atteints et convaincus de schisme, et vous ne sauriez vous en purger, comme de plus en plus je le ferai paraître.

(1) Saint Augustin dit à Pétilianus donatiste : *Je t'objecte le crime de schisme, tu le nieras, et promptement je t'en convaincrai; car tu ne communiques pas avec tous les gens et les Eglises fondées par le labeur des apôtres.* Si saint Augustin a convaincu Pétilianus de schisme, parce qu'il n'avait point de communication avec l'Eglise répandue par

(1) L. de unitate, constat a Christo, et ejus Evangelio separari, non enim nos ab illis, sed illi a nobis exierunt.

(2) Lib. 1. contra Parment. Non enim Cæcilianus exivit a Majorino, sed Majorinus a Cæciliano. Una erat Ecclesia antequam divideretur ab ordinatoribus Majorini : videndum est quis in radice cum toto orbe manserit, quis cathedram sederit alteram quæ ante non fuerat.

(3) Confess. Helvetica c. 16. Ecclesiæ nostræ se a romana separunt. Luther in c. 11. Gene. Nos sumus sancti apostatæ, defecimus enim ab antichristo et satanæ ecclesia Cal. 4. Instit. c. 2. § 6. ab eorum ecclesia recessimus. Et cap. 6. § 1. Zanchius tract. de Eccles. c. 8.

(1) Lib. II. cont. litt. Petil. c. 16. Objicio schismatis crimen quod tu negabis, ego autem statim probabo, neque enim communicas omnibus gentibus et illis Ecclesiis apostolico labore fundatis.

tout l'univers, et fondée par les apôtres, pourrez-vous vous-mêmes douter que vous ne soyez convaincus de ce crime, n'ayant point de communication avec l'univers, ni avec l'Eglise apostolique ? Votre propre conscience vous accuserait, je m'assure, et convaincra tout ensemble. Cependant s'il ne vous suffit d'être convaincus de schisme par ces moyens, vous pressant davantage, je vous ferai voir que les mêmes pères et plusieurs autres, ayant condamné comme schismatiques quelques-uns de leur temps, parce formellement qu'ils se sont séparés du siége romain, vous condamnent par même moyen à cause que vous l'avez laissé.

Celui, dit saint Cyprien (1), *qui délaisse la chaire de saint Pierre sur laquelle l'Eglise est fondée, pense-t-il être en l'Eglise?* En quoi ce grand saint ne dit pas seulement que ceux qui se séparent de la chaire de saint Pierre, sont hors de l'Eglise : mais en outre on rend une raison primitive, parce qu'ils se séparent du fondement de l'Eglise. Ce qu'il touche encore en un autre endroit (2), où il dit que la chaire de saint Pierre, est ce *dont l'unité sacerdotale a pris naissance. Tu n'ignores pas*, dit saint Optat (3) à Parmenian donatiste, *qu'on ait établi dans Rome une chaire donnée à saint Pierre, avec laquelle tous doivent garder union de telle sorte, que celui qui ne le fais pas, mais établit une autre chaire contre celle-là, est schismatique et pécheur. D'où*, dit-il, au même endroit (4), *prétendez-vous avoir les clés du royaume des cieux, vous qui combattez contre la chaire de saint Pierre, en laquelle seule*, dit-il ailleurs (5), *l'unité de l'Eglise est gardée?* (6) Saint Irénée se sert du même fondement, lorsqu'il dit que c'est *chose nécessaire que toute l'Eglise, c'est-à-dire ceux qui de toutes parts sont fidèles, conviennent avec l'Eglise ramaine pour sa puissance plus principale.* C'est encore pour cette raison que saint Ambroise (7) rapportant que Satyrus demande à quelqu'un, s'il n'a pas convenu *avec les catholiques*, ajoute *c'est-à-dire avec l'Eglise romaine*, prenant l'Eglise catholique, et l'Eglise romaine pour une même chose. C'est enfin pourquoi saint Jérôme (1), écrivant au pape Damase, dit : *Ne suivant que Jésus-Christ pour premier, je me joins par communication avec votre Sainteté, c'est-à-dire à la chaire de saint Pierre : je sais que l'Eglise est édifiée sur cette pierre. Quiconque mangera l'Agneau hors de cette maison est profane, je ne connais point Vitalis, je rejette Meletius, j'ignore qui est Paulin : quiconque ne recueille point avec toi, répand.*

Après toutes ces autorités si expresses, reste-t-il à dire quelque chose pour vous convaincre? Ne sera-ce pas assez d'avoir fait voir que vous avez établi une chaire contre celle de saint Pierre? que vous ne communiquez point avec celui qui lui a succédé? que vous n'avez plus d'union avec l'Eglise romaine? que ce n'est pas en sa maison que vous mangez l'agneau? que vous connaissez Vitalis en la personne de Luther? que vous embrassez Mélétius en celle de Calvin? enfin que vous suivez Paulin, suivant les faux docteurs de l'Eglise romaine. Ne vous puis-je pas dire avec le même saint Jérôme (2) : si vous professez la foi romaine, donc vous êtes catholiques; et par conséquent si vous ne la professez, vous n'êtes pas en la communion de l'Eglise catholique? Comment vous pouvez-vous défendre?

Peut-être voudrez-vous vous échapper, disant que les pères argumentaient bien, parce qu'en leur temps, l'Eglise romaine étant vraie Eglise, on ne pouvait s'en séparer sans schisme, et sans sortir de la voie de salut ; mais que maintenant nous sommes en autres termes, la corruption s'étant tellement glissée en l'Eglise romaine, qu'elle n'est plus Eglise : ce qui a fait que vous avez pu et dû vous en retirer.

Mais cette fuite vous est inutile; car les pères n'argumentaient pas de la vérité de la doctrine de l'Eglise, comme s'ils eussent voulu prouver les donatistes être schismatiques, parce qu'ils étaient séparés de l'Eglise, qui a la vraie doctrine (quoiqu'il fût vrai). Mais ils argumentaient de la chaire de saint Pierre, de la puissance pastorale, tirée de lui par succession non interrompue, voulant les donatistes être schismatiques, parce qu'ils étaient séparés de cette chaire et des successeurs de saint Pierre en icelle. Tout ainsi qu'on convaincrait des sujets rebelles, parce qu'ils se sont séparés du trône royal, et des successeurs du premier instituteur de ce trône : et qu'on peut conclure en la vieille loi, les Samaritains avoir été schismatiques, parce qu'ils s'étaient retirés de la chaire de Moïse ou d'Aaron.

(1) Lib. de unitat. Eccles. Qui cathedram Petri super quam fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?

(2) Cyprian. ep. 55. Ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotis exorta est.

(3) Lib. II. contra Parmen. Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam... in qua una cathedra unitus ab omnibus servaretur... ut jam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret.

(4) Lib. II. Unde est ergo quod claves regni vobis usurpare contenditis, qui contra cathedram Petri, vestris præsumptionibus et audaciis sacrilegio contenditis?

(5) Lib. II. In qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur.

(6) Lib. III. cap. 3. Ad Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles.

(7) De obitu Satyri, utrumnam cum catholicis, hoc est, cum romana Ecclesia conveniret.

(1) Epist. 57. Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ, id est, cathedræ Petri communione consocior, super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est : non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum : quicumque tecum non colligit spargit.

(2) Apolog. 1. Adversus Ruffin, fidem suam quam vocat? eam ne qua romana pollet Ecclesia? Si romanam responderit, ergo catholici sumus.

Que le principe duquel les pères tiraient leur argument, fût l'autorité pastorale, et la chaire de saint Pierre, et non la vérité de la doctrine, il paraît manifestement, en ce que la raison de (1) saint Cyprien est, parce que la chaire de saint Pierre est le fondement *sur lequel l'Eglise est bâtie, et de laquelle l'unité sacerdotale est dérivée*. Celle de (2) saint Optat, parce qu'*en cette unique chaire de saint Pierre l'unité de l'Eglise est gardée*. Celle de Saint Irénée (3), parce qu'elle a *la puissance la plus principale*. Celle de (4) saint Jérôme, parce que la chaire de Saint-Pierre est ce sur quoi l'Eglise est édifiée. Parce aussi que saint Augustin (5) dit, que la succession des prêtres, descendue de la chaire de saint Pierre, le tient en l'Eglise catholique, et (6) que cette succession est la pierre contre laquelle les portes d'enfer n'ont point de force.

Et ne sert de rien de repliquer que quoique les pères argumentassent ainsi, leurs arguments tiraient leur force de la vérité de la doctrine, qui lors était conjointe à cette autorité et à cette chaire : attendu que les donatistes et les novatiens, contre qui ils disputaient, niaient directement la vérité de la doctrine être en l'Eglise romaine. Les (7) novatiens condamnant sa doctrine touchant la rémission des péchés, et (8) les donatistes touchant le baptême des hérétiques, et l'admission des méchants en l'Eglise. Ce qui montre bien que les pères ne prenaient pas la vérité de la doctrine pour principe de leurs arguments, d'autant qu'il était aussi douteux aux novatiens et aux donatistes, que la conclusion qu'ils en voulaient tirer, vu qu'ils niaient l'un et l'autre. Aussi saint Optat nous fait-il connaître, qu'il argumentait de ce qu'ils confessaient, et qu'ils ne pouvaient nier, savoir est que la chaire romaine fût celle de saint Pierre (9). *Tu ne peux nier*, dit-il, *que tu ne saches que saint Pierre ait été le premier à qui en la ville de Rome la chaire épiscopale ait été conférée. En laquelle seule chaire l'unité de l'Eglise fut gardée de tous.* Qui plus est, vous ne pouvez dire qu'ils argumentassent de la vérité de la doctrine, puisque vous n'avouez pas qu'elle ait été pure en ce temps-là : ce qui paraît, en ce que (10) vous condamnez la doctrine de Syricius pape, touchant le célibat, comme doctrine des démons ; et que toutefois les (11) donatistes ont été réputés schismatiques pour s'être séparés de sa communion.

(1) De Unitat. Eccl. et ep. 55. citat.
(2) Lib. II. citat.
(3) Lib. III. c. 3 citat.
(4) Pist. 57 citat.
(5) Contra epist. fundam. cap. 4. Tenet me ab ipsa sede Petri... usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum.
(6) In Psalmo contra partem donati, ipsa est petra quam non vincunt superbæ inferorum portæ.
(7) Ambrosius lib. contra Novatian.
(8) Augustin. l. de hæres. hæresi. 69.
(9) Optat. lib. II. contra Parmenian citat.
(10) Beza in Roman. VIII. Witak. lib. VII. contra Duræ sect. 26.
(11) Optat. l. II.

Au reste, quand même il serait nécessaire, pour prouver quelqu'un schismatique, de vérifier qu'il est séparé de l'Eglise, comme vraie Eglise, nous aurions toujours notre compte ; m'étant aisé de faire voir par plusieurs témoignages des vôtres, que vous reconnaissez que l'Eglise romaine était vraie Eglise, lorsque vous vous en êtes séparés. Vous le reconnaissez, et par les propres confessions (1) de vos auteurs, et parce que (2) vous en tirez votre autorité, ce qui montre bien que vous la tenez vraie, puisque autrement vous dériveriez votre puissance, non de l'Eglise de Dieu, mais d'une société du diable.

Après cela il vous reste si peu à dire, que si votre langue suit votre conscience, nous vous entendrons, je m'assure, vous condamner vous-mêmes, la chose étant si claire, que si vous n'êtes plus qu'aveugles, ou que voyant, vous ne veuilliez pas voir, il est impossible que vos âmes ne gagnent leur cause, l'erreur que vous professez perdant la sienne. Car si les novatiens et les donatistes ont été suffisamment convaincus de schisme par les pères, parce qu'ils étaient séparés de la chaire de saint Pierre, et de ses successeurs en icelle, vous l'êtes aussi par même argument, puisque vous vous êtes séparés de nous, qui avons toujours conservé la possession de cette chaire sans interruption de succession.

Vous l'êtes véritablement, je parle à toute votre Eglise, et à vous, messieurs les ministres particulièrement, qui n'êtes pas seulement schismatiques comme votre troupe, mais en outre schismatiques pasteurs, parce que vous vous êtes établis pasteurs de vous-mêmes, sans en avoir reçu l'autorité d'autrui, de qui vous soyez successeurs. Ce qui fait que (3) vous êtes fils sans pères, nouveaux soldats sans capitaine, suivants sans prédécesseurs.

Sur quoi vous trouverez bon que je vous dise avec les pères : (4) *Montrez l'origine de votre chaire ;* ne me dites pas seulement, je suis envoyé extraordinairement, mais donnez-moi un passage de l'Ecriture qui le vérifie.

Vous y êtes obligés, puisque la mission extraordinaire de vos premiers ministres est un article de votre foi, qui par conséquent se doit vérifier par l'expresse parole de Dieu Donnez-moi, je vous prie, un texte formel de l'Ecriture, qui dise que Luther, Calvin et vos autres ministres ont été envoyés extraordinairement ; ne me le donnez pas, mais

(1) Calvin. 4. Instit. c. 2. § 11 et 12. et epist. 101. Du Plessis au Traité de l'Eglise, c. 12. Osiander in Epit. parte 2.
(2) Du Plessis au Traité de l'Eglise, c. 81. Osiander loco citato.
(3) Optat. l. II. De Victore primo episcopo donatistarum, erat filius sine patre, tyro sine principe, discipulus sine magistro, sequens sine antecedente.
(4) Tertull. de Præscript. c. 32. Edant ergo origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, etc. Optat. l. II. contra Parm. Vestræ cathedræ vos originem reddite etc

donnez-le à ceux qui vous écoutent, qui sans cela ne peuvent être assurés de leur salut, puisqu'il n'y en a point hors de l'Eglise, et que l'Eglise ne peut subsister sans pasteurs. Si la prière que je vous fais n'est suffisante pour vous porter à ce que je désire, faites-le pour le moins, parce que Luther, et votre confession vous y obligent ; (1) Luther enseignant au peuple *qu'il a grand intérêt d'être certain de votre vocation*, (2) votre confession disant en termes exprès, que tous pasteurs doivent (3) *avoir témoignage*, d'être appelés à leur office. C'est par là, messieurs, qu'il faut commencer, puisque quelque doctrine que vous ayez (quand même elle serait vraie), elle serait inutile aux peuples qui vous suivent, s'ils ne sont en l'Eglise, où ils ne peuvent être, si vous n'êtes vrais pasteurs. *Que profite*, dit (4) saint Augustin, *une foi saine, où la charité est éteinte par la plaie mortelle du schisme.*

Après avoir montré que vous êtes schismatiques, je produirai quelques passages qui feront voir à tout le monde que votre doctrine comme telle, n'est pas seulement digne de haine, mais d'horreur. *Il paraît*, dit (5) saint Cyprien, *que ceux-là sont antechrists, qui se sont retirés de la charité et de l'unité de l'Eglise catholique* (6). Saint Optat prouve l'horreur du schisme, par la grandeur de son châtiment et soutient que c'est le plus grand de tous les maux. (7) Saint Augustin prouve que le schisme est un plus grand crime que l'idolâtrie parce que l'idolâtrie n'est punie que par le glaive, et que la terre (8) s'ouvre pour engloutir les auteurs du schisme, et le feu du ciel descend pour consumer les sectateurs. *Qui doutera* (9), dit-il, *le fait plus détestable dont la vengeance soit plus grande?* (10) Il dit en un autre endroit que c'est *un sacrilége qui surpasse toute autre méchanceté*. Saint Chrysostome dit, que *rien n'irrite tant Dieu que la division de son Eglise* (11), bien même que ceux qui la divisent, fassent des biens innombrables d'ailleurs.

Mais sans faire une plus exacte recherche dans les pères, qui sont pleins de semblables passages, il me suffit, pour vous faire connaître l'horreur de votre schisme, de vous mettre devant les yeux votre catéchisme et Calvin. Votre catéchisme (1), qui porte expressément que l'espérance du salut est retranchée à ceux qui se séparent du corps de Jésus-Christ, et coupent par faction son unité, cependant qu'ils demeurent en ce divorce. Calvin (2), qui dit, que de tous les crimes qui lui sont objectés, le plus horrible est celui d'avoir déchiré par le schisme l'épouse de Jésus-Christ, à raison de quoi si c'était chose vraie, tout l'univers le pourrait tenir lui et les siens pour perdus et déplorés.

Je laisse maintenant, au lecteur à juger si vous n'êtes pas par votre propre bouche en état déploré et hors d'espérance de salut, puisque vous êtes séparés de l'Eglise en laquelle seule il se trouve.

CHAPITRE XVI.

La religion prétendue réformée renouvelle les anciennes hérésies.

Je pourrais rapporter un grand nombre de points, auxquels vous faites revivre les anciennes hérésies, mais pour n'être pas ennuyeux au lecteur, je me contenterai d'en toucher quatre.

PREMIER POINT.

Le principal article de votre foi consiste à croire que la seule foi sauve l'homme, et que nous ne sommes pas justifiés par les œuvres : *Nous croyons*, dit votre confession, *que nous sommes faits participants de cette justice par la seule foi* (II. *Art.* 20). *Nous enseignons*, dit celle des Suisses approuvée par ceux de Genève, *que l'homme est justifié par la foi en Jésus-Christ, et non par aucune bonne œuvre* (3).

Que ce point soit le principal de votre créance, il est aisé à reconnaître, puisque c'est celui seul, duquel dépend votre salut : et que la préface de vos confessions (4), et plusieurs écrivains des vôtres, enseignent que c'est *la forme*, *l'abrégé*, *la proue et la poupe de la religion* (5).

Or, il y a près de seize cents ans que, du temps des apôtres, cette opinion a été condamnée en Simon magicien, comme hérétique, ainsi qu'il se justifie par S. Irénée, auditeur de S. Polycarpe, qui était disciple de S. Jean l'évangéliste, et par Théodoret, qui la rapportent comme telle. *Il a enseigné*, dit S. Irénée (6), *que les hommes ne sont pas sau-*

(1) Luther in 1. Galat. Populus maxime opus habet certitudine vocationis nostræ.
(2) Art. 31. Confess. Gall.
(3) Art. 31. Credimus semper sequendam esse hanc normam, ut omnes pastores, etc. suæ vocationis testimonium habeant.
(4) Lib. 1. de Baptis. c. 18, quid prodest homini vel sana fides, ubi lethali vulnere schismatis perempta est sanitas charitatis.
(5) Epist. 76. Apparet adversarios Domini antichristos omnes esse, quos constet a charitate atque ; ab unitate Ecclesiæ catholicæ recessisse.
(6) Optat. lib. 1. contr. Parmen.
(7) August. lib. II. de baptism. c. 6.
(8) Numero 16.
(9) August. loco citato, quis dubitaverit hoc esse celeratius commissum, quod est gravius vindicatum ?
(10) L. 1. contra Parmen. 4. Sacrilegium schismatis quod omnia scelera super graditur.
(11) Chrysost. homil. 11. in Epist. ad Ephes. c. 4. nihil Deum æque irritat atque divisam esse Ecclesiam.

(1) Dimanc. 16. Tous ceux qui se séparent de la communauté des fidèles pour faire secte à part, ne doivent espérer salut.
(2) Calvinus ep. ad Sadolet. Sed omnium teterrimum est illud crimen, quod sponsam Christi discerpere conati sumus. Id si verum esset, merito et tibi et orbi universo haberemur pro deploratis.
(3) Art. 116. Docemus hominem justificari per fidem in Christum, et non per ulla opera bona.
(4) Præfatio ad Syntagma Confess. At vero hic articulus (de justificatione) est basis, forma, et anima religionis christianæ, doctrinæ evangelicæ summa, etc.
(5) Witak. controv. II. q. 6. cap. 3.
(6) Lib. XX Docuit homines non salvari secundum operas justas.

vés selon leurs œuvres justes. Il enseigne, dit Théodoret au livre des Fables hérétiques (1), que *les hommes ne sont pas sauvés par les bonnes œuvres.*

Vous ne pouvez vous échapper en disant que Simon magicien a été condamné pour d'autres erreurs, puis qu'ainsi qu'il ne s'ensuit pas qu'un homme n'a pas été condamné à mort pour un assassinat, parce qu'il se trouve aussi convaincu d'un larcin : ainsi pour que Simon magicien se soit dit prophète et ait soutenu que les hommes étaient sauvés par sa grâce, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait été tenu hérétique, parce qu'il soutenait que les œuvres étaient inutiles à salut : de quoi S. Irénée et Théodoret ne laissent aucun lieu de douter, ayant rapporté comme hérésie l'opinion qu'il avait que les hommes n'étaient pas sauvés par leurs œuvres.

Au reste, je n'entreprends pas de montrer une entière conformité entre votre créance et la sienne, sachant bien qu'ainsi qu'on déguise les choses dérobées pour en ôter la connaissance à ceux à qui elles appartiennent, ainsi déguisez-vous les vieilles hérésies pour les faire méconnaître ; mais bien entreprends-je de faire voir, comme je fais, que cet ancien hérésiarque a tenu, comme vous, que *nous ne sommes pas sauvés par les bonnes œuvres*, et qu'ayant été condamné en ce point, l'âme de votre foi a reçu condamnation au premier siècle de l'Eglise, dont vous n'oseriez dénier l'autorité.

SECOND POINT.

Vous croyez que la foi des fidèles est si efficace, que leurs enfants mourants sans baptême sont sauvés. Calvin enseigne cette doctrine, et la connaissance qu'en ont les plus grossiers d'entre vous, me décharge de preuve (IV. *Instit. cap.* 15).

Cependant bien que vous fassiez profession de détester toutes les erreurs des Pélagiens, votre créance en ce point est une de leurs hérésies, comme il paraît par saint Augustin qui la rapporte comme telle au catalogue des Hérésies : *Ils promettent*, dit-il, *aux enfants non baptisés une heureuse et éternelle vie* (2). Ce qu'il condamne de telle sorte, qu'il ajoute aux livres qu'il a faits contre eux (3). *Ne veuille pas croire, ne veuille pas dire, ne veuille pas enseigner, que les enfants prévenus de mort devant que d'être baptisés, puissent parvenir à la rémission de leur péché originel, si tu veux être catholique.*

Donc cet article de votre foi est condamné en la personne des pélagiens.

Que si vous mettez en avant que votre créance et celle des pélagiens sont bien différentes, en ce qu'ils estimaient que tout enfant mort sans baptême, était jouissant de la gloire de Dieu, ce que toutefois vous n'accordez qu'à ceux qui sont prédestinés. En ce davantage qu'ils assignaient aux enfants morts sans baptême, un lieu différent de celui où sont ceux qui ont été régénérés, ce que vous ne faites pas. Je réponds que la première différence, qui est entre vous et les pélagiens, n'est qu'au nombre plus grand ou plus petit des enfants, que vous croyez sauvés sans être baptisés ; et non en la substance de l'erreur impugnée par S. Augustin, qui enseignant qu'aucun enfant ne peut être sauvé sans baptême, vous condamne tous deux en ce quoi vous convenez, savoir est qu'il y en a qui sans baptême sont sauvés. Et quant à la seconde différence, qui consiste en ce que les pélagiens assignaient aux enfants morts sans baptême un autre lieu que celui des baptisés, elle vous est désavantageuse, et ne diminue point la force de mon argument, pour la validité duquel il suffit que les pélagiens aient estimé comme vous, que sans le baptême on peut jouir de la vie éternelle. Ce que S. Augustin condamne clairement, leur réprochant qu'ils *promettent une heureuse et éternelle vie aux enfants qui ne sont pas baptisés.*

Que cette différence vous soit désavantageuse, la déduction du fait vous le fera connaître. Les pélagiens soutenaient que les enfants étaient sauvés sans baptême : on leur opposait ce passage : *Si quelqu'un n'est régénéré de l'eau et du S. Esprit, il n'entrera point au royaume des cieux* (*Jean* III. 5). Eux convaincus par la clarté de ce lieu, confessaient bien que le royaume des cieux n'était préparé que pour les seuls régénérés ; mais ils assignaient outre le ciel un troisième lieu, auquel ils établissaient les enfants morts sans baptême. Ainsi ils déféraient à la clarté de ce passage ce que vous ne faites pas, puisque vous niez absolument qu'il exclue du royaume des cieux les enfants morts sans le sacrement, quoiqu'il dise en ces termes exprès qu'ils n'y auront point de part. En quoi vous faites voir clairement que votre hérésie a moins de front que celle de ces anciens hérétiques : puisque vous niez hardiment, comme chose qui vous est préjudiciable, ce qu'ils n'ont jamais osé révoquer en doute, encore qu'il fût contre eux.

Il paraît donc, sans que vous puissiez vous en défendre, que cet article de votre foi, par lequel vous soutenez, que les enfants morts sans baptême sont sauvés, a été condamné par l'ancienne Eglise en la personne de Pelagius.

Cependant de peur que les différences qui sont entre son erreur et la vôtre, (quoique inutiles pour vous garantir d'anathème), vous empêchent de confesser que vous soyez condamnés en sa personne : pour vous donner lieu de vous condamner vous-mêmes, je vous montrerai en saint Augustin la condamnation de votre propre erreur, en la personne d'un nommé Vincentius, qui sans assigner un troisième lieu, ainsi que faisaient les pé-

(1) Lib. I. Fabul. hæreticarum. c. 1. Non per bonas actiones, sed per gratiam eos esse salutem consecutos.

(2) Lib. de hær. hær. 88. Promittunt eis æternam et beatam quamdam vitam.

(3) Lib. 1. de anima et ejus origin. c. 9. Noli credere, noli dicere, noli docere infantes antequam baptizentur morte præventos, pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum.

lagiens, accordait comme vous, absolument le royaume des cieux aux enfants non baptisés. *Il a osé*, dit S. Augustin (1), *promettre aux enfants non baptisés le royaume des cieux, ce que les pélagiens n'osèrent jamais faire.*

TROISIÈME POINT.

Vos docteurs enseignent que Jésus-Christ a violé par sa naissance, l'intégrité de sa mère, ainsi que font tous les autres enfants. Witakerus, se justifiant de plusieurs erreurs (2), que ce grand cardinal Bellarmin attribue aux siens avec raison, avoue ingénument cette opinion, et s'efforce de la défendre, ce qui ne m'oblige point de m'amuser maintenant à la convaincre, me suffisant de faire voir que c'est l'ancienne hérésie de Jovinien, condamnée au quatrième siècle, ainsi que S. Augustin le rapporte en ces mots : *Jovinien*, dit-il, *détruisait la virginité de Marie, disant qu'en enfantant elle avait été corrompue* (3).

Et ne sert de rien pour faire voir qu'en ce point votre créance est différente de celle de Jovinien, de mettre en avant qu'il abolit la virginité mentale de la Vierge, ce que vous ne faites pas ; d'autant qu'il est clair que Jovinien lui dénie la virginité corporelle. Tant à cause que S. Augustin impugnant cet hérésiarque défend cette virginité, que parce que la raison qu'il apportait pour montrer que la Vierge n'avait pas conservé sa virginité était fondée sur son accouchement, et qu'il soutenait qu'on eût cru le corps de Jésus-Christ n'être qu'un fantôme, s'il n'eût pris naissance en la façon des autres hommes, ce qui ne touche point la virginité mentale, mais bien celle du corps.

Donc c'est chose constante, que la créance que vous avez en ce point a été, en la primitive Eglise, condamnée en la personne de Jovinien.

QUATRIÈME POINT.

Vous tenez et enseignez qu'il n'y a que les justes qui soient en la vraie Eglise, qui est une erreur condamnée aux donatistes il y a plus de 1,300 ans.

Que vous ayez cette opinion (4), Calvin le fait paraître en ces mots : *Nul n'est reçu en l'Eglise, qui est vraiment Eglise devant Dieu, que celui qui est Fils de Dieu par la grâce d'adoption.* Et votre confession le porte en ces termes : *Nous disons donc que la vraie Eglise, suivant la parole de Dieu est compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre cette parole, et la pure religion qui en dépend, et qui profitent en elle tout le temps de leur vie* (1).

Que cette opinion ait été condamnée ès donatistes pour hérésie, S. Augustin le fait voir en ce qu'il la rapporte comme impugnée par lui et les catholiques aux conférences qu'ils avaient avec eux : *Ils disent que la zizanie se trouve mêlée parmi le blé, non en l'Eglise, mais au monde ; ils disent qu'on ne peut pas bien concevoir une Eglise en laquelle le froment et la zizanie croissent ensemble* (2).

Vous direz encore, comme aux autres points précédents, qu'il y a grande différence entre l'erreur condamnée ès donatistes et votre créance, d'autant qu'ils niaient que les méchants fussent en l'Eglise visible, ce que vous admettez, niant seulement qu'ils soient en la vraie Eglise.

A quoi je réponds, qu'encore qu'il soit vrai que l'Eglise, dont les donatistes excluaient les méchants, fût visible, cela n'empêche pas qu'il n'y ait conformité entre eux et vous ; et ce en quoi je l'établis, savoir en ce que les uns et les autres ont exclu les méchants de la vraie Eglise. Il est vrai qu'il y a cette différence entre vous et eux, qu'ils reconnaissaient l'Eglise visible vraie Eglise, ce que vous n'accordez qu'à l'Eglise invisible : d'où il s'ensuit que les donatistes et vous, différez en la question, qui consiste à savoir si la vraie Eglise est visible ou invisible, mais non pas en celle qui consiste à savoir si les méchants sont en l'Eglise, puisque vous les en excluez également. Ce qui fait que montrant comme cette opinion a été condamnée d'hérésie en la personne des donatistes, je montre que pareillement elle doit être condamnée en vous.

Que ce soit de la vraie Eglise que les donatistes aient exclu les méchants, S. Augustin le fait paraître : puisqu'il (3) dit en termes exprès qu'ils niaient que les méchants fussent *en la vraie et légitime Eglise catholique* : (4) et ailleurs qu'ils fussent *dans le corps de Jésus-Christ, duquel Jésus-Christ est le sauveur*, qui sont les propres termes avec lesquels (5) vous exprimez la vraie Eglise : et partant, c'est chose indubitable, que cet article de votre créance est condamné en la primitive Eglise, en la personne des donatistes.

Vous direz peut-être que vous donneriez les mains volontiers, si nous faisions voir

(1) Lib. de anima et ejus orig. c. 9. Iste autem (Vincentius) cum confiteatur parvulos originali obstrictos esse peccato, eis etiam regnum cœlorum non baptizatis ausus est polliceri, quod nec illi ausi sunt, etc.

(2) Contr. II. q. 5. cap. 7. Docuit Jovinianus Mariam amisisse virginitatem in partu. Respondeo : Tum impudentissimus hæreticus fuit. Sed ait nos similiter docere, et nominat Bucerum ac Molinæum. Resp. Hoc ait, quia non admittimus fictam illam partus rationem, etc.

(3) Hæres. LXXXII. Virginitatem Mariæ destruebat dicens eam pariendo fuisse corruptam.

(4) IV. Inst. c. 1. § 7. in Eccl. Quæ revera est coram Deo nulli recipiuntur nisi qui adoptionis gratia Filii Dei sunt.

(1) Art. 27.

(2) In collatio. 3. die. c. 8. : Zizania inter triticum non in Ecclesia, sed in mundo permixta dixerunt. Et c. 10. : Non bene intelligi, aiunt, Ecclesiam in qua simul et triticum et zizania jussa sunt crescere.

(3) Lib. II. contra Gaudent. c. 2 : In vera germanaque catholica Ecclesia.

(4) Lib. de unit. Eccl. c. 2 : In corpore Christi cujus Christus est Salvator.

(5) Witaker. contr. 2. q. 1. c. 7. in Eccl. catholica quæ est corpus Christi. Item, possunt esse visibili Ecclesia reprobi, sed non in Ecclesia catholica

que votre créance est condamnée en ces quatre points, par quelque concile général en la primitive Eglise : mais que l'autorité d'un ou deux pères est de nulle considération; et que partant vous ne recevez aucun préjudice pour être condamnés par eux.

A cela je réponds premièrement que ce n'est pas chose nécessaire, que l'autorité d'un concile général intervienne toujours pour la condamnation d'une hérésie; ce qui paraît, en ce que les pélagiens ne voulant pas se tenir condamnés, parce qu'ils ne l'étaient pas par un concile général, S. Augustin se moque de tel échappatoire : *Comme si*, dit-il, *nulle hérésie n'avait été condamnée que par un synode, vu qu'au contraire il s'en est trouvé fort peu pour la condamnation desquelles il ait été besoin de l'assembler, et que sans comparaison il y en a eu beaucoup plus qui ont mérité d'être réprouvées et condamnées au lieu où elles ont pris naissance, d'où elles ont pu être connues par toute la terre, pour devoir être évitées* (1). Je dis en second lieu, que je ne mets pas en avant le témoignage d'un ou deux pères contre nos adversaires, comme si j'estimais leur autorité suffisante pour condamner leur opinion; mais bien parce qu'elle est suffisante pour faire voir quelle était en leur siècle la créance de l'Eglise, par laquelle nous tenons à juste titre pour condamner d'hérésie ceux qu'ils rapportent l'avoir été : étant raisonnable, même au jugement des moins sensés, de croire plutôt ces anciens de ce qu'ils disent s'être passé en leur temps, que vous qui n'y étiez pas. Principalement puisque (2) S. Augustin nous apprend qu'*ils ont tenu ce qu'ils ont trouvé en l'Eglise, qu'ils ont enseigné ce qu'ils ont appris, et ont laissé à leurs enfants ce qu'ils ont reçu de leurs pères.*

Ne pouvant vous garantir par cette réponse, vous aurez peut-être encore recours à un autre, disant que S. Augustin, S. Epiphane, Théodoret et autres, qui ont fait les catalogues des hérésies, n'ont pas entrepris de n'y mettre que les hérésies de propre acception, ce qui fait que montrer qu'une opinion y est insérée, ce n'est pas suffisamment montrer qu'elle ait été condamnée comme hérésie.

A quoi je dis premièrement que cette réponse est sans fondement et sans preuve. Secondement, que le but qu'ont les pères, réduisant en ordre, et faisant comme une liste de toutes les hérésies, montre clairement qu'ils n'y en mettent point que de propre acception, puisque leur dessein est de recueillir ensemble toutes les opinions qui peuvent séparer de la communion de l'Eglise, afin qu'étant connues sans peine, on les puisse aisément éviter. Tiercement, qu'outre ces preuves générales, S. Augustin, qui est un de ceux dont il est question, témoigne particulièrement qu'il n'insère en son catalogue, que les vraies hérésies, (1) en ce qu'il dit au commencement, qu'il le met en avant pour instruire ceux qui veulent fuir les dogmes contraires à la foi chrétienne. Ce qui montre bien qu'il ne fait mention que d'hérésies vraies et de propre acception, ainsi qu'il le confirme par après (2), disant que l'Eglise condamne tous les points qu'il rapporte, que nul n'en doit recevoir aucun pour article de foi, et que celui qui le fait n'est pas catholique.

Donc nonobstant toutes vos fuites, il paraît qu'ès quatre points que j'ai apportés, vous avez renouvelé les hérésies condamnées en la primitive Eglise, et par conséquent qu'en cette considération votre doctrine est digne de haine et d'horreur.

(1) L. IV. contra duas epist. Pelagii, c. ultimo : Quasi nulla hæresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimæ inveniantur propter quas damnandas necessitas talis extiterit, multoque sint et incomparabiliter plures quæ ubi extiterunt, illic improbari damnarique meruerunt atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt.

(2) L. II. contr. Julian. c. 10 : Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt, quod didicerunt, docuerunt, quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.

CHAPITRE XVII.

La religion prétendue réformée bannit toute vertu.

Que votre religion bannisse et abolisse toute vertu, quoique la honte vous le fasse nier, je le ferai confesser à vos propres auteurs, qui en seront crus, à mon avis, nul n'étant suspect en sa cause.

Que l'homme sache (3), dit Luther, *que toute sa vie et toute son action, n'est autre chose que péché damnable au jugement de Dieu* (4). *Ceux*, dit Calvin, *qui sérieusement s'enquerront de la vraie règle de la justice telle qu'elle est au jugement de Dieu, trouveront certainement que toutes les œuvres des hommes estimées selon leur poids et dignité, ne sont autre chose que souillures et saletés, et que ce qui est vulgairement appellé justice devant Dieu est une pure iniquité.*

Si Dieu (5), dit Bèze, *épluchait à la rigueur les plus excellentes œuvres des hommes, on ne saurait résoudre autre chose, sinon que ce sont de pures pollutions des dons de Dieu. Si les*

(1) L. de Hæres : Petis a me ut de hæresibus aliquid scribam dignum lectione cupientium dogmata devitare contraria fidei christianæ.

(2) Lib. de Hæres : Quid contra ista sentiat catholica Ecclesia, superfluo quæritur, cum propter hoc scire sufficiat eam contra ista sentire, nec aliquid horum in fidem quemquam debere recipere. Possunt et hæreses aliæ quæ in hoc opere commemoratæ non sunt vel esse vel fieri, quarum aliquam quisquis tenuerit christianus catholicus non erit.

(3) Luther lib. De bonis operibus : Sciat homo omnem ejus vitam et actionem nihil aliud nisi damnabilia esse peccata in Dei judicio.

(4) Calv. III. Institut. c. 12. § 4 : Qui serio tanquam sub Dei conspectu de vera justitia regula quærent, illi certo comperient omnia hominum opera, si sua dignitate censeantur nihil nisi inquinamenta esse et sordes; et quæ justitia vulgo habetur, eam apud Deum meram esse iniquitatem.

(5) Beza confess. fidei c. 4. art. 19 : Si summo jure inquireret Deus in ipsa quoque præstantissima hominum opera, nihil aliud posset de iis constitui quam meras esse donorum Dei pollutiones.

œuvres sont exactement examinées (1), dit Paræus, l'un de vos meilleurs écrivains, entre les modernes, *selons la rigueur de la loi de Dieu, ce seront purs péchés.* Vous dites en votre (2) catéchisme qu'il y a toujours *quelque infirmité de notre chair mêlée parmi nos œuvres, dont elles sont souillées*, ce qui fait paraître clairement que toutes bonnes œuvres sont mauvaises, puisqu'ainsi que l'être du bien procède d'une cause entière, le mal procède du moindre défaut.

Or si toutes les œuvres devant Dieu, qui comme dit (3) l'Apôtre aux Romains, reconnaît et juge toutes choses selon qu'elles sont en elles-mêmes, ne sont que *péchés damnables, que souillures, que saletés, que pures iniquités, purs péchés, pures pollutions des dons de Dieu:* il est clair qu'il n'y a ni bonnes œuvres, ni aucune vertu au monde, étant impossible que la vertu et le vice soient en un même sujet, beaucoup moins encore que la vertu soit en une action qui est *pure iniquité, pur péché, pure souillure.* (II, *Corinth.* VI. *Quæ enim participatio justitiæ cum iniquitate, aut quæ societas luci ad tenebras?*) Donc il paraît que vous bannissez et abolissez directement toute vertu, et détournez indirectement et par conséquence les hommes de toute bonne action, puisque toutes celles qui sont estimées bonnes devant les hommes, sont *souillure et péchés damnables devant Dieu*, ce qui fait que quiconque le craint et l'aime tout ensemble, s'en doit abstenir, comme de chose qui lui est désagréable.

Peut-être direz-vous que votre doctrine ne détourne pas les hommes des bonnes œuvres, pour enseigner que ce sont autant de péchés devant Dieu, d'autant qu'elle enseigne tout ensemble que tels péchés ne sont pas imputés à celui qui les commet.

Mais cette fuite vous sera inutile, attendu que celui qui a la crainte filiale, ne regarde pas seulement l'imputation qui lui doit être faite de sa faute, et la peine qu'il en doit porter, mais principalement l'offense de son père, auquel il ne doit et ne veut pas déplaire; ce qui fait qu'il s'abstiendra de toute action qui lui pourrait être désagréable, et de plus qu'il y est obligé.

Aussi peu vous servira-t-il de mettre en avant, que vous n'enseignez pas que les œuvres soient mauvaises de leur nature, mais seulement par la corruption de l'homme; d'où vous inférez qu'on n'est pas obligé de les fuir; d'autant qu'outre que quelques-uns des (4) vôtres les soutiennent mauvaises de leur nature, il suffit pour être obligé à les fuir qu'elles soient mauvaises, soit par nature, soit par accident, puisque la lumière naturelle nous apprend que tout mal sans exception doit être évité, et que Dieu ne doit être offensé en aucune façon, soit par acte mauvais de sa nature, soit mauvais par accident. Ce qui m'est aisé de faire entendre, par exemple, n'y ayant personne qui ne sache que quoique l'aumône soit bonne de sa nature, étant mauvaise par accident, quand elle est faite à mauvaise fin, il n'est pas permis de la faire ainsi.

(1) Paræus lib. IV. de Justifi. c. 15. Eadem opera (bona) si districtius ad legis rigorem examinentur a Deo, mera erunt peccata.
(2) Diman. XX.
(3) Rom. II. judicium Dei secundum veritatem.
(4) Luther in confutatione Latomi. Stat opus bonum natura sua esse immundum. Et asserti. art. 32. Opus bonum optime factum est peccatum veniale, non natura sua, sed misericordia Dei. Witak. l. 2. de Pecca. orig. c. 3. Docemus mortaliter semper peccari a justis ex natura rei et actionum ipsarum, licet pro hujusmodi non reputentur.

CHAPITRE XVIII.

La religion prétendue réformée ouvre la porte à tous vices.

Apprenant des pères (1) que c'est chose ordinaire à ceux qui sont entachés d'erreur de déguiser leur créance et la couvrir par obscurité, rien ne vous pouvant être plus honteux que d'ouvrir par votre doctrine la porte à tous vices, il semble qu'il soit difficile de vérifier que vous êtes chargés de ce crime. Mais fondé en ce que Tertullien (2) remarque que telles gens que vous, peuvent être découverts ainsi que les larrons, à qui il arrive de laisser tomber quelque chose qui sert d'indice pour les convaincre, je ne laisse de l'entreprendre, et je m'en acquitterai au jugement de tout le monde, si je fais voir que vous enseignez que les adultères, les homicides et ceux qui renient Jésus-Christ et qui commettent d'autres crimes atroces, demeurent en état de grâce et de salut: n'y ayant personne qui ne reconnaisse que c'est une grande occasion au fidèle de se laisser aller à ses passions et s'abandonner à tous vices, si pour aucun qu'il puisse commettre, il ne peut être privé de la grâce de Dieu et de l'assurance de son salut.

Le chrétien, dit Luther (3), *est si riche, qu'il ne peut périr quand même il le voudrait, pour quelque péché qu'il commette, s'il veut croire.* Et au même endroit: *Il n'y a point de péchés qui le puissent damner que la seule incrédulité. Le S. Esprit* (dit l'université de Zurich (4), université calviniste, ce qui est à noter,) *demeure perpétuellement aux saints, quoiqu'ils soient quelquefois emportés et surmontés par le poids de la chair.* L'université d'Hildeberg (5) enseigne clairement

(1) Tertull. lib. contra Valent. cap. 1. Nihil magis curant quam occultare quod prædicant.
(2) Tertull. furibus semper aliquid excidere solet ad judicium.
(3) Lib. de captiv. Babyl. cap. de Bap. Christianus sive baptizatus etiam nolens non potest perdere salutem suam, quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.
(4) Apud Zanchium lib. II. Miscella. In Thesibus. In sanctis, spiritus perpetuo manet, quamvis pondere carnis aliquando vincuntur.
(5) Apud Zanchium lib. II. Miscellan. in Thesib. Labi electos atque etiam subinde sic cadere ut denuo erigendi sint, scimus, et id per resipiscentiam fieri non dubitamus: verum ista ratio seu via est admodum diversa a prima illa vocatione seu insitione, per quam electi Christo incorporantur: Tale inter utramque discrimen statui posse nobis videtur, quale est inter mor-

que les élus chargés de crimes atroces ne perdent pas la grâce du Saint-Esprit; puisqu'elle fait entre eux et celui qui n'a pas la foi, la même distinction qui se trouve entre l'homme mort et celui qui est malade ; en ce qu'ainsi que l'homme mort, pour revivre a besoin de nouvelle vie : ainsi celui qui est privé de foi doit recevoir la vie de l'âme qu'il n'a point. Et qu'ainsi que le malade n'a pas besoin de nouvelle vie, mais seulement de renfort de celle qu'il a toujours conservée en lui ; ainsi celui qui est souillé du péché ayant la foi, n'a pas besoin de recevoir de nouveau la grâce du Saint-Esprit, mais bien d'être fortifié en celle qu'il a toujours conservée en son âme.

Mais oyons Calvin (1) sur ce sujet. *Il demeure quelque semence de la foi en l'homme, même entre les plus grandes chutes*, après quoi il dit que *cette semence est une parcelle de la vraie et vive foi.* Ce qui montre bien que l'homme en cet état est en grâce devant Dieu, puisqu'il dit que sa foi est vive, et qu'il enseigne en un autre lieu, que (2) *tout aussitôt que la moindre goutte de foi est coulée en nos âmes, aussitôt nous commençons à voir la face de Dieu calme, sereine et propice envers nous.* Ce que Bèze (3) confirme disant, *qu'une vive étincelle de la foi, quoique seule, est si efficace, qu'elle nous rend vraiment assurés de notre salut.* Ce même auteur, interrogé en ses Colloques, savoir si David commettant adultère ne perdit pas le Saint-Esprit, répond (4) *qu'il ne le perdit pas, mais le retint.* Ce qu'il déclare par la similitude d'un homme ivre, en qui la raison demeure, bien qu'on ne l'y aperçoive pas : et celle du feu couvert de cendre, qui pour être caché n'est pas éteint ; sur quoi, celui avec qui il parle répondant, que pour tout le monde il ne voudrait pas enseigner que les fornicateurs et adultères retiennent en leur adultère la foi et le Saint-Esprit, il replique (5) : *Je voudrais périr si j'enseignais autrement.*

Et ne sert de rien de mettre en avant, qu'en sa (1) réponse aux actes de ce colloque, il nie en termes exprès qu'il ait dit que David en son adultère ait retenu la foi et le Saint-Esprit, parce que cela justifie seulement que convaincu de sa honte il se contredit lui-même, mais non qu'il ne dit pas ce que je prétends, le professant si clairement, qu'il me serait impossible de le coucher en termes plus exprès. Et lorsqu'il se reprend en cette réponse, quoiqu'il nie de parole que David ait eu le Saint-Esprit en son péché, il le dit en effet, puisqu'il reconnaît au même lieu (2), *qu'en son adultère et son homicide il demeurait toujours quelque chose du Saint-Esprit, parce qu'il était élu;* attendu que, comme j'ai montré ci-dessus, selon lui-même la moindre étincelle de la foi et du Saint-Esprit justifie l'homme.

Quant à ce qu'il dit, que ses actes n'ont pas été écrits fidèlement, la réponse est prompte : puisqu'au livre (3) qu'il a fait des questions et réponses chrétiennes, il apporte le même exemple qu'il fait en ses actes, comparant les élus tombés en péchés énormes, à ceux qui pour être malades ne laissent pas d'avoir la vie.

Quand la chair surmonte l'esprit, dit Paræus (4), professeur d'Hildeberg, *comme en la chute de David, pour cela le Saint-Esprit ne laisse pas d'être aux saints. Dieu se courrouce*, dit Zanchius (5), *contre les élus, lorsqu'ils pèchent, mais il ne les hait jamais.* Et au même endroit (6), *Parce que les péchés sont remis aux élus, et ne leur sont pas imputés à mort, de là vient qu'au respect des personnes qui sont en Jésus-Christ, les péchés commis par eux ne peuvent être dits mortels. Ce qui fait qu'aux régénérés qui ont vraiment la foi, toutes choses sont vénielles. Si les personnes sont élues et fidèles en Jésus-Christ*, dit Musculus (7), *il s'ensuit que leurs péchés ne sont pas mortels, mais véniels.*

Or il faut bien noter que le péché véniel parmi vous n'est pas seulement celui qui, comme nous enseignons, est digne de pardon, mais celui qui est pardonné; non vé-

tuum corpus et illud quod morbo seu leviore, seu graviore ac lethali affectum est : Illud sane vitali vi, ut ita, dicam, opus habet : hoc vero solum desiderat, ut quæ adhuc in eo residet vita (nota) labefactata illa quidem et infirma instauretur, recreetur, refocilletur

(1) In antidoto Concil. Trid. in Canon. 21. Semen aliquod fidei manere in homine licet suffocatum, etiam inter gravissimos lapsus non nego. Id quantulumcumque est, particulam fateor esse veræ fidei, adde etiam vivæ.

(2) III. Instit. c. 2. § 19. Ubi primum vel minima fidei gutta mentibus nostris instillata est, jam faciem Dei placidam, et serenam nobisque propitiam contemplari incipimus.

(3) Beza in confess. c. 4. art. 20. Vera vel sola fidei scintilla hactenus est efficax ut vere nos de nostra salute securos reddat.

(4) In Colloq. Mobel. Thesi de bapt. Nequaquam amisit, sed retinuit. Iterum, ego dico Davidem in adulterio perpetrato retinuisse Spiritum sanctum, quod similitudine declarabo : Ebrius non amittit intellectum seu rationem, et si ratio sese non exerat : et ignis cineribus tectus minime extinctus est, sed latet : ita gratia, fides et Spiritus sanctus in lapsibus electorum ad tempus teguntur, ut non sentiantur, quod in Davidis adulterio factum est, in quo gratia Dei ad tempus tecta, sed non amissa fuit.

(5) Beza ibid. Ego vellem perire, si aliter docerem.

(1) Respons. ad acta colloq. part. 2.

(2) Illum dixi quamvis adulterum et homicidam, tamen quoniam electus erat aliquid Spiritus sancti in eo fuisse servatum.

(3) In Quæst. et Respons. christianis... Nunquam spiritum penitus eripi dico... Non aliter veram fidem et ejus effecta in electis interrumpi dico, ut in iis qui lethargo laborant, et in ebriis impediuntur animæ facultates, non tamen anima ipsa tollitur, cum inter lethargum, aut ebrietatem et mortem ipsam plurimum intersit.

(4) Paræus lib. 1. de Amiss. gratiæ cap. 7. Quomodo caro vincit spiritum, ut in Davide lapso, non ideo desinit spiritus esse in sanctis.

(5) In depulsione calum. Deus electis cum peccant irascitur, sed eos nunquam odit.

(6) Ibid. Quia peccata electis condonantur, nec mortem, ideo respectu personarum quæ sunt in Christo peccata ab ipsis admissa mortalia dici non possunt : quare in renatis et vera fide præditis omnia sunt venialia.

(7) Locis communibus Tit. de peccato, si personæ in Christo electæ sunt et fideles, consequitur et illorum peccata mortalia non esse, sed venialia.

niel, mais venié, s'il faut ainsi parler. Ce que Paræus (1) enseigne clairement, lorsqu'il dit, que *être véniel et être imputé sont choses répugnantes, parce que le péché être véniel, c'est le péché être remis et non puni*. Ce qui montre bien que tout péché des élus et des fidèles étant véniel, nul ne leur est imputé, nul ne les rend dignes de disgrâce. Et c'est ce que dit plus clairement un de vos écrivains anglais (2) en l'apologie des protestants : *Le péché est remis aussitôt qu'il est commis, ou plutôt devant qu'il soit commis, lorsqu'une fois l'homme a acquis sa justification, qui est une pleine rémission de tous ses péchés présents et futurs.*

Maintenant je demande s'il est vrai que l'homme ayant la foi ne puisse périr, quelque vie qu'il mène et quelque péché qu'il commette ; s'il est vrai qu'il demeure toujours en lui quelque semence du Saint-Esprit suffisante pour sa justification : si jamais Dieu, quoique courroucé contre lui, ne le hait ; si nul péché n'est mortel à son respect ; si tout crime n'est pas seulement pardonnable pour lui, mais pardonné ; si enfin tout élu qui meurt en quelque péché que ce puisse être, ne laisse pas d'aller droit en paradis. Je demande, dis-je, si telle doctrine n'ouvre pas la porte à tous les vices, et si pour un qui s'abstiendra de commettre un péché, de peur de déplaire à son Dieu et encourir son ire, trente autres ne le commettront pas suivant leur mauvaise inclination, parce que, bien que Dieu se courrouce, ils sont assurés de ne perdre point sa grâce, et ne s'attirer point sa haine. Je demande en outre si en cette considération telle doctrine n'est pas digne, non seulement de haine, mais d'horreur.

CHAPITRE XIX.

La religion prétendue réformée enseigne que aucune loi des princes spirituels ou temporels ne peut obliger en conscience.

Ni le pape, ni l'évêque, ni aucun homme, dit Luther (3), *n'a pouvoir d'obliger le chrétien à une syllabe, si ce n'est de son consentement. Je crie*, dit-il (4) au même endroit, *hardiment aux chrétiens, que ni les hommes, ni les anges ne leur peuvent imposer aucune loi, qu'en tant qu'ils le veulent, car nous sommes libres de toutes lois. Nous résolvons*, dit Calvin (1), *que la conscience est exempte de la puissance de tous les hommes.* Ensuite de quoi il prouve que les lois politiques ne peuvent obliger en conscience. *Nos consciences*, dit Danæus (2), *ne sont pas astreintes par les commandements des hommes, toutes autres lois* (que les divines) *ne peuvent rien sur les consciences ;* et par après, *les lois qui sont faites, soit du magistrat, soit de l'Eglise, ne perdent ni ne sauvent les âmes. Jésus-Christ*, dit Witakerus (3), *a voulu que nous obéissions aux decrets des hommes avec liberté de conscience. Les consciences* (4) *ne sont astreintes par aucune loi que par les divines.*

Donc il paraît que vous enseignez disertement que les lois humaines n'obligent en aucune façon les consciences, qui est une doctrine détestée de l'Eglise catholique, et qui le doit être universellement de tout le monde : attendu qu'elle ouvre une grande porte à la désobéissance, en ce qu'on ne saurait mieux apprendre à mépriser l'autorité de l'Eglise, des rois et de tous les magistrats, et à violer leurs lois et ordonnances, qu'en persuadant à chacun qu'il n'y en peut avoir aucune qui oblige les consciences.

Maintenant il ne me reste autre chose à faire qu'à vous supplier de rentrer en vous-mêmes, pour vous disposer à entrer au chemin de votre salut. Quoi ! demeurerez-vous en une religion qui se vantant de beaucoup, ne peut se prévaloir d'aucune chose ? Qui ne voit qu'il y a 1,600 ans que Jésus-Christ a établi son Eglise avec promesse de perpétuité, celle qui est née depuis cent ans ne peut être la sienne ? Qui ne voit que ces noms de *catholique* et *chrétienne* étant propres à l'Eglise, la religion qui ne les peut avoir, et à qui les qualités qu'ils signifient ne peuvent convenir, ne se peut vanter d'avoir la vraie Eglise ? Qui ne voit que la religion qui contredit manifestement l'Ecriture en plusieurs points principaux de sa créance n'est pas celle qui nous a été laissée de Jésus-Christ et des apôtres ? Qui ne voit que ceux qui, sous prétexte de l'honneur de Dieu lui font injure ; qui faisant état de l'Ecriture sainte de parole, substituent en effet celle des hommes en sa place et s'en servent pour fondement de leur foi, qui ne voit, dis-je, que telles gens ne portent pas le flambeau qu'il faut suivre ? Qui croira que celui qui nie la plupart des mystères, parce qu'ils lui sont onéreux, qui les nie pour se chercher soi-même, qui ne veut point de chef visible en l'Eglise pour être affranchi de son obéissance, qui pour s'exempter de tout travail, ne veut pas

(1) Lib. I. de Amiss. grat. et statu peccati. c. 8. Esse veniale et imputari sunt pugnantia, quia peccatum esse veniale est peccatum venia donari, non puniri.

(2) Wottonus in Apolog. protestant. Tract. II. c. 3. Remittitur peccatum, seu potius antequam committatur, adepta ab homine semel justificato plena omnium peccatorum præsentium et futurorum (nota) remissione.

(3) Lib. de Captivit. Babylon. Neque Papa, neque episcopus, neque ullus hominum habet jus unius syllabæ constituendæ super hominem christianum, nisi fiat ejusdem consensu.

(4) Ibid. Clamo fidenter christianis nihil ullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab omnibus.

(1) III. Institut. c. 19. § 14. Omnium hominum potestate exemptas esse (conscientias) constituimus.

(2) In Anti Bellarm. lib. de Bapt. Ergo mandatis hominum nostræ conscientiæ non obstringuntur... Aliæ enim nihil ad conscientiam leges illæ (quæ tum a magistratu fiunt tum ab Ecclesia) neque perdunt, neque servant animas.

(3) Ad ration. VIII. Campiani, Christus voluit ut hominum decretis libera conscientia pareamus.

(4) Lib. VIII. contra Duræ. Conscientiæ nullis legibus adstringuntur nisi divinis.

que le sang de Jésus-Christ puisse rendre nos actions purgatives, propitiatoires, ou méritoires ; en un mot qui bannit toute peine pour gagner à son aise le paradis ; qui croira, dis-je, celui-là être au chemin du ciel, mais qui ne verra qu'il se prépare une voie assurée aux peines éternelles?

Y a-t-il quelqu'un assez grossier, pour ne reconnaître pas, que ceux qui promettent au peuple la liberté entière d'user de l'Écriture, sans toutefois lui en donner d'autre que celle de voir les caractères, et entendre le son des paroles : et qui lui mettent en main pour moyen de salut une bible, qu'ils reconnaissent non authentique, et qui est altérée et corrompue, sont des moqueurs et des trompeurs en chose importante au salut ? Qui ne verra qu'on n'est pas assuré en une religion, en laquelle toute l'assurance du salut dépend de l'opinion des hommes, et d'un chacun en son fait propre, en une religion dont les auteurs meurent désespérés ? Suivra-t-on ceux qui professant de suivre Jésus-Christ de point en point, font le contraire de ce qu'il a fait en cet auguste mystère, qu'il institua devant sa mort ? Estimera-t-on vraie religion celle qui bannit tout sacrifice, quoiqu'il n'y en ait eu aucune qui en ait été destituée ?

Qui ne jugera que le vrai chemin pour n'aller pas avec les saints est de suivre ceux qui s'en rendent ennemis, vomissant mille blasphèmes contre leur honneur et leur pureté ? Quelqu'un croira-t-il que blasphémer contre Jésus-Christ, ce soit le moyen de le suivre ? Les aveugles ne verront-ils pas que faire Dieu auteur du péché et de la damnation des hommes, c'est se damner et se perdre soi-même ? Mais si celui qui sépare le corps mystique de Jésus-Christ, commet un plus grand crime, au jugement des pères, que s'il déchirait son vrai corps, qui ne reconnaîtra votre religion détestable pour le schisme dont elle est convaincue ? Qui est celui qui ne la condamnera, la voyant composée d'un amas d'anciennes hérésies, et partant, condamnées par soi-même, puisqu'elle l'est par la primitive Eglise, qu'elle reconnaît vraie Eglise ? Un homme vertueux et qui hait le vice, pourra-t-il suivre une société qui bannit toute vertu ? Ne verra-t-il pas clairement qu'ouvrir la porte à tout vice, c'est s'ouvrir celle de l'enfer ? Qui ne verra qu'une société qui ne veut être sujette à aucune loi des magistrats spirituels et temporels, ne peut s'assujettir à celle de Jésus-Christ ?

Ceux qui ne verront cette lumière seront bien plus qu'aveugles. Que chacun ouvre les yeux, et que nul ne soit trompé par l'opinion que plusieurs ont, que le désir de faire leur salut les met à couvert en quelque lieu qu'ils soient. Qu'ils sachent que si l'intention était suffisante pour nous justifier, ceux qui pensaient faire service et sacrifice à Dieu, en tuant les apôtres, eussent fait leur salut, et non perdu leurs âmes. Qu'ils sachent que celui qui est dans le chemin de Genève et a la volonté d'aller à Rome, n'y va pas pour cet effet. Qu'ils sachent qu'il n'y a point de salut hors de l'Eglise. Qu'ils apprennent des pères qu'on n'est à l'abri de l'ire de Dieu que sous son toit. Que les simples ne se trompent pas, estimant que leurs ministres ne prêcheraient point si hardiment qu'ils font, s'ils n'étaient assurés de ce qu'ils disent : puisque, s'il suffisait aux hérétiques, pour faire approuver leur doctrine, de publier qu'elle est bonne, et affirmer que toute autre contraire ne vaut rien, on ne pourrait accuser d'impiété les plus grands hérésiarques qui aient jamais été; d'autant qu'ils ont toujours défendu leurs blasphèmes avec telles armes.

Je sais bien que les conversions sont difficiles : qu'ainsi qu'on dit que le cœur d'un homme empoisonné ne peut être consumé par le feu : ainsi Dieu qui est un vrai feu consumant, enflamme-t-il difficilement les cœurs empoisonnés d'erreur, à cause des obstacles qu'il y trouve ; mais il le peut et le fera, si chacun se dépouillant de passion, y apporte la disposition requise, et embrasse les moyens qui ont été prescrits par les pères. *Si tu veux*, dit saint Augustin, (1) parlant à celui qui cherche son salut, *mettre fin à tes travaux, suis la voie de la discipline catholique, qui par les apôtres est venue de Jésus-Christ, jusqu'à nous, et qui sera continuée en notre postérité*, c'est-à-dire suis l'Eglise romaine, qui seule se trouve descendue de Jésus-Christ par succession non interrompue. C'est en cette Eglise, messieurs, qu'il faut venir, et saint Augustin vous y convie par un autre lieu encore plus exprès. *Doutons-nous* (2) dit-il, *de nous retirer au giron de cette Eglise, qui au jugement de tout le genre humain par la succession des évêques dérivée de la chaire apostolique a acquis le comble d'autorité, nonobstant les abus des hérétiques condamnés, soit par le jugement du peuple, soit par le poids des conciles, soit par la majesté des miracles ?* Les conditions exprimées en ce passage ne conviennent en aucune façon à votre église prétendue, puisque tant s'en faut, qu'au jugement de tout le monde, elle tire son origine des apôtres par succession non interrompue, qu'il n'y a personne qui ne soit contraint de reconnaître qu'elle a été inconnue jusqu'au dernier siècle, auquel elle s'est élevée d'elle-même. Mais on peut dire avec vérité, et ce au jugement de tout le genre humain, que l'Eglise romaine est venue au comble de l'autorité où elle est, par la succession des évêques non interrompue, dérivée de la chaire apostolique, nonobstant les abois des novatiens, ariens, pélagiens et autres hérétiques du vieux temps, et ceux

(1) De Utilit. creden. cap. 8. Si jam tibi satis jactatus videris, finemque hujusmodi laboribus vis imponere, sequere viam catholicæ disciplinæ, quæ ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit, et ab hinc ad posteros manatura est.

(2) Ibid. c. 17. Dubitamus nos ejus Ecclesia condere gremio, quæ usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum frustra hæreticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit.

des bérengariens, pétrobrusiens, henriciens, vaudois, albigeois, wicléfistes, hussites et autres tous condamnés, soit par le jugement des peuples, soit par l'autorité des conciles, soit par la majesté des miracles. C'est donc en cette Eglise, au giron de laquelle il se faut retirer, *et à laquelle on ne peut dénier la primauté sans une impiété extrême*, pour user des termes (1) de saint Augustin, *ou une arrogance téméraire.*

(1) De Utilit. cred. cap. 17. Cui nolle primas dare summæ profecto impietatis est, vel præcipitis arrogantiæ.

VIE D'ARNAULD.

ARNAULD (ANTOINE), le 20° des enfants d'Antoine Arnauld et de Catherine Marion, né en 1612, fit ses humanités et sa philosophie aux colléges de Calvi et de Lisieux ; il prit ensuite des leçons de théologie sous Lescot, qui dictait le traité de la grâce. Dans son *Acte de tentative*, soutenu en 1635, il étala dans sa thèse des sentiments assez opposés à ceux qu'on lui avait dictés, et les défendit avec un peu trop de vivacité. Il prit le bonnet de docteur de Sorbonne en 1641 ; et, en prêtant le serment ordinaire dans l'église de Notre-Dame sur l'autel des martyrs, il jura de défendre la vérité jusqu'à l'effusion de son sang, promesse que font depuis tous les docteurs. Deux ans après, il publia, avec l'approbation de quelques évêques et de vingt-quatre docteurs de Sorbonne, son livre *De la fréquente communion*. Ce traité fut vivement attaqué par ceux contre lesquels il paraissait être écrit ; mais il fut défendu encore plus vivement. Les disputes sur la grâce lui donnèrent bientôt occasion de déployer son éloquence sur une autre matière. Un prêtre de Saint-Sulpice ayant refusé l'absolution à M. le duc de Liancourt, qui était personnellement signalé dans la défense du livre de Jansénius, Arnauld écrivit deux lettres à cette occasion. On en tira deux propositions qui furent censurées par la Sorbonne en 1656. La première qu'on appelait de droit, était ainsi conçue : « Les Pères nous « montrent un juste en la personne de saint Pierre, à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué dans « une occasion où l'on ne saurait dire qu'il n'ait point péché. » La seconde qu'on appelait de fait : « L'on peut « douter que les cinq propositions condamnées par Innocent X et par Alexandre VII, comme étant de Jansé- « nius, évêque d'Ypres, soient dans le livre de cet auteur. » Arnauld, n'ayant pas voulu souscrire à la censure, fut exclu de la faculté. Quelque temps auparavant, il avait pris le parti de la retraite ; il s'y ensevelit plus profondément depuis cette disgrâce, et n'en sortit qu'à la prétendue paix de Clément IX, en 1678. Il fut présenté au nonce, à Louis XIV, et à toute la cour. On l'accueillit comme le méritaient ses talents et le désir qu'il faisait paraître de jouir du repos que donne la soumission à l'Église. Il travailla dès lors à tourner contre les calvinistes les armes dont il s'était servi contre la Sorbonne. Ces temps heureux produisirent la *Perpétuité de la foi*, le *Renversement de la morale de J.-C. par les calvinistes*, et plusieurs autres ouvrages de controverse qui le firent redouter des protestants. Il semblait que la tranquillité fût revenue pour toujours ; mais Arnauld, devenu suspect par les visites nombreuses qu'il recevait, et cru dangereux par Louis XIV, se retira dans les Pays-Bas, en 1679, loin de l'orage qui le menaçait. Son *Apologie du clergé de France et des catholiques d'Angleterre, contre le ministre Jurieu*, fruit de sa retraite, souleva la bile du prophète protestant. Cet écrivain lança un libelle intitulé l'*Esprit de M. Arnauld*, dans lequel il maltraitait étrangement ce docteur, qui refusa d'y répondre, mais qui n'y fut pas moins sensible. Une nouvelle querelle l'occupa bientôt. Le Père Mallebranche, qui avait embrassé des sentiments différents sur la grâce, les développa dans un traité, et les fit parvenir à Arnauld. Ce docteur, sans répondre à Mallebranche, voulut arrêter l'impression de son livre. N'ayant pu en venir à bout, il ne pensa plus qu'à en faire la réfutation ; il commença en 1683. Il y eut plusieurs écrits de part et d'autre, assaisonnés d'expressions piquantes et de reproches très-vifs. Arnauld n'attaquait pas le *Traité de la nature et de la grâce*, mais l'opinion que l'on voit tout en Dieu, exposée dans la *Recherche de la vérité*. Il intitula son ouvrage : *Des vraies et des fausses idées*. Il prenait ce chemin, qui n'était pas le plus court, pour apprendre, disait-il, à Mallebranche à se défier de ses plus chères spéculations métaphysiques, et le préparer par-là à se laisser plus aisément désabuser sur la grâce. Mallebranche se plaignit de ce qu'une matière dont il n'était nullement question avait été choisie, parce qu'elle était la plus métaphysique, et par conséquent la plus susceptible de ridicule devant presque tout le monde. Arnauld en vint à des accusations, savoir, que son adversaire met une étendue matérielle en Dieu, et veut artificieusement insinuer des dogmes qui corrompent la pureté de la religion. On sent que le génie d'Arnauld était tout-à-fait guerrier, et celui de Mallebranche fort pacifique. Les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Traité de la nature et de la grâce*, publiées par Arnauld en 1685, le rendirent vainqueur dans l'esprit de ses partisans ; mais Mallebranche le fut aussi aux yeux de ses disciples. Cette dispute dura jusqu'à la mort d'Arnauld, arrivée à Bruxelles en 1694 — Mallebranche lui avait déclaré « qu'il était las de donner au monde un spectacle, et de remplir le *Journal des savants* de leurs pauvretés réciproques. » Les partisans des nouveautés alors en discussion perdirent le plus habile défenseur qu'ils aient eu. Son cœur fut apporté à Port-Royal, puis transféré à Palaiseau. Santeuil et Boileau lui firent chacun une épitaphe, l'un en latin, et

l'autre en français. Personne n'était né avec un esprit plus philosophique, dit un écrivain célèbre ; et nous croyons pouvoir ajouter, avec un esprit plus théologique : mais il est malheureux qu'il n'ait pas toujours consacré à la défense de la vérité un génie fait pour éclairer les hommes. Il vécut jusqu'à 82 ans dans une retraite ignorée, sans fortune, lui dont le neveu avait été ministre d'état, lui qui aurait pu être cardinal (1).

On a sous le nom d'Arnauld environ 140 vol. en différents formats, dont un grand nombre est l'ouvrage de ses disciples, qui ont voulu leur assurer la vogue par l'autorité d'un grand nom. On peut les diviser en cinq classes : La première composée des livres de belles-lettres et de philosophie : *Grammaire générale et raisonnée*, avec M. Lancelot, publiée de nouveau en 1756, sous ce titre : *Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l'art de parler*, etc., par MM. de Port-Royal, nouvelle édition, augmentée des notes de M. Duclos, de l'Académie française, et d'un supplément par M. l'abbé Froment, in-12; *Éléments de géométrie* ; la *Logique*, ou l'*Art de penser*, avec Nicole, livre fort méthodique, propre à faire saisir les règles d'une bonne logique ; *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*, à Paris, en 1695, adressées à Dubois, membre de l'Académie, qui, dans la préface d'un traité traduit de saint Augustin, avait annoncé que les prédicateurs doivent renoncer à l'éloquence. On peut voir l'occasion et le jugement de cet ouvrage dans la *Bibliothèque française* de l'abbé Goujet ; *Objections sur les méditations de Descartes* ; *le Traité des vraies et des fausses idées*, à Cologne, en 1683. La 2ᵉ classe, des ouvrages sur les matières de la grâce, dont on trouve une liste fort longue dans le *Dictionnaire* de Moréri. Le principal est celui dont nous avons parlé plus haut, sous le titre de *Réflexions philosophiques et théologiques*. La plupart des autres ne roulent que sur des disputes particulières, si l'on en excepte la traduction des livres de S. Augustin, de la *Correction* et de la *Grâce*, etc. La 3ᵉ, des livres de controverse contre les calvinistes : *La Perpétuité de la foi*, ouvrage auquel il avait eu beaucoup de part, et qu'il publia sous son nom, comme Nicole son coopérateur l'avait désiré. Clément IX, à qui il fut dédié, Clément X et Innocent XI lui firent écrire des lettres de remercîment. Plusieurs écrivains ont assuré que cet ouvrage est entièrement de Nicole, ce qui n'est pas, et qu'il ne fut attribué à Arnauld, ainsi que plusieurs autres, que pour rehausser la célébrité et l'autorité du chef du parti ; place qu'il paraissait être particulièrement propre à remplir, étant frère de l'evêque d'Angers, d'Arnauld d'Andilly, de la mère Angélique, et cousin du duc de Liancourt. On ne l'appelait que le *grand Arnauld*. Le *Renversement de la morale de J.-C. par les calvinistes*, en 1672, in-4° ; l'*Impiété de la morale des calvinistes* en 1675 ; l'*Apologie pour les Catholiques* ; *Les calvinistes convaincus de dogmes impies sur la morale* ; *Le prince d'Orange, nouvel Absalon, nouvel Hérode, nouveau Cromwel*. L'auteur du *Siècle de Louis XIV* prétend que ce livre n'est pas d'Arnauld, parce que le style du titre ressemble à celui du Père Garasse ; il ne connaissait sans doute pas l'abondance des termes que M. Arnauld trouvait sous sa main, quand son zèle s'enflammait. Cet ouvrage a toujours passé pour être de lui ; on dit même que Louis XIV ordonna qu'on le fit imprimer, et qu'on en envoyât des exemplaires dans toutes les cours de l'Europe. La 4ᵉ, des écrits contre les jésuites, parmi lesquels on distingue la *Morale pratique des jésuites*, en 8 vol. qui sont presque tous d'Arnauld, à l'exception du premier, et d'une partie du second. On peut mettre dans cette 4ᵉ classe tous les écrits contre la Morale relâchée, dont il était un des plus ardents ennemis. La 5ᵉ, des écrits sur l'Écriture sainte : *Histoire et concorde évangélique*, en latin, 1653 ; La *traduction du Missel en langue vulgaire, autorisée par l'Écriture sainte et par les Pères*, faite avec de Voisin. *Défense du nouveau Testament de Mons contre les sermons de Maimbourg*, avec Nicole ; et quelques autres écrits sur la même matière, etc. On a imprimé après sa mort neuf volumes de lettres, qui peuvent servir à ceux qui voudront écrire sa vie. On trouve dans le troisième volume de ses lettres une réponse aux reproches qu'on lui avait faits, de se servir de termes injurieux contre ses adversaires ; elle a pour titre *Dissertation selon la méthode des géomètres, pour la justification de ceux qui, en de certaines rencontres, emploient en écrivant des termes que le monde estime durs*. Il veut y prouver par l'Écriture et par les Pères, qu'il est permis de combattre ses adversaires avec des traits vifs, forts et piquants.

Il y a eu peu de vies aussi agitées que celle d'Arnauld. Chacun de ses mois, au moins, était marqué par une défense ou par une attaque nouvelle ; souvent même, à peine avait-il quitté un adversaire qu'il s'en présentait dix autres. Le nombre des combats qu'il a soutenus est véritablement effrayant ; aussi, vingt de nos grandes pages à deux colonnes contiendraient difficilement les titres seuls de ses ouvrages d'apologétique, de polémique ou de controverse. On ne peut comprendre que les forces de corps, d'âme et d'esprit d'un seul homme aient pu suffire à des luttes si multipliées, si vives, si prolongées ; cependant,

(1) Quoique l'on convienne assez généralement qu'il est mort à Bruxelles, il y a des disputes sur le lieu de sa sépulture. Un historien du temps, en parlant de son cœur transporté à Port-Royal, dit : « Quelque dévotion « qu'on ait pour le cœur, ce n'est que la petite relique ; le corps est la grande : mais tout le monde ne sait pas « où il repose. On en tient le lieu fort secret, sans doute pour empêcher la multitude de pèlerinages qui s'y « seraient faits, et dont les suites auraient été à craindre. » Le convulsionnaire auteur du *Dictionnaire janséniste*, en 6 tomes, le dit enterré dans l'église paroissiale de Sainte-Catherine, à Bruxelles, *au bas d'une chapelle, près du chœur* ; et, par une contradiction singulière, il lui applique ces paroles du Texte sacré au sujet de la sépulture de Moïse : *Et non cognovit homo sepulcrum ejus usque in præsentem diem*. (Voyez des réflexions fort sensées sur ce sujet dans le *Dict. hist.* de Ladvocat, préface de l'édition de 1764, p. 25.) Des personnes bien instruites assurent qu'Arnauld est enterré sous le maître-autel de l'église des Oratoriens de Lacken, près de Bruxelles. Quelques-uns prétendent que le cadavre de Quesnel y est aussi.

dans ses dernières années, Arnauld montrait la même vigueur que dans les premières. C'était un lion auquel les combats étaient nécessaires, qui semblait même puiser des forces en déchirant, ou du plaisir en étant déchiré. Nulle carrière ne devrait être plus précieuse devant Dieu que la sienne si toutes ses victoires ou toutes ses défaites eussent été pour la défense de la vérité. Malheureusement la plus grande partie a reçu sa récompense dans les vains applaudissements d'un parti qui a fait et qui cause encore beaucoup de mal à l'Eglise. Pourquoi faut-il que tant d'aveuglement ait été joint à tant d'intelligence, et que tant de zèle ait été stimulé par des motifs souvent si peu louables!

AVERTISSEMENT.

Cet ouvrage a été composé, il y a du temps, par un auteur recommandable par sa piété, par la solidité de sa doctrine, et par son zèle pour la vérité. Il l'avait fait pour défendre une position qu'il avait mise dans une de ses thèses, dans laquelle il soutenait la nécessité de la foi en Jésus-Christ, et concluait contre le salut des païens et des infidèles. Il parut en ce temps-là quelques discours sceptiques sur diverses matières, parmi lesquels il y en eut un sur la vertu des païens, dans lequel on insinuait que Socrate, Platon, Aristote, Diogène, Zénon et quelques autres philosophes ou païens qui avaient moralement bien vécu, avaient pu recevoir en l'autre vie la récompense de quelques actions vertueuses qu'ils avaient faites dans ce monde, par la seule connaissance naturelle d'un Dieu et de sa Providence, sans avoir eu la foi en Jésus-Christ. L'auteur, animé d'un saint zèle, et alarmé d'une proposition si scandaleuse, qui tendait au déisme et à la destruction entière de la religion chrétienne, composa ce traité, et établit avec beaucoup de solidité la nécessité de la foi en notre unique Médiateur, Jésus-Christ Dieu-Homme. L'ouvrage s'est trouvé après sa mort parmi ses papiers, et en a été tiré pour le donner au public dans ce temps-ci, où il peut servir à la décision des questions très-importantes sur des matières qui s'agitent présentement. Il y a lieu d'espérer que le public recevra agréablement cet ouvrage, qui sera utile non seulement aux théologiens, à qui il fournit des raisons très-convaincantes pour répondre aux sophismes des infidèles, mais aussi aux personnes qui veulent s'affermir dans la religion chrétienne, puisqu'il en contient les preuves évidentes et fondamentales.

Comme toutes ces preuves sont tirées de la sainte Ecriture et des saints pères de l'Eglise, on a trouvé à propos de rapporter au bas des pages et dans le texte les passages tout au long, afin que le lecteur pût, sans recourir à d'autres livres, confronter les originaux. On a mis à la tête de cet ouvrage, en manière de préface, la tradition des saints pères sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ, qui semblait être nécessaire pour justifier l'uniformité de la croyance de l'Eglise et de ses docteurs sur cette matière.

L'auteur avait laissé sans réponse quelques objections de ceux qui soutiennent que les païens vertueux ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ; pour y suppléer, on a cru devoir éclaircir à la fin de cet ouvrage quelques passages des pères qui restaient à expliquer.

Si l'auteur avait mis lui-même au jour ce traité, il aurait peut-être changé quelque chose au style. Quoi qu'il en soit, on n'a voulu y rien réformer, et l'on est très-persuadé que le public aimera mieux que l'on ait donné l'ouvrage d'un aussi grand homme, tel qu'on l'a trouvé, que si l'on avait hasardé d'y faire quelque changement qui, donnant un nouveau tour aux expressions, aurait pu ôter la force aux pensées.

Préface

CONTENANT LA TRADITION DES SAINTS PÈRES DE L'ÉGLISE, TOUCHANT LA NÉCESSITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST POUR ÊTRE SAUVÉ.

Quoique l'auteur de ce traité ait prouvé par plusieurs passages très-clairs de l'Ecriture et des saints pères, et par des raisonnements très-solides, que la foi en Jésus-Christ a toujours été nécessaire pour être sauvé, parce qu'il n'a pas néanmoins fait une tradition complète, ni répondu à toutes les difficultés qu'on pouvait alléguer pour

donner quelque couleur à l'opinion contraire, on a jugé à propos de recueillir ici les principaux témoignages des pères grecs et latins qui prouvent clairement la vérité que l'auteur a entrepris de soutenir, et d'ajouter à la fin de ce traité une réponse aux objections que l'on a faites, ou que l'on peut faire contre la nécessité de la foi en Jésus-Christ et en faveur du salut des païens, qui ne sont point réfutées dans cet ouvrage.

La vérité que l'auteur établit dans ce traité est que, depuis la chute du premier homme, il est de nécessité absolue, pour être sauvé, d'avoir la foi en Jésus-Christ, et que dans tous les temps, dans tous les lieux, tant sous la loi de nature que sous la loi de Moïse, et depuis la promulgation de l'Evangile, personne n'a pu être sauvé sans cette foi. Il faut avouer qu'elle n'a pas toujours été également claire, ou, comme les théologiens parlent, explicite; mais l'auteur soutient avec raison qu'on ne doit pas la réduire à une simple connaissance naturelle de la providence de Dieu. C'est en ce sens qu'il rejette la foi implicite, et non pas dans le sens de saint Thomas, selon lequel cette foi n'est pas une connaissance naturelle, mais une créance fondée sur la révélation de Dieu, et ne se réduit pas à une simple connaissance de la providence générale de Dieu, mais à connaître et à croire en particulier en Jésus-Christ sauveur et libérateur de l'homme. Saint Thomas va encore plus loin, et dit même *que, depuis le péché, il a été de tout temps en quelque manière nécessaire de croire explicitement le mystère de l'incarnation, même quant à la passion et à la résurrection de Jésus-Christ, et que sans cela les hommes n'eussent pas préfiguré, et avant la loi et sous la loi, la passion de Notre-Seigneur par des sacrifices, dont les plus considérables d'entre le peuple, qui étaient dépositaires de la vraie religion, connaissaient clairement la signification, et dont les simples avaient une connaissance voilée, par la créance où ils étaient que Dieu avait caché sous ces sacrifices les dispositions de la venue de Jésus-Christ, et étant persuadés que Dieu délivrerait les hommes de la manière qu'il l'avait révélé par son Saint-Esprit à ceux qui étaient les maîtres de la religion*. Ainsi, selon saint Thomas, il n'y a jamais eu de vraie religion sans la foi de l'incarnation et de la passion de Jésus-Christ: mais il n'a pas toujours été nécessaire que tous ceux qui faisaient profession de la vraie religion eussent cette connaissance dévoilée. Il fallait qu'il y eût des maîtres de la religion, des personnes inspirées de Dieu, comme les patriarches, les prophètes, les prêtres, etc., que saint Thomas appelle *majores*, qui eussent cette foi claire et distincte; mais il n'était pas nécessaire que les simples eussent tous les mêmes connaissances: il a suffi avant et sous la loi de Moïse, tant aux Juifs qu'à quelques particuliers parmi les Gentils, qu'ils crussent, par une vraie foi, que Dieu les délivrerait de la manière qu'il l'avait révélé à ces personnes inspirées de Dieu, et maîtres de la religion; de la même manière qu'il y a encore des articles de foi sans lesquels notre religion ne serait pas la vraie religion, qui sont crus distinctement par les personnes éclairées, dont néanmoins tous les fidèles ne sont pas reconnus avoir une connaissance distincte et particulière, et sur lesquels il suffit qu'ils soient dans la disposition de croire ce que l'Eglise croit. C'est ainsi, selon saint Thomas, que plusieurs d'entre les Juifs ont eu la foi en Jésus-Christ, et ont été sauvés par son moyen, parce qu'ils étaient dans la disposition de croire sur la venue du Messie futur, ce que leur religion les obligeait d'en croire, ce que les prophètes en avaient prédit, et ce que les personnes éclairées et inspirées de Dieu parmi eux en croyaient. A l'égard des Gentils qui ont été sauvés, saint Thomas soutient *que plusieurs ont connu Jésus-Christ par une révélation particulière, comme Job, la Sibylle*, etc. *Et que si quelques-uns de ceux qui n'ont pas eu cette révélation ont été sauvés, ils ne l'ont pas été sans la foi au Médiateur, parce que, quoiqu'ils n'aient pas eu de foi explicite en Jésus-Christ, ils ont eu toutefois une foi implicite en la providence de Dieu, croyant qu'il était le libérateur des hommes, par les moyens dont il lui plairait de se servir, et selon que l'esprit de Dieu l'avait révélé à quelques-uns qui connaissaient la vérité*. Remarquez que saint Thomas doute très-fort s'il y a eu des Gentils sauvés sans avoir connu le Messie par révélation : *Si qui tamen salvati fuerint, quibus revelatio non fuit facta*; et qu'il assure qu'en cas qu'il y en ait eu, il ne suffisait pas qu'ils eussent connu la providence générale de Dieu par la lumière naturelle, mais qu'il fallait encore qu'ils eussent cru par la foi que Dieu, par une providence spéciale, serait le libérateur des hommes de la manière que son esprit l'avait révélé à quelques personnes qui connaissaient la vérité. Enfin depuis que la loi de la grâce a été révélée, saint Thomas décide nettement *que généralement tous les hommes sont tenus, pour être sauvés, d'avoir la foi explicite des mystères de Jésus-Christ. Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam minores, tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi*. C'est la doctrine formelle de ce saint dans l'article septième de la seconde question de sa seconde Seconde (1), où il traite

(1) *Divus Thomas* 2 2. *quæst.* 2. *art.* 7. *tract ex professo hanc quæstionem, utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.*

CONCLUSIO.

Cum incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicite mysterium incarnationis Christi.

In corpore art. Illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium incarnationis et passionis Christi.

exprès la question; et c'est suivant ces principes, qu'il a décidé en tant d'autres endroits (1), que personne n'a jamais pu être justifié ni sauvé que par la foi de l'incarnation de Jésus-Christ.

Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum, apud omnes diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum... Post peccatum fuit explicite creditum mysterium incarnationis Christi, etiam quantum ad passionem et resurrectionem... Aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis, et ante legem, et sub lege, quorum sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quo dammodo habebant velatam cognitionem... Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores, quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est.

Objicit sibi Divus Thom. ad. 3. Multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum, ut Dionysius dicit, 9. cap. Cælest. Hierarch. sed gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicite incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Ad tertium dicendum, quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job, Sibylla, etc... si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt, salvati absque fide mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus revelasset.

(1) 1. 2. *q.* 98. *a.* 2. *ad.* 4. Aderat auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant; scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur.

1. 2. *q.* 106. *a.* 1. *ad.* 3. Nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam.

2. 2. *q.* 17 4. *a.* 6. *in corp.* Fides nostra in duobus principaliter consistit, primo quidem in vera Dei cognitione: secundo in mysterio incarnationis Christi.

3. *q.* 49. *a.* 5. *ad.* 1. Sancti patres operando opera justitiæ, meruerunt introitum regni cœlestis per fidem passionis Christi.

3. *q.* 52. *a.* 5. *ad.* 2. Sancti patres dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato, tam originali, quam actuali.

Ibid. art. 6. *in corp.* Christi descensus ad inferos, illis solis liberationis contulit fructum, qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem caritate formatam. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerunt, sicut infideles..... unde nec a peccatis suis erant mundati.

Ibid. q. 61. *a.* 3. *in corpora.* Nullus sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

Ibid. q. 68. *a.* 1. *ad.* 1. Nunquam homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi: sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus ejus.

Rursus 2. 2. *q.* 2. *a.* 8. *in corp.* Mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus; implicite autem et quasi obumbrate a minoribus.

Ibid. art. 7. *ad.* 1. Semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo... Ad hæc speranda homines non pervenerunt, nisi per Christum.

Après cet avertissement, qui nous a paru nécessaire pour faire voir que le sentiment de l'auteur de ce traité, est conforme à la doctrine de S. Thomas et de l'école, nous allons nous acquitter de la première partie de ce que nous avons promis, en rapportant ici les principaux passages des pères grecs et latins sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ, particulièrement avant que l'Evangile eût été annoncé au monde.

S. Ignace dans son épître aux Philadelphiens, (1) parlant des prophètes de l'Ancien Testament, dit: *Qu'ils ont annoncé l'Evangile qu'ils ont attendu de Jésus-Christ, qu'ayant espéré et cru en lui, ils ont été sauvés par l'unité qu'ils ont eue avec Jésus-Christ; et qu'ils sont renfermés dans l'Evangile de notre espérance commune.* C'est à la foi en Jésus-Christ que ce père attribue uniquement le salut des prophètes: *In quem cum credidissent salvati sunt:* c'est parce qu'ils ont appartenu à Jésus-Christ et à son Evangile, hors lequel il n'y a point d'espérance de salut.

L'auteur a fait voir si clairement que saint Justin, non seulement n'avait rien avancé qui fût contraire à la nécessité absolue de la foi en Jésus-Christ pour le salut, mais même qu'elle s'ensuivait de ses principes, que ce serait inutilement que nous répèterions les mêmes choses avec beaucoup moins de force et d'éloquence. Qu'on lise là-dessus le chapitre premier de la seconde partie, *page* 175. *et suiv.*

Saint Irénée est un des pères qui établissent et répètent le plus souvent ce grand principe, que c'est par la seule foi en Jésus-Christ que les hommes ont toujours été sauvés.

C'est, dit-il, livre II, chap. 5. par l'invocation du Fils de Dieu, que les hommes étaient sauvés et délivrés des esprits impurs, même avant la venue de Notre-Seigneur: *Hujus invocatione etiam ante adventum Domini nostri salvabantur homines, et a spiritibus nequissimis, et a dæmoniis universis, et ab universa apostasia.* Dans le III livre, chap. 18. en parlant du cantique de Siméon, il dit, (2) *Que ce saint vieillard confessait que l'Enfant Jésus qu'il portait entre ses mains, était le Fils de Dieu, la lumière de toutes les nations, et la gloire d'Israel, et qu'il avait été la cause*

(1) *S. Ignat. Epist. ad Philadelph.* Prophetas quia diligamus, hi Evangelium annuntiaverunt, in Christum speraverunt. In quem cum credidissent, salvati sunt in unitate Jesu Christi, et annumerati in communis spei Evangelio.

(2) *S. Irenæus, lib.* III. *advers. hæres. cap.* 18. Infantem quem in manibus portabat Jesum, natum ex Maria, ipsum confitens esse Christum Filium Dei, lumen omnium, et gloriam ipsius Israel, et pacem et refrigerium eorum, qui in dormitionem ierunt. Jam enim spoliabat homines, auferens ignorantiam ipsorum, suam autem agnitionem eis donans, et dispertitionem faciens eorum qui cognoscebant eum.

du repos et du rafraîchissement de ceux qui étaient morts, les ayant délivrés de leur ignorance, et leur ayant donné sa connaissance, séparant dès lors ceux qui le connaissaient.

Dans le chapitre 20. du même livre, il établit cette maxime fondamentale de notre religion, (1) *Que les hommes ne peuvent recevoir que par Jésus-Christ ce qu'ils ont perdu en Adam; et qu'il n'est pas possible que celui qui avait été une fois vaincu et abattu par la désobéissance, devînt victorieux, et que celui qui était tombé dans le péché, eût part au salut. Le Fils de Dieu,* dit-il, *a fait l'un et l'autre par son incarnation. C'est pourquoi il nous exhorte de la croire fermement, parce que vous serez sauvés si vous confessez Jésus-Christ de bouche et que vous croyiez de cœur, que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts.* Et expliquant sur la fin de ce chapitre, d'une manière admirable toute l'économie de l'incarnation: (2) *Dieu,* dit-il, *plein de miséricorde et de bonté pour le genre humain qu'il aime, a uni l'homme à Dieu. Car si l'ennemi eût été vaincu par un homme, la victoire n'eût pas été juste; et si ce n'eût pas été un Dieu qui nous eût donné le salut, nous ne l'aurions pas d'une manière ferme et stable, et l'homme n'eût pas pu avoir part à l'immortalité, s'il n'eût été uni à Dieu. Il fallait donc que le médiateur de Dieu et des hommes réunît les hommes avec Dieu, en se rendant l'homme agréable à Dieu et en faisant connaître Dieu aux hommes. Car comment aurions-nous eu part à l'adoption des enfants de Dieu, si nous n'eussions eu cette communication que nous avons avec lui par le Fils; et si son Verbe ne nous l'eût communiquée par l'incarnation? C'est pourquoi ceux qui disent qu'il n'a été homme qu'en apparence, sont encore sous l'ancienne damnation, et se rendent les avocats du péché; parce que la mort n'a point encore été vaincue. Elle a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même dans ceux qui n'ont pas péché en imitant la transgression d'Adam. La loi qui est venue et qui a été donnée par Moïse, a rendu témoignage au péché; elle a montré que l'homme était pécheur; elle lui a ôté son royaume, elle lui a fait voir qu'il était un brigand et un meurtrier, et non pas un roi. Ainsi elle a chargé l'homme qui avait le péché en soi, en montrant qu'il était coupable de mort. Car la loi étant spirituelle, a découvert le péché, mais elle ne l'a pas fait mourir; parce que le péché ne dominait pas sur l'esprit, mais sur l'homme. C'est le Verbe qui, rétablissant l'homme dans son ancien état, a fait mourir le péché, anéanti la mort, et vivifié l'homme; et c'est pour cela que ses œuvres sont véritables.*

Suivant les mêmes principes, il dit dans le chapitre 33, (1) *Que comme Eve, par sa désobéissance, s'est causée la mort, elle l'a aussi causé à tous le genre humain; de même Marie a été par son obéissance, la cause de son salut et de celui de tout le genre humain. Que Jésus-Christ, qui est le premier né des morts, recevant dans son sein les anciens pères, les a régénérés dans la vie divine, étant le chef des vivants comme Adam l'a été des morts.*

Il marque encore plus expressément la nécessité de la foi en Jésus-Christ, dans un passage tiré du chapitre 5, du IV livre cité par saint Augustin, qui porte, (2) *Que la loi*

(1) *Idem ibid. cap.* 20. Ostendimus enim quia non tunc cœpit Filius Dei existens semper apud Patrem, sed quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem præstans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. Quia enim non erat possibile eum hominem qui semel victus fuerat et elisus per inobedientiam, replasmare, et obtinere bravium victoriæ: iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat. Utraque operatus est Filius Verbum Dei existens, a Patre descendens, et incarnatus, et usque ad mortem descendens, et dispensationem consummans salutis nostræ, cui credere nos indubitate adhortans, iterum dicit. Ne dixeris in corde tuo: Quis ascendet in cœlum?.... Quoniam si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et credideris in corde tuo, quoniam Deus illum excitavit a mortuis, salvus eris.

(2) *Idem ibid.* Est enim piissimus et misericors Dominus, et amans humanum genus, hærere itaque fecit et adunivit (quemadmodum prædiximus) hominem Deo. Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non juste victus esset inimicus. Rursus autem nisi Deus donasset salutem, non firmiter haberemus eam; et nisi homo conjunctus fuisset Deo nostro, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim mediatorem Dei et hominum, per suam ad utrosque domesticitatem, et ad amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus assumeret hominem, et homo se dederet Deo. Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam quæ est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum ejus communicasset nobis, caro factum? Quapropter et per omnem venit ætatem, omnibus restituens eam quæ est ad Deum communionem. Igitur qui dicunt eum putative manifestatum, neque in carne natum, neque vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione, advocationem præbentes peccato, non devicta secundum eos morte, quæ regnavit ad Adam usque ad Moysen (*Rom.*, V, 14) etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem transgressionis Adæ. Veniens autem lex, quæ data est per Moysem, et testificans de peccato, quoniam peccator est regnum quidem ejus abstulit, latronem et non regem eum detegens, et homicidam eum ostendit. Oneravit autem hominem qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum. Spiritalis enim cum lex esset, manifestavit tantummodo peccatum, non autem interemit: non enim spiritui dominabatur peccatum, sed homini.... Sic igitur Verbum Dei homo factus est, quemadmodum et Moyses ait (*Deut.* XXXII. 4): Deus vera opera ejus. Si autem non factus caro, parebat quasi caro; non erat verum opus ejus. Quod autem parebat, hoc et erat: Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret hominem: et propter hoc vera opera ejus.

(1) *Idem ibid. cap.* 33. Sicut Eva inobaudiens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens prædestinatum virum, tamen Virgo obaudiens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Primogenitus enim mortuorum natus Dominus, et in sinum suum recipiens pristinos patres, regeneravit eos in vitam Dei, ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est.

(2) *Idem ibid. l.* IV. *c.* 5. Non enim prohibebat eos credere in Filium Dei, sed adhortabatur dicens,

nous apprend que l'homme ne peut guérir de l'ancienne plaie du serpent, s'il ne croit en celui, qui selon la ressemblance de la chair du péché, a été élevé sur le bois de la Croix, qui attire tout à soi et qui vivifie les morts.

Dans le chapitre 13 du même livre, il dit (1) qu'*Abraham a été sauvé par la même foi, par laquelle nous sommes sauvés; et qu'il a vu en esprit le jour de l'avénement de Jésus-Christ et l'économie de sa passion, qui est le moyen par lequel lui et tous ceux qui ont cru comme lui ont été sauvés*. Il dit la même chose dans le chapitre 38 du même livre.

Mais rien n'est plus exprès sur ce sujet, que la conclusion qui se trouve dans le chapitre 39 (2). *Que Jésus-Christ n'est pas venu seulement pour les hommes qui vivaient du temps de l'empereur Tibère, ni pour ceux qui ont vécu depuis, mais généralement pour tous ceux qui dans leur temps ont craint et aimé Dieu, qui ont vécu avec justice et avec piété, et qui ont désiré voir Jésus-Christ et entendre sa voix. C'est pourquoi*, ajoute-t-il, *il ressuscitera tous ceux-là dans son second avénement, et les mettra dans son royaume, parce que c'est le même Dieu qui a conduit les patriarches par ses voies, et qui a justifié la circoncision et le prépuce par la foi. Car comme nous étions préfigurés et annoncés par les premiers, ils reçoivent par nous, c'est-à-dire dans l'Eglise, l'accomplissement des promesses et la récompense pour laquelle ils ont travaillé.*

Ce passage fait voir, premièrement, qu'il a toujours été nécessaire, pour avoir part au salut, non seulement d'aimer Dieu et de faire de bonnes œuvres, mais aussi de connaître Jésus-Christ, et de désirer son avénement. Secondement, que les anciens justes ont appartenu à l'Eglise et ont été sauvés par la foi en Jésus-Christ.

C'est ce qu'il ajoute dans le chapitre 42, *Que Jésus-Christ a réuni dans la même foi d'Abraham, ceux qui devaient entrer dans l'édifice de Dieu* (1), sur quoi il allègue cette excellente parabole (2) que les patriarches et les prophètes ont comme semé en le prophétisant; et que l'Eglise a fait comme la moisson, en recevant le fruit, afin que celui qui sème et celui qui moissonne jouissent l'un et l'autre du royaume des cieux.

Enfin, saint Irénée dit en termes exprès (3), que Jésus-Christ étant descendu sous la terre pour annoncer l'heureuse nouvelle de sa venue aux morts, ceux-là seuls crurent en lui, qui avaient espéré en lui, et qui avaient eu connaissance de sa venue, tant justes, que prophètes, que patriarches. C'est dans le chapitre 45 du même livre: *Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est, qui adventum ejus prænuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt justi, et prophetæ, et patriarchæ, quibus similiter ut nobis remisit peccata.* Tous ceux qui n'ont point été de ce nombre, n'ont point obtenu leur délivrance quand Jésus-Christ est descendu aux enfers. Il n'y a que ceux qui ont cru à l'avénement de Jésus-Christ qui soient purifiés et spirituels; et il n'y a que ceux qui sont justes et spirituels qui auront part au salut. C'est encore la doctrine de ce père, dans le livre V de son ouvrage. Ces principes tant de fois répétés par saint Irénée, ne nous laissent pas lieu de douter qu'il n'ait tenu la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, en quelque temps que ce soit, comme une vérité certaine et catholique.

Nous n'avons rien à ajouter à ce que notre auteur a dit pour justifier saint Clément d'Alexandrie de l'erreur qu'on lui impute, que les païens ont pu être sauvés par les lumières de la seule philosophie, sans la connaissance de Jésus-Christ, et pour faire voir que ce père est dans des sentiments entièrement opposés.

Origène expliquant le troisième chapitre de l'Epître de saint Paul aux Romains, dit (4) que ces paroles de l'Apôtre, que les Juifs ont eu cet avantage, que les oracles de Dieu leur ont été confiés, ne doivent pas s'entendre de la lettre de la loi ni des Juifs qui n'en avaient pas l'intelligence; mais du sens de la loi connu

non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se et vivificat mortuos.

(1) *Idem ibid. cap.* 13. Juste autem et apostoli ex Abraham genus habentes; derelinquentes naviculam et patrem, sequebantur Verbum Dei. Juste autem et nos eamdem fidem accipientes quam habuit Abraham, tollentes crucem, quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum..... Propheta ergo cum esset Abraham et videret in spiritu diem adventus Domini, et passionis dispositionem, per quem ipse quoque et omnes qui similiter, ut ipse credidit, credunt Deo, salvari inciperent, exultavit vehementer.

(2) *Idem ibid. cap.* 39. Non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Cæsaris crediderunt ei, venit Christus; nec propter eos solos, qui nunc sunt homines, providentiam fecit Pater; sed propter omnes omnino homines, qui ab initio secundum virtutem suam in sua generatione, et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus. Quapropter omnes hujusmodi in secundo adventu, primo de somno excitabit, et eriget tam eos, quam reliquos, qui judicabuntur, et constituet in regnum suum. Quoniam quidem unus Deus, qui patriarchas quidem direxit in dispositiones suas, justificat autem circumcisionem ex fide, et præputium per fidem. Quemadmodum enim in primis nos præfigurabamur et prænuntiabamur; sic rursus in nobis illi deformantur, hoc est, in Ecclesia, et recipiunt mercedem pro his quæ laboraverunt.

(1) *Idem ibid. cap.* 42. Christus lapis summus angularis omnia sustinens, et in unam fidem Abrahæ colligens eos, qui ex utroque testamento apti sunt in ædificationem Dei.

(2) *Idem ibid.* Disseminaverunt enim sermonem de Christo patriarchæ et prophetæ; demessa est autem Ecclesia, hoc est fructum præcepit.... uti et qui seminat, et qui metit simul gaudeant in Christi regno, qui omnibus adest, de quibus ab initio bene sensit Deus, attribuens adesse eis Verbum suum.

(3) *Idem ibid. cap.* 45. Ea propter Dominum in ea quæ sunt sub terræ descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissam peccatorum existentem his qui credunt in eum.

(4) *Origenes in Epist. ad Rom. lib.* II. *cap.* 3. Re-

à Moïse, aux prophètes et aux autres personnes spirituelles qui, ayant l'intelligence de ce que Moïse a écrit, croyaient en Jésus-Christ. Le même auteur, dans le vingt et unième tome de ses Commentaires sur saint Jean, déclare que ces paroles de saint Paul : *J'ai été crucifié avec Jésus-Christ* (1) ne doivent pas seulement s'entendre des saints qui ont été depuis l'avénement de Jésus-Christ, mais qu'elles appartiennent aussi aux anciens : et qu'on ne doit pas dire que les saints de l'Ancien Testament soient différents des saints qui ont vécu depuis l'avénement de Jésus-Christ. Que ces autres paroles : *Je vis, mais ce n'est pas moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi*, ne sont pas seulement dites des saints qui ont vécu depuis l'avénement de Jésus-Christ, mais aussi de ceux qui l'ont précédé. Enfin il assure que les chrétiens enseignent que les saints n'ont jamais été sans avoir part à l'économie spirituelle de l'avénement de Jésus-Christ.

Tertullien écrivant contre Marcion, prouve contre cet hérétique, que le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas différent de celui des chrétiens, parce que Jésus-Christ n'a point changé la foi de l'Ancien Testament, mais seulement aboli la loi; qu'il n'a point ordonné d'honorer un nouveau Dieu, mais seulement établi une nouvelle loi; et en un mot, que la foi au Créateur et en son Christ a toujours subsisté, et que l'on n'a changé que de conduite et de discipline : *Stabat igitur fides semper in Creatore et Christo ejus, sed conversatio et disciplina nutabat.*

Saint Cyprien dans l'Epître 73 à Jubaïen, établit comme un principe indubitable (1), que la foi en Dieu le Père ne saurait servir de rien sans la foi en Jésus-Christ, son Fils, la connaissance de l'un étant absolument inutile sans celle de l'autre, suivant cette parole de Jésus-Christ même : *Personne ne vient au Père que par moi;* et la déclaration qu'il fait, que la connaissance de ces deux personnes est nécessaire pour le salut, quand il dit : *La vie éternelle consiste à vous connaître comme le seul et véritable Dieu, et à connaître Jésus-Christ que vous avez envoyé.*

On trouve la même vérité prouvée par plusieurs passages de l'Ecriture dans le second livre des témoignages de l'Ecriture sainte adressés à Quirin, dans l'article vingt-sept, où il veut prouver comme le titre le porte (2) : *Que l'on ne peut parvenir au Père que par Jésus-Christ son Fils;* ce qu'il montre par ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis la voie, la vérité, et la vie; personne ne vient à moi que par moi :* et par quantité d'autres passages qui établis-

quiro tamen quid est quod dicitur primis eis credita esse eloquia Dei, utrumne de litteris hoc dicat et libris, an de sensu et intelligentia legis? Videmus enim plurimos Judæorum ab infantia usque ad senectutem semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes : et quomodo videbitur verum esse quod dicitur, quia amplius aliquid habeant in eo quod primis eis eloquia Dei credita sunt, in quibus non intelligunt neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant. Si vero sapiens ille dicitur qui intelligit secundum Salomonem quæ ex proprio ore sunt, et qui in labiis portat intellectum : de Moyse et prophetis cæterisque horum similibus hæc intelligenda sunt dici, quibus credita sunt eloquia Dei : quia et ipsos Judæos fuisse, et habuisse circumcisionem, non potest dubitari. Sed et si quis apud eos sapiens et intelligens auditor et mirabilis consiliarius fuit, quos auferre dicitur Dominus ab Jerusalem offensus impietatibus populi. Sic enim dicit Isaias : Ecce dominator Dominus Sabaoth auferet ab Jerusalem et a Juda, et post aliquanta : Et prophetam, inquit, et æstimatorem, et senatorem, et quinquagenarium, et mirabilem consiliarium, et sapientem architectum et prudentem auditorem. His ergo talibus existimandum est primis credita esse divina, et his fatendum est fuisse amplius multum per omnem modum : sed et si qui alii his similes fuerunt, sicut in Regnum libris scriptum Apostolus memoravit; reliqui mihi septem millia virorum qui non curvaverunt genua sua ante Baal. Sed et ipsi apostoli Christi, et ipse vas electionis Paulus ex Judæis et ex circumcisione veniens amplius habebat his quos docebat et ex gentibus per omnem modum credita namque eis sunt eloquia Dei. Sed et hoc ipsum quod dicit, quia credita sunt illis eloquia Dei, considerandum est, quia non dixerit litteras esse creditas, sed eloquia Dei. Unde via nobis datur intelligendi, quod his qui legunt et non intelligunt, et qui legunt, et non credunt, littera sola sit credita, illa de qua dicit Apostolus, quia littera occidit. Eloquia autem Dei illis sunt credita, qui intelligentes et credentes his quæ Moyses scripsit credunt et Christo : sicut et Dominus dicit : Quod si credidissetis et ipsi Moysi, crederetis utique et mihi : de me enim ille scripsit.

(1) *Idem, Comment. in Joannem. tom.* XXI. Vide vero, an non tantum sanctorum, qui post Christi adventum fuere sit vox illa : *Cum Christo crucifixus sum*, sed æque ad priores etiam pertineat, ne differre dicamus sanctos, qui post Christi adventum fuere, a Mose et patriarchis. Vox illa quoque : *Vivo ego, non amplius ego, sed vivit in me Christus*, æque etiam dicatur non solum de sanctis, qui post Christi adventum fuere; verum etiam de his, qui antea. Observo etiam et hoc dictum servatoris : *Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Jacob : Deus autem non est mortuorum, sed viventium*, num forte Abraham, et Isaac, et Jacob propter hoc sint viventes, quoniam et ipse cum Christo consepulti resurrexerunt; non tamen corporalis sepulturæ Jesu, vel corporalis resurrectionis ejus instar. Hæc hactenus de eo quod est : *Abraham hoc non fecit.* Quid autem hoc est aliud, nisi quærere interficere hominem, qui veritatem locutus fuerit quam a Deo audierit? tradimus enim, et docemus nunquam defuisse sanctis spiritualem Jesu adventum, atque dispensationem.

(1) *S. Cyprianus Epist.* 73, *quæ est ad Jubaian.* Ut Judæis qui jactitant se patrem habere, ostenderetur quod nihil eis pater profuturus esset, nisi in Filium crederent quem ille misisset. Nam qui Deum Patrem Creatorem sciebant, Filium quoque Christum scire debebant; ne sibi blandirentur, et plauderent de solo Patre sine Filii ejus agnitione; qui et dicebat : Nemo venit ad Patrem nisi per me. Duorum autem cognitionem esse quæ salvet, idem ipse manifestat dicens : hæc est vita æterna; ut cognoscant te solum et verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Cum ergo ex ipsius Christi prædicatione et contestatione Pater ante cognoscendus sit, qui misit : tunc deinde Christus, qui missus est : nec possit esse spes salutis, nisi duobus simul cognitis, etc.

(2) *Idem lib.* II. *Testimonir. ad Quirin. n.* 27. Quod perveniri non possit ad Deum Patrem, nisi per Filium ejus Jesum Christum, in Evangelio (dicit) Ego sum via, et veritas, et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Ego sum ostium : per me si quis introierit, salvabitur.

sent la nécessité absolue de la foi en Jésus-Christ pour tous les états.

Saint Hilaire ne parle pas moins expressément dans son neuvième livre de la Trinité ; il dit (1), que le docteur de la loi qui reconnaissait un Dieu que l'on devait aimer sur toutes choses, n'était pas loin du royaume de Dieu : mais qu'il ignorait néanmoins le secret de cette loi, ne sachant pas qu'il fallait faire profession de reconnaître le Fils de Dieu ; Ensuite ayant rapporté ce passage de l'Evangile, que la vie éternelle consiste à connaître Dieu et Jésus-Christ, il prouve contre les hérétiques que l'on ne peut pas séparer le Fils du Père, parce qu'on ne peut pas séparer la foi de l'un de celle de l'autre pour le salut. *La vie éternelle*, dit-il (2), *consiste à croire en un seul vrai Dieu, mais toutefois en croyant aussi en Jésus-Christ ; et si vous séparez le Christ du vrai Dieu, vous ne trouverez point la vie éternelle dans la confession du vrai Dieu. Enfin, je ne comprends pas comment on peut séparer de la foi du vrai Dieu, celui qu'on ne peut en séparer pour le salut. « Non intelligo quomodo nobis a Deo vero separandus ad fidem sit, qui non sit separabilis ad salutem. »* Il ajoute que c'est inutilement que l'on croit en Dieu le Père si l'on ne croit en Jésus-Christ son Fils, qu'il a envoyé ; et que la foi en Dieu sans Jésus-Christ est absolument nulle : *Solum enim verum Deum Patrem inutiliter credimus, nisi credamus et quem misit Jesum Christum... cum fides nulla sit in solum verum Deum credidisse sine Christo.*

En quoi consiste, dit-il dans un autre endroit (3), la vie éternelle ? A vous connaître, ô Dieu seul, et Jésus-Christ que vous avez envoyé ! Il faut connaître le vrai Dieu pour avoir la vie ; mais cela seul ne donne pas la vie ; il faut aussi connaître Jésus-Christ : ces deux parties de la confession des fidèles ne peuvent point être séparées ; l'espérance de la vie est fondée sur l'une et sur l'autre.

C'est par cette foi qu'il soutient (4) qu'Abraham a été justifié en adorant comme Dieu le Verbe qui lui apparaissait sous la forme d'un homme, voyant et croyant dans cette figure la vérité que les apôtres ont prêchée. *Il a vu*, dit-il, *et cru sous la forme de l'homme, un Dieu qui, dans la plénitude des temps devait être homme. Ce Dieu n'avait pris cette forme que pour une figure de la vérité.*

Saint Ambroise enseigne en une infinité d'endroits que la loi de Moïse a été inutile aux Juifs charnels qui n'ont point connu Jésus-Christ ; c'est sur quoi il s'étend fort au long dans le troisième livre de son Exposition sur S. Luc. Il y remarque *que la grâce a précédé la loi* (1), *et que la foi précède la lettre ; que Job, Melchisédech, Abraham, Isaac, Jacob et les autres patriarches vivaient par la foi sans la loi ; qu'ainsi la première et la plus ancienne pratique de la piété est selon l'Evangile ; parce que notre foi est en la croix et au sang de Jésus-Christ : qu'Abraham en voyant le jour de sa venue, en a conçu de la joie ; que Noé a pressenti par une connaissance spirituelle la grâce figurée dans le type de l'Eglise (c'est-à-dire l'arche) ; qu'Isaac a accepté volontairement d'être offert comme lui en sacrifice ; que Jacob l'a adoré après l'avoir vaincu ; qu'Isaïe a vu la rougeur de ses vêtements ; et que Jesus-Christ est venu pour rétablir l'ancienne simplicité de la foi et rompre cette haie qui séparait les hommes de Dieu, et pour rendre inutile la loi, afin de réunir les deux peuples en un seul. Mais quoi*, dit-il, *cette loi des Juifs était-elle inutile ? A Dieu ne plaise. Elle est bonne, parce qu'elle est spirituelle ;*

(1) *S. Hilarius lib.* IX. *de Trinitate.* Non longe igitur a Dei regno est scriba unum Deum confitens, qui ultra omnia esset diligendus : sed admonetur sua ipsius professione, cur sacramentum legis ignoret, et Christum Dominum filium Dei nesciat per nativitatis naturam in fide unius Domini confitendum.

(2) *Idem ibid.* Hæc est autem vita æterna, ut sciant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Vitæ æternæ fidem vel loqui o hæretice disce vel credere, et separa a Deo Christum, si potes, a Patre Filium, a Deo vero super omnia Deum, a solo unum. Unus enim Dominus est Jesus Christus. Si vita æterna est in Deum solum verum credidisse, sed non sine Christo : separato Christo a solo Deo vero, in confessione solius Dei veri, vita æterna non capitur.

(3) *Idem ibid. lib.* III. In quo tandem æternitas vitæ est ? Ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.... Vita est verum Deum nosse : sed nudum hoc non facit ad vitam. Quid ergo ? connectitur, et quem misisti Jesum Christum... Non habet intervallum confessio credentium, quia in utroque spes vitæ est.

(4) *Idem ibid. lib.* IV. Toto igitur sermone suo Abraham fidem, ob quam justificatus est, docet : Dominum suum ex tribus agnitum, et solum adoratum et Deum confessus est et judicem. *Ibid. lib.* V. Per eam namque fidem justificatus est, et constitutus est Abraham Pater gentium : per quam Deum cui crediderat adoravit. *Et infra.* Deus in homine, et videtur, et creditur, et adoratur, qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus. Namque ad visum species præfiguratæ veritatis assumitur.

(1) *S. Ambrosius in Exposit. Evangel. sec. lib.* III. *num.* 21. Prior gratia quam lex : prior fides quam littera. Et ideo gratiæ typus manum ante præmisit : quia gratiæ actus ante præcessit, qui fuit in Job, Melchisedech, Abraham, Isaac, et Jacob, qui per fidem sine lege vivebant. *Num.* 23. Prima igitur disciplina pietatis secundum Evangelium, quia per crucem et sanguinem credimus Christi, cujus Abraham diem vidit et gavisus est ; cujus Noe gratiam in typo Ecclesiæ figuratam, spiritali cognitione præsensit : cujus Isaac vicem in sacrificio non recusavit : quem Jacob cum vinceret, adoravit : cujus Isaias ruborem vidit vestimentorum. *Num.* 26. Ergo Dominus Jesus qui postea secundum carnem venit in lucem, veteris illius munitionem sepis instaurans, in majorum nos actum et antiquam simplicitatem fidei reformavit..... Tulit enim illum obicem qui unitatem mentis et corporis, seriemque vitæ simplicis dividebat ; atque ipse factus est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem sepis solvit. Quem parietem exponit Apostolus inimicitias esse in carne. Has ergo inimicitias tulit Dominus, et pacem refudit, legemque mandatorum in decretis evacuavit, ut duos conderet in uno novo homine : in quo non solum exteriorem, et interiorem, sed etiam Judæum significat et Græcum, ut esset omnia et in omnibus Christus..... Quid ergo ? Lex inutilis. Absit..... Bona autem lex est, quia spiritalis. Ei ergo non bona, qui non putat spiritalem : qui mente exiguus humilisque factus, eam quæ super legem est, majestatem scilicet Christi videre non potuit.

mais elle n'est pas bonne à celui qui ne la croit pas spirituelle, qui ayant l'esprit borné et grossier, n'a pu apercevoir la majesté de Jésus-Christ qui est au-dessus de la loi.

On peut lire sur ce même sujet les lettres 73, 74, 75 et 76 de ce père, où expliquant plusieurs difficultés sur la loi, il reconnaît et établit comme un principe certain, que la loi de Moïse était inutile sans la foi, et que ce n'est que par la foi en Jésus-Christ et par son sang que les hommes sont délivrés de l'esclavage, qu'ils reçoivent la grâce, qu'ils deviennent enfants de Dieu, et qu'ils ont part à l'héritage du Seigneur. *Quiconque*, dit-il (1), *n'a point la foi, n'a point non plus l'esprit de liberté ; et où il n'y a point de liberté, il n'y a point de grâce ; où il n'y a point de grâce, il n'y a point d'adoption ; et où il n'y a point d'adoption, il n'y a point d'espérance de succession.*

L'auteur du Commentaire sur les Epîtres de saint Paul, attribué faussement à saint Ambroise, mais d'un ancien auteur, expliquant ces paroles de saint Paul (2) : *Personne ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi*, fait cette réflexion : L'Apôtre ne dit pas que les hommes n'ont point été justifiés devant Dieu, parce qu'ils n'ont pas observé la loi de la justice ; mais parce qu'ils n'ont pas voulu croire le mystère de Jésus-Christ. Car c'est par la foi en Jésus-Christ, et non pas par la loi que Dieu a résolu de justifier l'homme. Le même auteur sur le chapitre 3 de l'Epître aux Galates, dit (3) que la loi a été donnée aux Juifs afin qu'ils sussent qu'ils étaient pécheurs, et que leurs péchés étant découverts, ils eussent recours à la miséricorde de Dieu ; en sorte que celui qui, ayant été promis à Abraham étant venu, n'a rien exigé d'eux pour obtenir la rémission de leurs péchés et mériter la justification, que la foi qu'avait eue Abraham.

Saint Jérôme, sur le chapitre II de l'épître aux Galates, expliquant ces paroles de l'Apôtre : *Sachant que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi de Jésus-Christ*, les entend des anciens Juifs aussi bien que de ceux qui ont vécu depuis la naissance de Jésus-Christ (1). *Quelques-uns*, dit-il, *prétendent que si ce que saint Paul nous assure en cet endroit est véritable, que « personne n'est justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus-Christ, » il s'ensuivrait que les patriarches, les prophètes et les saints qui ont vécu avant l'avénement de Jésus-Christ, ont été imparfaits. Mais il faut avertir ceux qui proposent cette difficulté, que tous ceux qui ont cru pouvoir être justifiés par les œuvres de la loi, ne l'ont point été ; et que les saints de l'ancienne loi ont été justifiés par la foi en Jésus-Christ... C'est par la foi de Jésus-Christ que toute cette chair est justifiée, dont il est dit qu'elle verra le salut de Dieu.* Qu'on ne dise point que s. Jérôme ne parle que des Juifs, et que la foi en Jésus-Christ n'était pas nécessaire aux Gentils avant sa venue ; que les philosophes n'en ont pas eu besoin pour être justifiés. Car ce père en parle ainsi dans un autre endroit : *Pythagore*, dit-il (2), *Zénon, les brachmanes des Indes, et les gymnosophistes ont été l'admiration des nations ; mais n'ayant pas eu le sel de Jésus-Christ, tout leur travail a été inutile et leur édifice périssable.*

Saint Grégoire de Nazianze décide en termes exprès la question que nous traitons dans l'oraison 22. *C'est*, dit-il (3), *un sentiment mystique et élevé, mais dont je suis très-fort persuadé, aussi bien que le sont tous les*

(1) *Idem Epist.* 75, *num.* 5. Qui non habet fidem, non habet spiritus libertatem : ubi autem nulla libertas, nulla gratia ; ubi nulla gratia, nulla adoptio ; ubi nulla adoptio, nulla successio.

(2) *Auctor Comment. in Epist. ad Rom. falso S. Ambrosio ascript. Quoniam quidem non justificabitur ex operibus legis omnis caro coram Deo, c.* 3, *v.* 20. Non ideo minime justificatos homines asserit apud Deum ; quia legem justitiæ non servaverunt in præceptis : sed quia sacramentum mysterii Dei, quod in Christo est, credere noluerunt. Per hoc enim decrevit Deus justificare hominem, non per legem ; quia lex ad tempus justificat, non apud Deum..... Nam omnem carnem dicens omnem hominem significavit, sicut et propheta Isaias ait : *Et videbit omnis caro salutare Dei*, id est, videbit omnis homo Christum Dei, in quo salus omnium continetur.

(3) *Idem in Comment. in Epist. ad Galat. Sed conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus, c.* 3, *v.* 22. Hunc sensum et ad Romanos posuit, dicens : *Conclusit Deus omnia sub peccato ; ut omnium misereatur. Rom.* XI, 32. Hoc dicit quod supra memoravi, quia lex ad hoc data est ; ut peccatores reos se scirent apud Deum. Manifestatis enim peccatis suis, conclusi sunt ut se excusare non possent, sed quærerent misericordiam ; ut veniens qui promissus erat Abrahæ, fidem solam ab eis posceret, quam habuit Abraham, ut et malorum suorum veniam, et justificationem mererentur.

(1) *S. Hieronymus lib.* 1, *Comment. in Epist. ad Galat. cap.* 2. *Scientes autem quod non justificatur homo, etc.* Aiunt quidam si verum hoc sit quod Paulus affirmat, ex operibus legis neminem justificari, sed ex fide Jesu Christi patriarchas, et prophetas, et sanctos qui ante Christi, adventum fuerunt, imperfectos fuisse. Quos admonere debemus, eos hic dici justitiam non consecutos, qui tantum ex operibus justificari posse se credant. Sanctos autem, qui antiquitus fuerint, ex fide Christi justificatos ; siquidem Abraham vidit diem Christi, et Isaias vidit gloriam Christi, etc... Non justificatur ex operibus legis caro illa, de qua scribitur : *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos fœni*, justificatur autem ex fide Jesu Christi caro illa, de qua in resurrectionis dicitur sacramento : *Omnis caro videbit salutare Dei.* Sed et juxta humiliorem intellectum, justificabatur quondam ex lege non omnis caro, sed tantum hi homines, qui in Palæstina erant. Nunc autem ea fide Jesu Christi justificatur omnis caro, dum Ecclesia ejus in toto orbe fundatur.

(2) *Idem lib.* IV. *in Ezech. c.* 13. Quorum fuit Pythagoras, et Zeno, Indiorum Brachmanes, et Gymnosophistæ, qui ob victus continentiam, miraculum sui gentibus tribuunt. Sed quia Christi non habent condimentum, vanus est eorum labor et peritura ædificatio.

(3) *S. Greg. Nazianz. Orat.* 22. Hic sermo est mihi quidem atque omnibus Dei amore præditis vehementer probabilis, neminem, videlicet eorum qui ante Christi adventum numeros omnes virtutis expleverunt, id citra Christi fidem esse consecutum.

fidèles, qu'aucun de ceux qui ont été justifiés ou qui sont morts saintement avant la venue de Jésus-Christ n'ont eu ce bonheur sans la foi en Jésus-Christ. Car quoique le Verbe ait été depuis annoncé avec plus de liberté en son temps, il a été connu auparavant des âmes qui ont eu le cœur pur. J'ai traduit les termes, σφόδρα πίθανος λόγος ἐμοὶ καὶ πᾶσι τοῖς φιλοθέοις. *Probabilis admodum sermo mihi atque omnibus Dei amatoribus*; par ceux-ci : *Sentiment dont je suis très-fort persuadé, aussi bien que le sont tous les fidèles*. Parce que c'est en effet le sens propre du terme grec πίθανος, et du latin *probabilis*, qui ne signifie pas la probabilité douteuse des nouveaux auteurs ; mais une doctrine certaine et à laquelle on doit ajouter foi, dont on doit être persuadé. C'est en ce sens que le savant M. de Billy a expliqué dans sa note ce passage de saint Grégoire de Nazianze, dont il confirme la doctrine sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ par des passages de saint Augustin, d'Origène et de saint Léon. Et il est aisé de montrer qu'on ne le peut entendre autrement. Car s'il s'agissait d'une doctrine douteuse et seulement probable au sens des modernes, ce saint pourrait bien dire que c'est son avis particulier : mais il ne dirait pas que c'est le sentiment de tous les *amateurs de Dieu*, c'est-à-dire de tous les fidèles. Une doctrine que tous les fidèles croient n'est pas seulement une opinion probable ; c'est un dogme certain dont il n'est pas permis de douter. Or, selon saint Grégoire de Nazianze, ce n'est pas seulement son avis particulier, c'est le sentiment de tous les zélés pour la vérité qu'aucun des anciens n'a été justifié sans la foi en Jésus-Christ. C'est donc un sentiment certain, c'est la doctrine de l'Eglise.

Saint Augustin établit aussi ce sentiment comme une doctrine certaine parmi les chrétiens, et prononce généralement que, (1) qui que ce soit n'a pu appartenir à la céleste Jérusalem, c'est-à-dire, être du nombre des élus parmi les Gentils, qu'il n'ait connu par révélation le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme.

C'est ce qu'il établit comme le fondement de notre religion dans le traité du péché originel contre Pélage : *Toute la foi chrétienne*, dit-il (2), *consiste dans la cause de deux hommes, dont l'un nous a livrés au péché, et l'autre nous a rachetés du péché : l'un nous a précipités dans la mort, l'autre nous en a délivrés, l'un nous a perdus en faisant sa volonté, et non celle de celui qui l'avait créé ; et l'autre nous a sauvés en ne faisant pas la sienne propre. Car il n'y a qu'un Dieu et qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, qui est Jésus-Christ homme. Parce qu'il n'y a point d'autre nom sous le ciel accordé aux hommes, par lequel nous puissions être sauvés ; et que Dieu a prescrit cette foi à tous les hommes en le ressuscitant d'entre les morts. C'est pourquoi la doctrine chrétienne ne laisse pas lieu de douter : « Veritas christiana non dubitat ; » que sans cette foi, c'est-à-dire sans la foi du Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus Christ homme ; sans la foi de la résurrection que Dieu a prescrite, et que l'on ne peut croire sans connaître son incarnation et sa mort, les anciens n'ont pu être justes ni purifiés de leurs péchés, ni justifiés par la grâce de Dieu.*

Il instruit aussi les catéchumènes de cette vérité, comme un des principaux articles de leur foi (1) :

Les anciens justes, leur dit-il dans son instruction, *ont connu et prophétisé Jésus-Christ qui devait venir, l'ayant connu par la révélation, et n'ont été sauvés que croyant qu'il viendrait, comme nous sommes sauvés par la foi que nous avons qu'il est venu.*

Enfin ce père était tellement persuadé que cette vérité était un dogme de foi, qu'il ne fait point de difficulté d'assurer (2) que c'est une aussi grande hérésie de nier que les anciens justes aient été justifiés par la foi en Jésus-Christ, comme de soutenir qu'ils l'ont été par la nature ou par la loi, sans la grâce. *Nous reconnaissons, dit-il à Julien, votre hérésie. Pélage a assuré que les anciens justes*

(1) S. *August. lib.* XVIII, *de Civit. Dei, cap.* 47. Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus : qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum prædestinatos perducat ad Deum.

(2) *Idem tractat. de Pecc. orig. cap.* 24. In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis ; per unum præcipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam ; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est ; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus a quo missus est : in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit. Unus est enim Deus, et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Quoniam non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri : et in illo definivit Deus fidem omnibus, suscitans illum a mortuis. Itaque sine ista fide, hoc est, sine fide unius mediatoris Dei et hominum hominis Christi Jesu, sine fide, inquam, resurrectionis ejus, quam Deus omnibus definivit, quæ utique sine incarnatione ejus ac morte non potest veraciter credi ; sine fide ergo incarnationis, et mortis, et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas christiana non dubitat.

(1) *Idem lib. de Catechis. rudib. cap.* 17. Ipsum [Christum] antiqui sancti venturum in revelatione spiritûs cognoverunt, et prophetaverunt : et sic salvi facti sunt credendo quia veniet, sicut nos salvi efficimur credendo quia venit.

(2) *Idem lib.* 2. *operis imperfecti num.* 188. Agnoscimus hæresim vestram : definivit enim Pelagius, quod non ex fide incarnationis Christi antiqui vixerint justi ; quia videlicet nondum in carne venerat Christus. Cum profecto id futurum non prænuntiassent, nisi priores utique credidissent, sed in hanc absurditatem descendistis, dum defenditis esse potuisse per naturam legemque justitiam : utrumlibet autem si verum est, ergo Christus gratis mortuus est.

n'ont pas reçu la vie par la foi en l'incarnation de Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ n'était pas encore venu dans sa chair. Et comment les prophètes eussent-ils avancé cette vérité, s'ils ne l'eussent crue?... Mais vous êtes tombés dans cette absurdité, en soutenant qu'on a pu avoir la justice par la nature ou par la loi. Si l'un des deux était vrai, Jésus-Christ serait mort inutilement.

Le même saint répondant à l'argument de Porphyre contre les Chrétiens : Pourquoi le Sauveur avait été tant de siècles sans paraître, et avait laissé périr tant d'âmes dans les siècles passés? dit (1) : Que *depuis le commencement du monde, tous ceux qui ont cru au Fils de Dieu, qui en ont eu quelque connaissance, et qui ont vécu selon ses préceptes, en quelque lieu qu'ils aient été, ont été sauvés par lui. Car comme nous croyons*, dit-il, *en lui demeurant dans le secret de son Père, et venu en sa chair; les anciens croyaient aussi en lui, demeurant dans ce sein, et devant venir en sa chair. La variété des temps n'a rien changé à l'objet de la foi, et le salut n'est pas différent... C'est toujours la même religion, quoique sous différents noms et différents signes, quoiqu'elle soit en un temps plus obscure, et plus claire en l'autre, et qu'il y ait plus ou moins de personnes qui en fassent profession.*

Saint Léon a pris cette pensée de saint Augustin, et l'a exprimée avec beaucoup d'élégance dans son troisième sermon de la Nativité.

Faisons (2), dit-il, *cesser les plaintes de ceux qui murmurent avec impiété contre la conduite de Dieu, trouvant mauvais que la naissance de Jésus-Christ ait été différée si longtemps, et que l'on n'ait pas accordé dans les siècles passés les grâces qui ont été répandues dans ces derniers temps. Faisons cesser ces plaintes, en leur disant que l'incarnation du Verbe a eu la même vertu étant future, qu'elle a eue après être accomplie; et que le sacrement du salut n'a jamais cessé dans l'antiquité la plus reculée. Les prophètes ont annoncé ce que les apôtres ont prêché; on a vu l'accomplissement de ce qui a toujours été cru.... Ainsi Dieu n'a pas pourvu au genre humain d'une nouvelle manière, et sa miséricorde n'a point été trop tardive, parce qu'il a établi dès le commencement du monde la même cause du salut. Car la grâce par laquelle tous les saints ont été justifiés, a été augmentée, mais n'a pas commencé à la naissance de Jésus-Christ.... et le salut a été accordé à ceux qui ont cru ce mystère; parce qu'il leur était promis comme à ceux qui l'ont reçu quand on le leur a donné.*

Il dit encore, dans un autre sermon, *Que c'est par la foi en Jésus-Christ Dieu et homme que tous les saints qui ont précédé la venue du Sauveur ont été justifiés* (1), *et sont devenus par ce mystère le corps de Jésus-Christ.* Et dans un autre endroit, *Que les anciens justes n'ont jamais espéré le salut* (2), *si ce n'est par Jésus-Christ. Que quoique ce dessein de la miséricorde de Dieu ait été dans les siècles passés couvert de quelques voiles* (3), *il n'a pas été tellement obscurci qu'il n'ait été connu des saints qui ont vécu jusqu'à l'avénement de Jésus-Christ; auxquels le salut qui devait être apporté par Jésus-Christ était promis par les prophètes et par des significations de ce qui se ferait. Que ce ne sont pas*

(1) *Idem Epist. olim* 49. *nunc.* 102. *n.* 12. Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie et juste vixerunt, quandolibet, et ubilibet fuerint, per eum proculdubio salvi facti sunt. Sicut enim nos in eum credimus, et apud Patrem manentem, et qui in carne jam venerit : sic credebant in eum antiqui, et apud Patrem manentem, et in carne venturum. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa non est..... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius, postea manifestius et prius a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur.

(2) *S. Leo serm.* 3. *de Nativit. cap.* 4. Cessent igitur illorum querelæ, qui impio murmure divinis dispensationibus obloquentes, de Dominicæ Nativitatis tarditate causantur, tanquam præteritis temporibus non sit impensum, quod in ultima mundi ætate est gestum. Verbi incarnatio hoc contulit facienda, quod facta, et sacramentum salutis humanæ in nulla unquam antiquitate cessavit. Quod prædicaverunt apostoli, hoc annuntiaverunt prophetæ, nec sero est impletum, quod semper est creditum..... Non itaque novo consilio Deus rebus humanis, nec sera miseratione consuluit : sed a constitutione mundi unam eamdemque omnibus causam salutis instituit. Gratia enim Dei qua semper est universitas justificata sanctorum aucta est Christo nascente, non cœpta. Et hoc magnæ pietatis sacramentum, quo totus jam mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui in illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum.

(1) *Idem serm.* 29. *c.* 7. Omnes sancti, qui Salvatoris nostri tempora præcesserunt, per hanc fidem justificati, et per hoc sacramentum Christi sunt corpus effecti.

(2) *Idem serm.* 62. *c.* 2. Nihil ergo ab antiquis significationibus in christiana religione diversum est, nec unquam a præcedentibus justis, nisi in Domino Jesu Christo, salvatio sperata est : dispensationibus pro divinæ voluntatis ratione variatis, sed in idipsum coruscantibus et legis testimoniis, et prophetiæ oraculis, et oblationibus hostiarum; quia sic congruebat illos popolos erudiri, ut quæ revelata non caperent, obumbrata susciperent : et major Evangelii esset auctoritas, cui tot signis totque mysteriis, veteris Testamenti paginæ deservissent : de quibus Dominus profitebatur, quod non venerat legem solvere, sed adimplere.

(3) *Idem serm.* 63. *c.* 2. Hoc consilium misericordiæ et justitiæ Dei, licet in præteritis seculis quibusdam velaminibus fuerit obumbratum, non tamen ita obtectum est, ut sanctorum, qui ab initio usque ad adventum Domini laudabiles extiterunt, intellectui negaretur : cum et propheticis verbis, et rerum gestarum significationibus, salus quæ in Christo erat ventura, promissa sit : quam non solum qui prædicabant, adepti sunt, sed omnes etiam qui prædicantibus crediderunt. Una enim fides justificat universorum temporum sanctos, et ad eamdem spem et fidem pertinet, quidquid per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum, vel nos confitemur factum vel patres nostri adoravere faciendum.

seulement ceux qui ont prêché ou prophétisé Jésus-Christ qui ont été sauvés, mais ceux qui ont cru à ceux qui le prêchaient ou le prophétisaient, parce que la même foi justifie les saints de tous les temps.

Théodoret établit, dans ses Commentaires sur les Epîtres de saint Paul, plusieurs principes sur lesquels la vérité que nous soutenons est fondée. Car premièrement, expliquant ces mots de l'épître aux Romains : *La justice de Dieu est révélée de foi en foi* (1), il dit que l'Apôtre nous enseigne par ces paroles *Que Dieu a pourvu aux hommes dès le commencement, qu'il a prédit ce mystère par les prophètes, et qu'avant les prophètes il l'avait caché en lui; qu'il n'y avait qu'à croire aux prophètes pour être conduit à la foi de l'Evangile.* Secondement, il dit sur le troisième chapitre de la même lettre : Que la loi a fait connaître le péché (2), mais qu'elle n'a point donné la justice; et que ce n'est que par la foi en Jésus-Christ que les hommes la peuvent obtenir, soit Juifs, soit Grecs. Troisièmement, il remarque : Que Jésus a été prédit plusieurs siècles auparavant par la loi et par les prophètes (3), et que l'Apôtre montre que le patriarche Abraham a obtenu la justice par la foi. Quatrièmement, que cette foi d'Abraham n'était pas seulement la foi en Dieu, mais en la promesse du Messie qui devait descendre de sa race, et par lequel seul les Juifs et les Gentils reçoivent la bénédiction. *Le Seigneur*, dit-il sur l'épître aux Galates (4), *a promis à Abraham qu'il bénirait les nations dans sa postérité. Cette postérité est Jésus-Christ Notre-Seigneur, car c'est par lui que cette promesse a eu son accomplissement, et que les nations ont reçu la bénédiction. Tous les autres, quoique parvenus à une très-grande perfection, comme Moïse, Samuel, Elie, et encore tous les Israélites, sont sa race selon la nature, mais ne sont pas celui de la race qui devait apporter la bénédiction aux nations.... Ce n'est que par Jésus-Christ que les nations ont reçu cette bénédiction... L'Ecriture reprend également ceux qui ont vécu avant la loi, et ceux qui ont été sous la loi; les uns pour avoir transgressé la loi de nature, et les autres pour avoir enfreint la loi de Moïse. Le salut promis à la foi a apporté le remède aux uns et aux autres.... Nous sommes appelés les enfants d'Abraham, parce que nous sommes joints à Abraham par la foi, et que nous avons reçu la bénédiction qui lui a été promise. Or, il ne se peut pas faire que la tête soit à une personne et le corps à une autre.... C'est par Jésus-Christ, et non par la loi, que les hommes obtiennent l'héritage.*

Saint Prosper décide nettement la question que nous agitons, dans son commentaire sur le psaume CIV : *Les anciens justes* (1), dit-il, *ont été dits être à Jésus-Christ, parce qu'ils vivaient dans cette foi qui devait être révélée dans les derniers temps. Car depuis le commencement du monde, aucun des saints n'a été justifié que par Jésus-Christ.* Cette décision est générale, et ne souffre point d'exception.

Saint Fulgence assure la même chose comme un point constant de la doctrine de l'Eglise contre les pélagiens. *Personne* (2), dit-il, *n'est délivré du péché originel, ni par la nature ni par la loi, mais par la seule foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu.*

L'Apôtre nous apprend (3), dit-il quelques

(1) *Theodoret. in Epist. ad Rom. Justitia enim Dei in ipso revelatur de fide in fidem, c.* 1. *v.* 17. Docet autem nos divinus apostolus, quod Deus ab initio nobis ita providit, eaque per prophetas prædixit, et ante prophetas habuit in se absconsum de iis consilium. Hoc etiam enim alibi dicit. Mysterium absconsum id Deo qui omnia creavit. Et rursus (1. *Cor.* 2. 7.) loquimur sapientiam in Deo absconditam, quam præfinivit Deus ante secula in gloriam nostram. Et hic itaque non dixit, *datur* justitia, sed *revelatur*. Quæ enim prius absconsa fuerat, manifestatur credentibus. *Ex fide in fidem*, inquit. Oportet enim credere prophetis, et per illos deduci ad fidem Evangelii.

(2) *Idem ibid. Per legem enim cognitio peccati c.* 3. *v.* 20. Lex, inquit, perfectiorem peccati cognitionem hominibus indidit, et ut ipsum vehementius accusaretur effecit... *Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est, etc.* Quia enim dixit, justitia Dei manifestata est, deinde quædam interposuit hoc dicto necessario repetito, ostendit per fidem in Dominum Christum eos illa frui sive sint Judæi, sive Græci, qui eam assequi desiderant.

(3) *Idem ibid.* Multis enim jam retro seculis et lex et prophetæ fide prædixerunt... Et ostendit (apostolus) patriarcham Abraham justitiam per fidem acquisisse.

(4) *Idem in Epist. ad Galat.* Pollicitus est autem universorum Deus se per semen Abrahæ gentes benedicturum. Hoc autem semen ipse est Christus Dominus. Per ipsum enim promissio finem accepit, et gentes benedictionem consecutæ sunt. Alii autem omnes, et si ad summam virtutem pervenerint, sive Moyses, sive Samuel, sive Elias, et, ut semel dicam, omnes qui ab Israele genus deducunt, ejus quidem semen dicuntur secundum naturam, sed non sunt illud semen quod attulit benedictionem gentibus... Per nullum autem alium gentes hanc benedictionem assecutæ sunt... Arguit enim divina Scriptura tam eos qui ante legem, quam eos qui in lege fuerunt, illos quidem legem naturæ, hos vero mosaïcam legem esse transgressos. Et his autem et illis remedium attulit, salutem promissam per fidem... Christo enim induti, qui est vere Filius Dei, jure etiam appellamini Filii Dei. Ita rursus nos conjungit Abrahæ. Si nos enim corpus Christi, ipse autem est nostrum caput : appellatur autem semen Abrahæ, per ipsum ergo etiam Abrahæ per fidem conjuncti sumus, et promissi benedictionem collegimus : fieri autem non potest ut caput quidem illius censeatur, corpus vero alterius... Non enim quicumque Filius jam est hæres. Tu autem es et filius et hæres. Hæc autem es consecutus per Christum, non per legem.

(1) *Prosper in Psal.* CIV. Qui (veteres justi) ideo jam tunc Christi dicti sunt... Quia et ipsi in ea vivebant fide quæ erat novissimis temporibus revelanda. Ab initio enim omnibus sanctis non nisi in Christo justificatio fuit.

(2) *S. Fulgentius, lib. de Incarnat. et gratia Domini nostri Jesu Christi, c.* 17. Ab hoc peccato quod originaliter carnalis nativitas trahit, neminem facultas naturalis, neminem littera sacræ legis, sed sola fides eripit Jesu Christi Filii Dei.

(3) *Idem ibid., cap.* 25. Justificari autem sine fide neminem posse idem beatus Apostolus ostendit, dicens : *Scientes autem quod non justificabitur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi ; et nos in Christum Jesum credimus, ut justificemur ex fide Chri-*

pages après, *que personne ne peut être justifié sans la foi en Jésus-Christ, et que nous devons croire en lui pour être justifiés.... Qui oserait dire que des nations qui n'ont point eu la foi, ont été justifiées, Abraham n'ayant été justifié que par la foi en la promesse de la bénédiction des nations que Dieu lui faisait? Si quelqu'un disait que les nations n'ont pas été justifiées par la foi, mais par les œuvres, il faudrait qu'il niât qu'elles appartinssent à celui de la race d'Abraham à qui les nations ont été promises, Abraham étant*, comme le dit l'Apôtre, *le père des croyants.*

Saint Grégoire le Grand, dans l'homélie XVII sur Ezéchiel, dit : *Que généralement* (1) *tous les élus, tant ceux qui ont pu être parmi les Juifs que ceux qui sont de l'Eglise, ont toujours cru et croyent encore au Médiateur de Dieu et des hommes, soit qu'ils l'aient précédé, soit qu'ils l'aient suivi, et ont toujours crié* Hosanna, *qui signifie,* Sauvez-nous. *Car c'est à lui que ceux qui l'ont précédé ont demandé leur salut, et que ceux qui sont à présent le demandent, et confessent que celui-là est béni qui vient au nom du Seigneur. Car les peuples qui l'ont précédé et qui l'ont suivi, ont eu la même espérance. Et comme les uns ont été guéris par l'attente de sa passion et de sa résurrection, de même nous sommes sauvés par sa passion et par sa résurrection qui subsiste éternellement. Il ajoute que la porte du salut est et a toujours été la foi en Jésus-Christ médiateur, parce que c'est par lui qu'on entre à la vie.*

Agobard, archevêque de Lyon, écrivant contre l'arrien Frédégise, dit que, selon l'Apôtre, les Gentils du temps de la loi étaient sans Christ (1), dans le temps que les Juifs avaient l'espérance au Christ qui leur était promis. *Car,* dit-il, *dire, comme fait l'Apôtre, « qu'ils étaient sans Christ et éloignés de la religion d'Israël, » n'est-ce pas dire indirectement qu'Israël n'était pas sans Christ dans le temps de la promesse?* Il prouve encore par plusieurs autres passages de saint Paul : Que les anciens justes parmi les Juifs ont été chrétiens (2), et soutient que c'est un grand blasphème de dire le contraire. Il assure la même chose des Gentils qui ont été prédestinés à la vie éternelle (2). Enfin il conclut cet ouvrage par ces paroles : *Jésus-Christ par son précieux sang nous a tous rachetés, Gentils, patriarches, prophètes : car tous les hommes sont justifiés par la foi en Jésus-Christ : « Omnes enim ex fide Christi justificati sunt. »*

Dans la fameuse dispute sur la mort de Jésus-Christ pour tous, qui fut agitée dans le neuvième siècle avec tant de chaleur entre les Eglises de France, on convenait de part et d'autre, comme d'une vérité de foi, que tous ceux qui avaient été sauvés, soit Juifs, soit Gentils, avant la venue de Jésus-Christ, avaient été sauvés par la foi en Jésus-Christ. C'est ce que Hincmar, chef d'un des partis, prouve exprès dans le chapitre XXXII de son Traité de la prédestination, où il allègue les passages de saint Ambroise, de saint

sti, et non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non justificabitur omnis caro..... Quis audeat illas in hoc loco gentes accipere, quas constatnon esse justificatas ex fide, cum ipse testetur Apostolus : quia *omne quod non est ex fide, peccatum est;* et quia *sine fide impossibile est placere Deo?* Quod si Abraham ex fide justificatum esse constat, cujus semini gentes Apostolus promissas esse commemorat; quisquis asserit gentes non ex fide, sed ex operibus justificari posse, quid superest, nisi ut eas neget ad Abrahæ semen, cui gentes promissæ sunt, pertinere? Cum Abraham (sicut Apostolus dicit) pater sit omnium credentium.

(1) *S. Gregorius Magnus in Ezechiel, lib.* II, *homil.* 17. Et quia omnes electi sive qui in Judæa esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesia existunt, in mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt, qui præeunt et qui sequuntur, Hosanna clamant. Hosanna autem latina lingua, salva nos dicitur. Ab ipso enim salutem et priores quæsierunt, et præsentes quærunt : et benedictum qui venit in nomine Domini confitentur, quoniam una spes, una fides est præcedentium atque sequentium populorum. Nam sicut illi expectata passione ac resurrectione ejus sanati sunt, ita nos præterita passione illius, ac permanente in secula resurrectione salvamur. Quem enim priores nostri et judaico populo crediderunt atque amaverunt venturum, hunc nos et venisse credimus et amamus, ejusque desiderio accendimur, ut cum facie ad faciem contemplemur. Thalami ergo ejus hinc et inde sunt; quia corda amantium fidem quæ in illo est, et a priori parte sæculi, et ab ultima complectuntur. Sequitur : (*Et mensus est portam a tecto thalami usque ad tectum ejus, latitudinem viginti et quinque cubitorum*). Sæpe jam diximus, portam fidem et per eamdem fidem ipsum Dominum ac Redemptorem nostrum, Mediatorem Dei et hominum Jesum Christum posse signari : quia per fidem quæ in eo est, introitus ad vitam patet.

(1) *S Agobardus lib. adversus Fredegisum num.* 18. Ecce Apostolus docet gentes sine Christo fuisse illo tempore, quando promissionis spem habebat Israel. Et quid est dicere, *Eratis sine Christo, alienati a conversatione Israel* (Ephes., II), nisi oblique demonstrare, non fuisse sine Christo Israel tempore promissionis? etc.

(2) *Idem ibid., num.* 16. Deinde vero cum vestris syllogismis affirmare nitimini christianos non fuisse omnes sanctos patriarchas et prophetas, reges et sacerdotes, in Veteri Testamento, dicentes nobis : *Si eos christianos dicendo, eos esse affirmare vultis, multum est absurdum ut christiani essent, priusquam Christus.* Ecce quibus verbis negatis sanctos Veteris Testamenti christianos fuisse. Sed multo pejus negatis illo tempore non esse Christum. Credite, venerabilis magister, quia si dixissetis, *non dicebantur christiani,* parva forsitan esset blasphemia. Cum autem dicitis, *non erant christiani,* injuste tantam multitudinem sanctorum blasphematis. Simili etiam modo si de Domino Jesu Christo diceretis, *Nec dum ab omnibus fidelibus manifeste vocabatur Christus,* tolerabile esset. At cum dicitis, *non erat Christus,* tam grandis blasphemiæ est, ut non multum distet ab illa Pauli Samosateni prædicatione.

(3) *Idem ibid., num.* 20. Similiter in Veteri Testamento, non solum omnes sanctos patriarchas, sed et multos etiam in gentilitate positos credimus invisibili chrismate unctos; per quam unctionem membra Christi, et unum corpus cum omnibus ad æternam vitam prædestinatis fierent, etc.

(4) *Idem ibid., num.* 22. Ipse quippe (Christus) pretioso sanguine suo, et nos et illos partriarchas scilicet et prophetas, de maledicto legis redemit. Omnes enim ex fide Christi justificati sunt.

Augustin, de saint Léon et de saint Grégoire, que nous avons rapportés pour autoriser cette vérité. D'un autre côté, Prudence, et l'Eglise de Lyon, dont le sentiment a été approuvé par le concile de Valence de l'an 855, qui en a fait un canon, déclarent nettement comme un dogme de foi : *Que* (1), *de tous les hommes qui ont vécu depuis le commencement du monde jusqu'à la venue de Jésus-Christ, il n'a racheté, sauvé et délivré des enfers, que ceux-là seuls qui, lorsqu'ils étaient encore sur la terre, ont espéré fidèlement qu'il viendrait, et ont cru qu'ils recevraient de lui le salut, savoir, les patriarches, les prophètes et les autres justes* (2).

Paschase Ratbert, dans son Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu, dit en plusieurs endroits que c'est la foi seule en Jésus-Christ qui justifie (3) ; que ni la loi de la nature, ni la loi des Juifs, n'a pu justifier sans cette foi ; que tous les justes de l'Ancien Testament, depuis le commencement du monde, ont été justifiés par la foi en Jésus-Christ.

Saint Bernard, traitant exprès la question présente dans son Traité à Hugues de Saint-Victor, n'est pas, à la vérité, de l'avis d'un auteur qui avait avancé que tous les anciens justes qui ont vécu avant la venue de Jésus-Christ, ont eu une science des futurs mystères égale à celle qu'en ont eue ceux qui ont vécu depuis. *En sorte qu'aucun des simples justes n'ignorât aucune des choses que l'histoire évangélique expose* (1), *comme, par exemple, l'incarnation du Verbe, sa naissance d'une Vierge, sa doctrine, ses miracles, sa croix, sa mort, sa sépulture, sa descente aux enfers, sa résurrection, son ascension, et que tous les justes de tous les temps eussent une connaissance aussi distincte de toutes ces choses qu'on l'a eue depuis et que nous l'avons à présent. Enfin qu'il n'y a eu de justes et de sauvés que ceux à qui toutes ces choses ont été clairement révélées. Quoique saint Bernard,* dis-je, *n'approuve pas ce système, il convient premièrement qu'il y a eu des patriarches et des prophètes à qui ces mystères ont été révé–*

(1) *S. Remigius et Eccles. Lugd., lib. de trib. Epist., cap.* 18. Unum tamen est quod nos et fidelissime credimus et verissime novimus..... Quoniam solos illos ex his, qui ab exordio mundi usque ad passionem ejus extiterunt, eadem passione sua redemisse et salvasse, atque ab inferni claustris eduxisse credendus est, qui et fideliter eum speraverunt venturum, et fideliter per eum redemptionem et liberationem ad salutem se accepturos esse crediderunt, sanctos videlicet patriarchas et prophetas, et cæteros justos.

(2) *Concil. Valent. III, can.* 4. Item de redemtione sanguinis Christi, propter nimium errorem qui hac de causa exortus est; ita ut quidam, sicut eorum scripta indicant, etiam pro illis impiis qui a mundi exordio, usque ad passionem Domini, in sua impietate mortui, æterna damnatione puniti sunt, effusum eum definiant, contra illud propheticum : *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne :* illud nobis simpliciter et fideliter tenendum ac docendum placet juxta evangelicam et apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipso non pereat, sed habeat vitam æternam. Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam.*

(2) *Paschasius Ratbertus in Matth., lib.* v, *c.* 8. Nemo putet quod sine Christo ad Deum possit pervenire. *Et paulo post :* ad Christum autem non nisi fide venitur, quæ fides potest contingere ad salutem..... Quatuor virtutes scimus generales esse prudentiam, justitiam, fortitudinem et temperantiam, quibus subvecta anima defertur ante Salvatorem; ita tamen si ex fide manent. Quidquid ergo non ex fide, peccatum est.

(3) *Ibid., lib.* VII. Gentes per solam fidem venerunt ad Christum... Gentibus nulla ex lege salus, neque ex prophetis, sed per solam Dei gratiam.

(4) *Ibid., lib.* XX. Omnes sancti Veteris Testamenti, qui ab initio seculi fuerunt, ad has pertinent nuptias, quas per fidem, etsi a longe conspexerunt, quicumque Christum pro salute humani generis venturum, in carne crediderunt.

(5) *Ibid., lib.* XI. Habentibus Evangelii gratiam, etiam legis honor pro fide Christi et lucro Evangelii additur. Et non habenti fidem Christi quæ videbatur habere, auferuntur. Aufertur et littera quæ occidit, quam gloriabatur se habere : aufertur et honor legis, et omnis ejus observatio superstitiosa.

(1) *S. Bernardus, Tract. de Bapt., qui olim erat epist.* 77, *c.* 3. Asserit prætcrea, ut dicis, ille quem dicis omnes antiquos justos, quotquot videlicet Christi adventum præcesserunt, tantam omnino habuisse præscientiam futurorum, quantam nos, qui post sumus, præteritorum scientiam : ita ut nullus vel simplicium justorum aliquid prorsus ignoraret ex omnibus quæ modo nobis evangelica pandit historia. Verbi gratia, Verbum incarnatum, partum virginalem doctrinam Salvatoris miracula, crucem, mortem, sepulturam, descensum ad inferos, resurrectionem, et ad cœlos ascensionem; sic omnino omnibus illorum temporum justis, et aperte omnia et distincte singula fuisse præcognita, quemamodum suo sunt tempore post exhibita et modo cognita nobis, adeo ut nec justi fuerint, nec salvi sint, quibus ita clara omnia et perspicua non fuerunt. Et id quidem falsum... aut enim numerum electorum illius temporis sub paucitate redigit rarissimorum spiritualium, quos pro suæ sanctitatis speciali excellentia insignes illustresque illis temporibus extitisse, ac singulari munere spiritus singula, uti ventura erant, prævidere certissime potuisse Scriptura commemorat, et sic nimis abbreviat manum Dei, dum præter paucos illos perfectissimos neminem eo tempore putat potuisse salvari; aut certe si et illa tempora multitudinem salvandorum etiam præter istos habuisse non diffitetur; magnam, sed inauditam divini muneris largitatem veteri populo collatam asserit. *Et post alia.* Quod si prophetæ et qui illustriores videbantur in illo populo, non omnes omnia liquido æqualiter agnoscere valuerunt, sed alii plus, alii minus, prout eis spiritus dabat, dividens singulis prout volebat, idque absque præjudicio suæ sanctitatis atque perfectionis, quanto magis simpliciores quique justi sine detrimento salutis, salvationis tempus, modum et ordinem nescire potuerunt; quæ tamen certa spe et fide, uti promissa fuerant, certissime tenuerunt? Quanti hodieque profecto in populo christiano vitæ æternæ seculique futuri, quod indubitanter credunt, et sperant, et ardenter desiderant, formam tamen ac statum ne cogitare quidem vel tenuiter norunt? Ita ergo multi ante Salvatoris adventum, Deum omnipotentem tenentes et diligentes suæ salutis gratuitum promissorem, credentes in promissione fidelem, sperantes certissimum redemptorem, in hac fide et expectatione salvati sunt, licet quando et qualiter et quo ordine salus repromissa fieret, ignorent.

lés, quoique les uns aient eu plus de lumière et les autres moins. Et secondement, il tient qu'il a été nécessaire que tous les justes, même les plus simples, quoiqu'ils pussent ignorer sans courir risque de leur salut, le temps, la manière et l'ordre de leur rédemption, eussent néanmoins une foi et une espérance certaine de l'accomplissement de ces choses de la manière qu'elles avaient été promises : « Simpliciores quique justi sine detrimento salutis, salvationis tempus et ordinem nescire potuerunt, quæ tamen certa spe et fide uti promissa fuerunt, firmissime tenuerunt. » Paroles qui font voir clairement que saint Bernard ne réduit pas cette foi implicite en Jésus-Christ nécessaire au salut, à une simple connaissance naturelle de la providence de Dieu, mais qu'il demande une foi et une espérance en la chose promise. *Et comme plusieurs chrétiens*, ajoute-t-il, *croient et espèrent la vie éternelle, et la désirent avec ardeur sans en connaître la manière ni l'état*, de même (ce *sont encore ses paroles) plusieurs, avant la venue de Jésus-Christ, croyant Dieu tout-puissant, aimant celui qui leur avait promis leur salut, le croyant fidèle dans ses promesses, espérant qu'il serait leur Rédempteur, ont été sauvés dans cette foi et dans cette attente, quoiqu'ils n'aient pas su comment et de quelle manière le salut qui leur avait été promis leur arriverait.* Qu'on donne tel nom qu'on voudra à cette foi, c'est une vraie foi en Jésus-Christ, c'est une foi fondée sur la révélation de Dieu, c'est une foi par laquelle on espère en un Rédempteur. Tout cela est bien éloigné de la foi implicite des nouveaux auteurs.

Saint Bernard cite ici un passage de Bède qui autorise le même sentiment : *Les prophètes* (1), dit-il, *ont connu et prêché le trophée de la croix de Jésus-Christ avant les apôtres ; mais les prophètes l'ont fait quelquefois par des discours figurés qui voilaient le mystère, au lieu que les apôtres et leurs successeurs, après que la lumière de l'Evangile a été découverte, l'ont prêché toujours ouvertement ; de sorte que tout le peuple chrétien doit savoir et confesser la foi qu'en ce temps-là peu de personnes et seulement les plus parfaites connaissaient, quoique le peuple de Dieu portât dans ces cérémonies légales les mystères de la foi.*

C'est sur les autorités de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard, que le Maître des Sentences s'est appuyé pour établir comme une vérité certaine en théologie, que sans la foi au Médiateur aucun homme, ni avant ni après sa venue, n'a pu ni ne peut être sauvé : *Sine fide Mediatoris nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum, Sanctorum auctoritates contestantur* ; et après avoir rapporté des passages de saint Augustin et de saint Grégoire, il conclut : *His aliisque pluribus testimoniis perspicue docetur, nulli unquam salutem esse factam, nisi per fidem Mediatoris.* Entrant ensuite dans le détail des choses que devaient croire les simples et les personnes éclairées à qui le mystère de l'incarnation n'avait pas été révélé immédiatement, et qui ne le connaissaient que par la tradition, il dit (1) : *Qu'il n'y a eu aucune personne juste ni sauvée qui n'ait eu une révélation distincte ou voilée, c'est-à-dire ou claire ou en mystère : distincte, comme Abraham et Moïse, et autres personnes plus éclairées qui avaient une connaissance plus distincte des articles de foi ; voilée, aux simples à qui il avait été révélé qu'ils devaient croire ce que les principaux d'entre eux leur enseignaient, sans toutefois avoir une connaissance bien claire de ces choses. Comme dans l'Eglise quelques personnes qui sont peu éclairées, ne pouvant distinguer ni expliquer clairement les articles de foi, croient cependant tout ce qui est contenu dans le Symbole, ajoutant ainsi foi aux choses mêmes qu'ils ignorent, et ayant une foi voilée et obscure : de même, en ce temps-là, ceux qui étaient les moins éclairés adhéraient, par la révélation qui avait été faite aux principaux d'entre eux,* majoribus suis, *à qui ils s'en rapportaient pour leur croyance. Il demande ensuite s'ils devaient croire tout ce que nous croyons à présent du Médiateur. Il dit que quelques-uns estiment qu'il était nécessaire qu'ils crussent la naissance, la mort, la résurrection et l'avénement de Jésus-Christ au jour du jugement ; ce qu'il semble que l'on peut conclure des paroles de saint Augustin, qui met ces quatre choses ; mais que*

(1) *Idem ibid.* Denique Beda aperte docet, aperta omnia omnibus nequaquam fuisse quæ de Christo futura erant : unum, inquit, idemque dominicæ crucis trophæum prius prophetæ et Moyses, quam apostoli noverant et prædicabant ; sed prophetæ hoc aliquoties figuratis velatisque sermonibus, apostoli autem apostolorumque successores, patefacta luce Evangelii, semper aperte prædicabant : ita ut nunc omnis populus christianus scire et confiteri debeat, fidem quam eo tempore pauci admodum et perfectiores quique noverunt : quamvis omnis populus Dei etiam tunc ejusdem mysteria fidei, in legalibus cæremoniis typice portaret.

(1) *Magister sententiarum, lib* III, *distinct.* 25. Quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici potest nullum fuisse justum vel salvum, cui non esset facta revelatio, distincta vel velata, vel in aperto, vel in mysterio. Distincta ut Abrahæ et Moysi, aliisque majoribus qui distinctionem articulorum fidei habebant : velata ut simplicibus, quibus revelatum erat ea esse credenda, quæ credebant majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant : sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent : omnia tamen credunt quæ in symbolo continentur. Credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio : ita et tunc minus capaces ex revelatione sibi facta, majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant... Sed quæritur, cum sine fide Mediatoris, antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore quæ nunc credimus? Quibusdam videtur quod suffecerit illis quatuor tantum credere, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem, adventum ad judicium, quod ex præmissis verbis Augustini colligunt, ubi ista quatuor posuit. Aliis autem videtur habita fide trinitatis, id de mysterio incarnationis fidei sufficisse, ut Dei Filius crederetur nasciturus de homine et judicaturus.

les autres pensent qu'il suffisait qu'ils crussent que le Fils de Dieu devait naître homme, et qu'il devait être juge des hommes.

Ce sentiment du Maître des Sentences a été suivi, comme nous l'avons déjà prouvé, par saint Thomas et par tous les anciens théologiens. Ils sont tous convenus comme d'un principe indubitable que la foi en Jésus-Christ, fondée sur la révélation, a toujours été nécessaire pour le salut. S'ils ont eu quelque doute ou quelque différence de sentiment, ce n'est que sur l'étendue distincte et claire de cette connaissance : les uns prétendant qu'elle devait être expresse et distincte de tous les articles que nous croyons dans tous les justes; et les autres croyant qu'il suffisait qu'elle fût telle dans les chefs de la religion, et que les simples eussent en général la foi en un Médiateur et en un Rédempteur qui devait délivrer les hommes de la manière qu'il avait été déclaré aux personnes à qui Dieu avait révélé plus particulièrement ce mystère. Mais jamais aucun n'a réduit cette foi à une simple connaissance naturelle de la providence de Dieu, ni cru que les hommes pussent avec cette seule connaissance être justes et parvenir à la vie éternelle. Ce système n'a été inventé et soutenu que par des nouveaux théologiens peu versés dans la doctrine des pères, ou par des pyrrhoniens en matière de religion. Ce sont ces écrivains que l'auteur du Traité que nous donnons au public, attaque fortement, et dont il renverse l'erreur par des principes incontestables et par des raisonnements sans réplique. On n'a pas jugé nécessaire de mettre son nom; mais tous ceux qui liront cet ouvrage seront persuadés que celui qui l'a fait était un théologien fort éclairé, qui savait parfaitement le fond de sa religion, et qui avait un zèle ardent pour la défense de la vérité.

DE LA NÉCESSITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST POUR ÊTRE SAUVÉ.

Première partie,

CONTENANT LES PREUVES DE LA NÉCESSITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST POUR ÊTRE SAUVÉ.

CHAPITRE PREMIER.

Que les philosophes et les païens vertueux n'ont pu être sauvés par la seule connaissance de Dieu et de sa providence, sans la foi en Jésus-Christ, et de soutenir le contraire, c'est ruiner la nécessité de la foi en Jésus-Christ établie par les saintes Ecritures.

C'est un sentiment qui a été soutenu par quelques personnes en ce siècle, même par des auteurs qui font profession de la religion chrétienne et catholique, que ceux d'entre les païens qui ont vécu moralement bien et ceux qui ont détesté l'idolâtrie aussi bien que la multiplicité des dieux, sont parvenus au bonheur éternel.

Il ne semble pas nécessaire de marquer en particulier qui sont ceux qui ont enseigné cette doctrine fausse et erronée, qu'ils ont même tâché d'autoriser par le prétendu sentiment de beaucoup de pères, tant anciens que modernes; mais il est aisé de montrer que ce serait vouloir se jouer des plus claires et des plus évidentes paroles de l'Ecriture sainte, que de les employer pour soutenir un sentiment aussi faux et aussi dangereux que celui-là; et que si on le pouvait faire ainsi par des gloses qui en ruinent le texte, il n'y aurait plus rien d'assuré dans notre religion.

Et c'est, en effet, de cette sorte que les hérétiques en renversent toutes les plus saintes et les plus indubitables maximes. Car si l'on demande aux calvinistes, par exemple, si l'eucharistie n'est pas le corps du Fils de Dieu ; ils ne craindront pas d'avouer que Jésus-Christ l'a dit si clairement, que personne ne le peut nier; mais ils ne manqueront pas d'ajouter aussitôt une explication sacrilége, qui rendra vaine et imaginaire la confession qu'ils en auront faite. Et c'est ce que font ceux qui prétendent remplir le ciel des philosophes païens, en voulant honorer leur mémoire et les mettre au rang des pères spirituels. Car n'osant pas attaquer de front ce principe capital du christianisme que personne ne peut être sauvé que par la foi en Jésus-Christ, ils font semblant d'en demeu-

rer d'accord, mais c'est pour le renverser aussitôt d'autant plus dangereusement que c'est sous le voile de quelques expressions de l'école. Car ils diront que ces païens avaient une foi implicite en Jésus-Christ. Et quand on les oblige de s'expliquer, ils réduisent cette foi implicite non à une connaissance du Messie futur et du Médiateur telle que l'avaient les Juifs, mais à la seule connaissance d'un Dieu bon et miséricordieux : c'est donc ainsi que ces personnes retirent d'une main tout ce qu'elles semblent donner de l'autre, et qu'ayant pour ainsi dire rompu la porte qui fermait l'entrée du paradis à tous ces païens, elles se donnent la liberté de les y introduire en foule, comme je tâcherai de le faire voir dans la suite. Et il semble, en effet, qu'il ne tiendrait pas à elles que notre martyrologe ne fût augmenté de nouveaux martyrs entièrement inconnus à l'Eglise.

Mais il est aisé de faire voir clairement que cette exposition de la foi en Jésus-Christ ne ruine pas moins la nécessité de la foi en Jésus-Christ établie par les divines Ecritures, que celle que donnent les calvinistes aux paroles sacramentelles, ruinent la vérité de l'Eucharistie. Il suffit pour cela d'examiner de quelle manière l'Ecriture sainte distingue cette foi au Rédempteur nécessaire pour le salut d'avec la connaissance d'un seul Dieu, et on verra clairement qu'il ne suffit pas pour obtenir la vie éternelle, de croire en Dieu, et qu'il faut outre cela croire en un médiateur qui est Jésus-Christ, et, par conséquent, que l'on ne peut rien concevoir de plus contraire à la parole de Dieu que cette mauvaise glose, selon laquelle on prétend que les païens qui ont connu un Dieu doivent être estimés avoir eu autant de foi en Jésus-Christ qu'il était nécessaire pour le salut.

CHAPITRE II.

Premières preuves, tirées des paroles de Jésus-Christ, qui font voir la fausseté du sentiment de ceux qui soutiennent que les païens et les philosophes ont pu être sauvés par la connaissance de Dieu et de sa providence sans la foi en Jésus-Christ.

Jésus-Christ lui-même détruit formellement ce sentiment quand il dit à son Père (1): *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé.* Car il est certain que cette vie dont parle Jésus-Christ n'est autre chose que la vie de Dieu hors laquelle on ne peut être que dans la mort du péché ; ainsi elle ne comprend pas seulement la vie de gloire, mais aussi la vie de grâce, comme n'étant qu'une même vie, dont l'une est le commencement et l'autre la consommation ; et par conséquent, il est clair qu'il ne suffit pas, pour vivre de cette vie divine, de connaître un seul Dieu ; mais qu'il est nécessaire encore de connaître Jésus-Christ, que tous les philosophes ont ignoré. Car on ne peut pas dire qu'ils aient connu cet homme-Dieu qu'il a envoyé dans le monde pour racheter et pour sauver le monde.

C'est ce que le Sauveur a enseigné encore plus évidemment, par ce qu'il dit à Nicodème qui, étant pharisien et l'un des premiers docteurs d'entre les Juifs, savait assez, sans avoir besoin pour cela de recevoir une nouvelle instruction, que l'on ne pouvait être sauvé sans reconnaître l'unité de Dieu, et détester l'idolâtrie. (1) *Comme Moïse*, lui dit-il, *éleva en haut dans le désert le serpent d'airain, il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin qu'aucun de ceux qui croyent en lui ne se perde, mais qu'ils aient tous la vie éternelle.*

Voilà donc une condition nécessaire pour ne point périr et pour avoir la vie éternelle. C'est de ne croire pas seulement à un Dieu créateur du monde, mais à un Dieu crucifié pour la rédemption du monde ; et que, comme pour être guéri de la morsure des serpents, il ne suffisait pas de croire que Dieu avait une providence générale pour tous les Juifs, mais qu'il fallait croire qu'il en avait encore une particulière pour ceux qui avaient été mordus des serpents, et qu'il fallait porter les yeux du corps sur le serpent d'airain qu'il avait ordonné que l'on fît pour les guérir : ainsi il ne suffit pas pour être guéri de ses péchés de croire que Dieu a une providence générale pour le salut de tous les hommes ; mais il faut croire qu'il en a une particulière pour sauver les fidèles et porter la vue de l'âme par une foi particulière, sur le moyen unique de leur salut qui est Jésus-Christ crucifié. C'est aussi ce que le Fils de Dieu déclare ensuite à Nicodème par ces divines paroles (2) : *Car Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique ; afin que quiconque croit en lui ne périsse point ; mais qu'il ait la vie éternelle.* On peut juger de ces paroles si les païens peuvent être sauvés sans croire en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, et seulement par la seule connaissance que la lumière de la raison naturelle leur a pu donner d'un seul auteur de toutes choses : car si cela était, qu'était-il besoin, pour témoigner l'amour qu'il avait pour les hommes, de livrer à la mort ce Fils bien-aimé, afin que quiconque croit en lui ne périt point ; puisque sans cette foi l'on pourrait ne point périr et posséder la vie éternelle ?

Il s'ensuit de là que cette doctrine est fausse, et qu'elle ne peut porter qu'à faire croire que Jésus-Christ est mort en vain, comme dit saint Paul. Il paraît même que le Fils de Dieu, prévoyant ces illusions de l'esprit humain, les a absolument détruites en ajoutant ces paroles aux précédentes : (3

(1) Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum vivum et quem misisti Jesum Christum. *Joan.* XVII, 3.

(1) Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. *Joan.* III, 14.

(2) Sic Deus dilexit mundum ut unigenitum filium suum daret, ut quicumque credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. *Joann.* III, 16.

(3) Non enim misit Deus Filium suum in mundum

Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est pas condamné, mais celui qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il ne croit pas au nom du Fils unique de Dieu.

Il est évident que le Fils de Dieu ne pouvait employer des termes plus clairs et plus formels pour exprimer la nécessité absolue de le reconnaître et de croire en lui, afin de pouvoir être sauvé. Car il dit que celui qui n'y croit point ne mérite pas seulement que l'on examine sa cause, et que par cela même qu'il n'y croit point, il est déjà condamné. Et la raison en est, qu'encore qu'il puisse avoir des vertus morales, et reconnaître un seul Dieu; il suffit pour sa condamnation qu'il ne reconnaisse point son Fils unique, et qu'il ne mette point en lui toutes les espérances de son salut : le Fils de Dieu étant l'unique médiateur de Dieu et des hommes.

CHAPITRE III.

Autres preuves de cette vérité, tirées de la raison de l'incarnation du Fils de Dieu, et de ce qu'il est la voie, la vie et la porte de la bergerie.

Le Fils de Dieu marque encore fort clairement cette vérité, lorsque instruisant les apôtres de ses plus secrets mystères la veille de sa mort, il leur dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie; personne ne vient au Père que par moi* : car il marque par là évidemment que ce sont deux choses fort différentes, mais qui sont également nécessaires pour le salut, de connaître Dieu comme la béatitude et le souverain bien auquel nous devons tendre et aspirer, et de connaître Jésus-Christ qui est le chemin par lequel seul nous y pouvons arriver : c'est ce que saint Augustin exprime si souvent par les termes de *quo* et *qua*; c'est-à-dire le terme où l'on tend et la voie qui seule y peut conduire.

Et c'est aussi la seule raison que l'on peut rendre de l'incarnation du Verbe, qui est la vérité même : car notre âme, par la corruption de sa nature, est devenue incapable de se sauver elle-même, et notre esprit a été tellement rempli de ténèbres par l'obscurcissement de nos péchés, que non seulement nous ne pouvons plus jouir pleinement de la vérité; mais que nous n'en pouvons pas même par nos seules forces supporter la lumière. C'est pourquoi il a été nécessaire que Dieu se fît homme, afin que l'homme eût un Homme-Dieu qui le purifiât par la foi en son nom qui est son premier remède, l'infidélité étant la cause de son péché, et qu'ainsi il eût par ce Dieu-Homme une voie de retour vers Dieu : *Ut ad Deum iter non esset, nisi per Hominem Deum*

ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum : qui credit in eum non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. *Joan.*, XIII, 17 et 18.

C'est donc, dit saint Augustin, *le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme qui est ce chemin, et qui l'est en tant qu'homme, de même que c'est en tant qu'homme qu'il est médiateur. Que s'il y a un chemin entre celui qui tend vers quelque lieu, et le lieu vers lequel il tend, il y a aussi espérance d'y parvenir. Mais s'il n'y en a point, ou si l'on ignore par où l'on doit aller, que sert-il de connaître où il faut aller? Hic est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, per hoc enim mediator per quod est homo, per quod est via; quia si inter eum qui tendit, et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum?* Il s'ensuit de là que ce que l'on peut donner de plus avantageux aux philosophes païens, est d'avoir connu le lieu où il fallait aller, c'est-à-dire d'avoir reconnu que notre âme ne pouvait avoir aucun lieu de véritable repos qu'en Dieu seul, et dans la pleine jouissance de la vérité immuable : car il est certain que c'est là la plus haute et la plus divine spéculation où ces sages du monde soient parvenus; cependant on peut dire que même entre ces prétendus sages, il n'y a proprement que les platoniciens qui soient arrivés jusque-là. Et néanmoins, selon l'Ecriture sainte et les pères de l'Eglise, c'est ce qui n'était point capable de les conduire jusqu'à la possession de Dieu, puisqu'ils ignoraient Jésus-Christ qui est la voie par laquelle seule on y peut arriver, étant Dieu fait homme pour le salut des hommes; et par conséquent, il leur était inutile de savoir où il faut aller, puisqu'ils ignoraient par où il y faut aller.

C'est aussi ce que la providence éternelle de Dieu a voulu faire connaître en la personne même de saint Augustin : car il a appris par sa propre expérience ce qu'il a depuis enseigné aux autres avec plus d'assurance et d'autorité; et c'est ce qu'il fait dans le livre de ses Confessions (*Lib.* VII, *Conf.*, c. 9 *et sequent*). Il y admire les ordres secrets de la sagesse de Dieu, qui le fit tomber sur les livres des platoniciens avant sa conversion, pour lui apprendre que Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles, et pour lui faire connaître avec quel excès de miséricorde il a voulu montrer aux hommes le chemin de l'humilité, lorsqu'ils voient que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi les hommes. Ce saint avoue que les livres des platoniciens lui avaient enseigné, quoiqu'en d'autres termes : *qu'au commencement était le Verbe; que le Verbe était avec Dieu, et que le Verbe était Dieu; que toutes choses ont été faites par ce Verbe, et que toutes les âmes doivent recevoir de sa plénitude pour être bien heureuses, et qu'elles ne peuvent être sages que par la participation de sa sagesse immuable; que Dieu est infini sans être répandu dans des lieux, parce qu'il est toujours lui-même sans aucun changement de temps.*

Mais ce grand saint témoigne néanmoins que ces livres, n'ayant pas pu lui apprendre que le Verbe s'est fait chair, que le Fils égal au Père s'est rabaissé jusqu'à prendre la for-

me d'un esclave en se rendant obéissant jusqu'à la mort de la croix, la connaissance de toutes ces autres vérités n'avait servi qu'à le rendre plus orgueilleux et plus éloigné de pleurer ses crimes, sans y trouver aucun moyen d'éviter la perte de son âme qu'en cherchant la voie qui conduit à Dieu dans Jésus-Christ notre Sauveur : *Et nisi in Christo salvatore nostro viam tuam quærerem, non peritus, sed periturus essem.*

Car, ô mon Dieu, s'écrie ce grand docteur, *où était cette charité édifiante établie sur le fondement de l'humilité, qui est Jésus-Christ? Comment donc ces livres, sur lesquels je me persuade que vous m'avez voulu faire tomber avant que je lusse vos Ecritures saintes, me l'auraient-ils apprise? puisque vous n'avez permis que je fusse d'abord instruit par ces philosophes qu'afin que les dispositions et les sentiments qu'ils me donneraient demeurassent dans ma mémoire, et qu'ensuite vos paroles sacrées, m'ayant rendu plus doux et plus humble, alors vos mains touchant mes plaies pour les guérir, je pusse mieux comprendre la différence qu'il y a entre une vaine présomption et une humble confession; entre ceux qui voient où il faut aller sans voir par où il y faut aller, et le chemin qui nous mène à la patrie des bienheureux, non seulement pour la voir, mais aussi pour y demeurer* (*Idem lib.* VII, *cap.* 21). *Ut discernerem atque distinguerem quid interesset inter præsumptionem et confessionem; inter videntes quo eundum sit, nec videntes qua; et viam ducentem ad beatificam patriam non solum cernendam, sed inhabitandam.* Et il dit plus bas : *Aliud est de sylvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad illam non invenire; aliud tenere viam illuc ducentem cura cœlestis imperatoris munitam. Il y a bien de la différence entre voir la patrie de paix du haut d'une montagne sauvage et ne point trouver le chemin qui y conduit, et être dans ce chemin qui a été dressé par le soin du roi du ciel.*

Et par conséquent, il n'a de rien servi aux plus éclairés d'entre les philosophes d'avoir connu où il fallait aller, *quo eundum esset*, et de n'avoir pas connu par où il y fallait aller, *qua eundum esset;* d'avoir connu leur patrie et de n'avoir pas connu le chemin qui seul y pouvait mener; enfin d'avoir connu un Dieu éternel et immuable, et de n'avoir pas connu un Dieu humilié, abaissé, revêtu des infirmités et des misères de l'homme pour guérir l'orgueil de l'homme et lui apprendre l'humilité; et on voit par là que toutes les inventions de l'erreur, et toutes les gloses de l'esprit humain, ne sont pas capables d'obscurcir les paroles de Jésus-Christ, qui nous assurent qu'il est seul la voie, la vérité et la vie, et que personne ne peut aller au Père que par lui (*Jean*, XIV, 6) : *Nemo venit ad Patrem nisi per me.*

Mais c'est ce que le Fils de Dieu nous apprend encore en une autre manière, quand il dit qu'il est la porte par laquelle seule l'on entre dans la bergerie, pour être du nombre de ces bienheureuses brebis que le souverain Pasteur doit repaître éternellement d'une nourriture toute divine, c'est-à-dire de lui-même (*Jean*, X, 9) : *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.* Or, il est certain que les philosophes païens n'ont point connu cette porte qui est Jésus-Christ, et par conséquent ils ne sont point entrés dans la bergerie pour être de ses brebis, puisqu'on n'y peut entrer par ailleurs sans être voleur, comme nous l'assure Jésus-Christ lui-même (*Jean*, X, 1) : *Qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro.*

C'est aussi ce qui fait dire à saint Bernard (1), ou plutôt au bienheureux Elrède, abbé de Riéval, qu'il y a trois choses à considérer dans la Jérusalem céleste : les dehors ou les parvis, les portes et le temple : *Habet Jerusalem atrium, habet portas, habet templum.* Le parvis et les dehors sont quelquefois ouverts aux ennemis mêmes, les portes ne sont ouvertes qu'aux amis; mais l'entrée du temple n'est que pour les parfaits. Ainsi, celui qui peut contempler les choses éternelles dans les temporelles, les célestes dans les terrestres, les divines dans les humaines, le Créateur dans les créatures, se peut réjouir d'être entré dans le parvis de la céleste Jérusalem : or, il est constant que jamais les philosophes païens n'ont été plus loin, et qu'ils ne sont arrivés que jusque-là, dit cet auteur, parce que, ayant connu le Dieu invisible par les choses visibles, ils ne l'ont point adoré comme Dieu, selon saint Paul. Et ainsi ils sont demeurés au nombre de ses ennemis : *Huc usque philosophi quasi inimici;* de sorte que de les vouloir faire passer plus outre pour les introduire, non seulement dans les portes, mais dans le temple même, c'est vouloir démentir Jésus-Christ, c'est lui vouloir donner pour héritiers ses ennemis mêmes, comme cet abbé les nomme, nonobstant toutes leurs connaissances de Dieu. Ce serait vouloir les faire entrer dans la ville sainte par ailleurs que par celui qui a déclaré si hautement qu'il en était l'unique porte.

C'est encore ce que l'Eglise nous fait remarquer dans son office de l'un des plus grands de nos mystères, qui est celui de la Pentecôte, en nous y proposant ces mêmes paroles de l'Evangile pour l'instruction de tous ses enfants; et, ce qui est admirable, c'est qu'elle nous y propose en même temps la condamnation de tous les païens par l'oracle d'un des plus excellents docteurs comme une conséquence nécessaire de cette doctrine céleste : car, comme a fort bien remarqué saint Augustin dans l'homélie sur ce Evangile (2) : *Les païens ont beau dire qu'il*

(1) Sermone infra Octav. Epiphan, *seu* Tractatu de puero Jesu, num. 29.

(2) *Tractatu* 45, *in Joan. num.* 2. Dicant ergo pagani : Bene vivimus... Quid eis prodest unde gloriantur? Adhoc enim debet unicuique prodesse bene vivere, ut detur illi semper vivere. Nam cui non datur semper vivere, quid prodest benevivere? quia nec bene vivere dicendi sunt qui finem bene vivendi, vel per cæcitatem, nesciunt, vel per inflatione contemnunt non est autem cuiquam spes vera et certa sem-

vivent bien, de quoi leur servent toutes leurs bonnes actions dont ils se glorifient? La bonne vie ne doit servir que pour faire vivre éternellement; et c'est en vain que ceux qui ne parviennent point à cette vie éternelle se flattent de leur bonne vie, puisque même on ne peut pas dire qu'ils vivent bien lorsqu'ils ignorent par aveuglement ou méprisent par orgueil la véritable fin de la bonne vie. Or, personne n'a cette fin, qui est l'espérance certaine et assurée de vivre éternellement, s'il ne connaît la vie, qui est Jésus-Christ, et s'il n'entre par la porte dans la bergerie.

Mais, pour ne laisser aucun doute que les philosophes anciens ne soient enfermés dans cette condamnation, saint Augustin ajoute (1): *Il y a eu autrefois des philosophes qui ont traité avec beaucoup de soin des vices et des vertus, qui ont su l'art de diviser, de définir et de raisonner, qui ont fait des arguments très-subtils, qui ont composé beaucoup de livres, qui ont fait montre de leur vaine sagesse avec un orgueil et une insolence extraordinaire, et qui même ont osé dire aux hommes qu'ils les suivissent, et qu'ils se rendissent leurs disciples s'ils voulaient bien vivre; mais ils n'entraient point par la porte, qui est Jésus-Christ. Ainsi ils venaient pour perdre, pour étouffer et pour tuer les âmes.*

CHAPITRE IV.

Autres preuves tirées des témoignages de saint Pierre et saint Paul, qui font voir la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé.

On pourrait s'étendre jusqu'à l'infini si on voulait peser de la même manière tous les endroits de l'Ecriture sainte, qui comprennent cette vérité capitale du christianisme; mais il ne faut pas au moins omettre un célèbre passage de l'apôtre saint Pierre, dont il semble que l'on pourrait corrompre le sens par une mauvaise glose; ce fut lorsque ce prince des apôtres, ayant reçu une nouvelle plénitude du Saint-Esprit, prononça cet oracle dans l'assemblée des pontifes de la loi, des sénateurs et de tout le peuple.

Puisqu'aujourd'hui, dit-il (2), *l'on nous demande raison du bien que nous avons fait à un homme perclus de l'usage de ses membres, et qu'on veut s'informer de quelle manière il a été guéri, nous vous déclarons à vous tous et à tout le peuple d'Israël que ç'a été par le nom de Jésus-Christ de Nazareth, lequel vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité d'entre les morts, que cet homme est maintenant guéri, comme vous le voyez devant vous. C'est cette pierre que vous, architectes, avez rejetée, qui a été faite la principale pierre de l'angle; et il n'y a point de salut par aucun autre, car nul autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés. Et non est in alio aliquo salus nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo nos oporteat salvos fieri.* Et le même apôtre nous déclare de quelle sorte le salut se doit obtenir par ce nom de Jésus-Christ, lorsque, parlant au peuple du même miracle, il dit qu'il *s'est fait par la foi du nom de Jésus, par la foi que l'on a en lui et par lui* (*Act.*, III, 26): *In fide nominis ejus, hunc confirmavit nomen ejus, et fides quæ per eum est, dedit integram sanitatem istam.* Et c'est ce qui fait voir que le nom de Jésus-Christ et la foi en Jésus-Christ ne veulent dire que la même chose dans l'Ecriture sainte, parce que ce nom ne donne le salut qu'à ceux qui l'invoquent, comme le dit saint Paul : *Quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit*, et que personne ne le peut invoquer que par la foi, suivant ce qu'ajoute saint Paul : *Sed quomodo invocabunt in quem non crediderunt;* et par conséquent, on ne peut pas soutenir que l'on puisse être sauvé par la connaissance d'un Dieu dont la providence veille sur les affaires humaines, telle que l'ont pu avoir les philosophes païens, sans renverser entièrement l'Ecriture sainte, puisque saint Pierre et saint Paul nous déclarent expressément qu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ, c'est-à-dire que par la foi et l'invocation de son nom divin.

En effet, il est évident que tout le discours de S. Pierre ne se rapporte qu'à ce point, que l'on ne peut être sauvé que par la foi en notre unique libérateur. C'est à quoi aboutit toute cette instruction qu'il donne à ces pontifes et au peuple pour leur apprendre qu'il est l'unique moyen de salut. C'est pour ce sujet qu'il avait reçu une nouvelle plénitude du Saint-Esprit; c'est pourquoi il faut reconnaître que ces paroles de S. Pierre contiennent un grand mystère, puisqu'elles nous enseignent clairement que tous les justes, c'est-à-dire tous les véritables adorateurs de Dieu, soit avant l'incarnation du Verbe, soit depuis, n'ont vécu et ne vivent que par la foi de l'incarnation de Jésus-Christ, dans laquelle est renfermée toute la plénitude de sa grâce; et, par conséquent, cette sentence qui nous prescrit l'unique moyen du salut de tout le monde, n'a pas seulement sa force depuis quelque temps, comme le dit un père de l'Eglise, mais depuis le jour malheureux où toute la nature humaine s'est perdue dans Adam (1),

per vivendi nisi agnoscat vitam quæ est Christus, et per januam intret in ovile.

(1) *Ibid. num.* 3. Fuerunt quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes etiam dicere auderent hominibus. Nos sequimini, sectam nostram tenete si vultis beate vivere : sed non intrant per ostium. Perdere volebant, mactare et occidere.

(2) Act. 4. 12. Si nos hodie dijudicamur in benefacto hominis infirmi, in quo iste salvus factus est, notum sit omnibus vobis et omni plebi Israel; quia in nomine Domini nostri Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in hoc iste astat coram vobis sanus. Hic est lapis, qui reprobatus est a vobis ædificantibus, qui factus est in caput anguli : et non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.

(1) S. Aug. Ep. ad Optatum, olim 157, nunc 190, c. 2. § 8.

Cum omnes justi, hoc est, veraces Dei cultores, sive ante incarnationem, sive post incarnationem Christi nec vixerint, nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi, profecto quod scriptum est, non est aliud nomen sub cœlo in quo oporteat salvos fieri nos : ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est genus humanum.

C'est ce que Jésus-Christ marque encore dans l'Evangile, quand il dit qu'étant la lumière il est venu dans le monde afin que quiconque croit en lui ne demeure point dans les ténèbres. C'est aussi ce que veut dire S. Pierre (1), lorsqu'il annonce aux Gentils que *Jésus-Christ a été établi de Dieu le juge des vivants et des morts, et que tous les prophètes lui rendent témoignage, que quiconque croira en lui aura la rémission de ses péchés.*

Enfin, c'est ce que S. Paul enseigne aux Romains (2), lorsqu'il leur dit que *la justice que Dieu donne par la foi en Jésus-Christ est répandue en tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui;* et, pour montrer que cette manière de sauver les hommes par la foi en Jésus-Christ ne reçoit aucune exception, il ajoute qu'en cela (3) *il n'y a nulle différence (entre les Juifs et les Gentils), parce que tous ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement par la grâce, par la rédemption qui leur a été acquise par Jésus-Christ, que Dieu a proposé pour être le réconciliateur des hommes, par la foi qu'ils auraient en son sang.* C'est ce qu'il confirme quand il ajoute (4) : *Nous devons reconnaître que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi, car il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie par la foi les circoncis, et qui par la même foi justifie les incirconcis.* C'est ce que le même apôtre prouve ensuite en proposant pour modèle de cette foi justifiante, la foi d'Abraham, que l'on ne peut douter avoir eu pour objet l'incarnation du Fils de Dieu, qui lui avait été si solennellement promise par ces paroles (5) : *Que toutes les nations seraient bénies* en Jésus-Christ. Et c'est ce que le même apôtre déclare aux Galates comme une vérité capitale de notre religion, lorsqu'il leur dit aussi (6) : *Que l'on n'est point justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ.*

Il s'ensuit donc de là que l'on ne peut pas détourner des passages si clairs et si formels en des sens éloignés de l'intention du Saint-Esprit qui les a dictés, et que de même que nous avons avec raison horreur de la glose impie des hérétiques sur les paroles de la consécration, lorsqu'ils disent que ces paroles de Jésus-Christ, *ceci est mon corps*, veulent dire, *ceci est la figure de mon corps ;* car c'est ainsi qu'ils corrompent l'Ecriture sainte, en niant la présence réelle dans l'eucharistie : de même nous ne devons pas souffrir ce méchant commentaire de ceux qui expliquent les passages formels que nous venons de rapporter, en disant que cela veut dire que l'on ne peut être sauvé sans reconnaître un Dieu et sa providence, comme ont fait les philosophes.

En effet, la connaissance de Dieu et de sa providence, et la foi en Jésus-Christ sont deux choses si différentes, que non seulement l'on peut croire l'une sans croire l'autre, mais même en niant et combattant l'autre formellement, comme ont fait tous les philosophes païens, et comme font encore les mahométans et les déistes, qui ne veulent point de Jésus-Christ, quoiqu'ils croient l'existence d'un Dieu et qu'ils ne nient pas sa providence. Ainsi il est impossible que la foi en Jésus-Christ soit contenue et enveloppée dans la seule créance de l'unité d'un Dieu, puisque l'on peut croire l'un en ne croyant pas l'autre, et même en s'y opposant de toutes ses forces.

CHAPITRE V.

Où l'on fait voir que ce que dit S. Paul des œuvres de la loi et des bonnes actions des Juifs, prouve l'impossibilité du salut des païens par la seule connaissance de Dieu, sans la foi en Jésus-Christ.

Il est constant que les bonnes actions des Juifs et les œuvres de la loi dont nous avons vu que S. Paul parle lorsqu'il dit que *l'on n'est point justifié par les œuvres de la loi* (*Galat.*, II, 16. *Non justificatur homo ex operibus legis*), renfermaient la connaissance de Dieu et de sa providence plus évidemment et plus distinctement qu'aucunes actions des philosophes païens; cependant on voit que S. Paul déclare formellement que personne ne peut être justifié par les œuvres de la loi (*Nisi per fidem Jesu Christi*, *ibid.*), mais seulement par la foi en Jésus-Christ. C'est donc une erreur contraire à cette décision de l'Apôtre, de dire que ces philosophes aient pu être sauvés et justifiés par leurs prétendues bonnes œuvres, quelque connaissance qu'ils aient eue de Dieu et de sa providence. C'est aussi ce que l'Ecriture sainte nous enseigne très-clairement, quand elle dit que la foi en Jésus Christ n'était point parmi les païens avant sa naissance, puisque Jésus-Christ même dit qu'il a choisi S. Paul pour l'y porter, *Vas electionis mihi est iste, ut portet nomen meum coram Gentibus* (I *Thess.*, II). Ce qui eût été inutile si le nom de Jésus-Christ et la foi en Jésus-Christ nécessaire à salut,

(1) Actor. 10. Constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum, huic omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum.

(2) Romanor. 3. Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes qui credunt in eum.

(3) *Ibid.* Non enim est distinctio. Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius.

(4) *Ibid.* Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis... quoniam unus est Deus qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.

(5) *Gen.* XII. Benedicentur in te universæ cognationes terræ.

(6) *Galat.* II. v. 16. Non justificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Jesu Christi.

eût été déjà parmi les païens, dont les principaux ont reconnu l'unité de Dieu et sa providence. Il semble aussi que S. Paul se vanterait faussement de leur avoir été envoyé pour leur annoncer la foi nécessaire à salut, s'il était vrai qu'ils l'eussent déjà ; et que par la même raison cet apôtre aurait eu tort de se plaindre que les Juifs le voulaient empêcher d'instruire les païens pour les sauver : *Prohibentes nos Gentibus loqui ut salvæ fiant* (*Actor.*, IX, 15).

Comme Jésus-Christ et les apôtres nous enseignent si clairement cette doctrine fondamentale du christianisme, que personne n'a jamais pu se racheter du péché que par une foi au Rédempteur entièrement distinguée de la simple connaissance de Dieu, on voit aussi que les disciples des apôtres n'ont pas manqué de répandre dans le monde cette doctrine et cette semence divine. C'est ce que l'on peut voir par l'exemple de S. Ignace dans sa lettre aux Magnésiens : (1) car il leur déclare que tous les justes qui ont été sauvés avant la venue de Jésus-Christ, ne l'ont été que par la foi et l'espérance en sa venue. Et il attribue même les persécutions qu'ils ont souffertes à cette foi en Jésus-Christ, selon laquelle ils vivaient. Ainsi ils vivaient dans cette foi, et ils vérifiaient déjà ce que dit S. Paul (2), que tous ceux qui veulent vivre en la crainte de Jésus-Christ souffriront persécution ; et après avoir rapporté l'exemple des prophètes et des patriarches, il dit que ceux qui sont morts avant que le Sauveur se fût fait homme, sont néanmoins entrés avec nous dans la société d'une espérance commune, parce qu'ils attendaient le même Christ comme le rédempteur que Dieu leur devait envoyer, que nous adorons aujourd'hui l'ayant reçu du ciel ; et qu'ainsi ils n'ont obtenu la vie éternelle qu'en lui et par lui : nous sommes certainement obligés de nous attacher encore plus fortement à ce Sauveur, maintenant qu'il s'est découvert à nous sans voile et sans figure. Car comment pourrons-nous vivre sans celui dont les prophètes ont été les serviteurs, qu'ils ont prévu en esprit et qu'ils ont attendu comme leur précepteur, leur maître et leur sauveur, en disant : *Ipse veniet et salvabit nos* (*Isai.*, XXXV, 4. *Ubi jam legitur : salvabit vos*) : il viendra et il nous sauvera ?

Or il est certain qu'il n'y a pas un seul de ces philosophes profanes qu'il semble que l'on voudrait placer dans le ciel, malgré tant d'oracles de l'Ecriture sainte, qui ait eu la moindre de ces pensées, qui soit jamais entré dans le moindre doute que les hommes eussent besoin d'un libérateur, sans le secours duquel ils ne pouvaient éviter une éternelle damnation ; qui ait ensuite eu le moindre dessein de remettre toutes les espérances de son salut entre les mains de ce rédempteur à venir. Comment même l'auraient-ils fait, puisqu'ils n'ont connu ni le mal, ni le médecin, ni le remède ? le mal qui est la chute de la nature humaine, le médecin qui est Jésus-Christ, et le remède qui est la foi en son nom. Comme donc ils n'ont pas connu le mal, ils n'ont pas seulement pensé à s'adresser au médecin pour en être guéris, et ils n'ont cru avoir besoin que d'eux-mêmes. Ainsi tant s'en faut qu'ils aient enfermé implicitement la foi de Jésus-Christ, Médiateur et Sauveur des hommes dans la connaissance qu'ils ont eue de la providence de Dieu, ils l'ont formellement exclue et rejetée ; et par conséquent il est impossible de prétendre les sauver sans renverser entièrement ce que les prophètes, les patriarches et les apôtres ont cru, et ce que saint Ignace, disciple des apôtres, avait appris de ses divins maîtres.

CHAPITRE VI.

Que la condamnation des pélagiens est une preuve sensible de la fausseté de ce sentiment, que les païens et les philosophes aient pu être sauvés par la connaissance de Dieu sans la foi en J.-C.

Dieu ne souffre les hérésies que pour faire mieux connaître quels sont les véritables sentiments de son Eglise, qui ne sont jamais mieux éclaircis que quand on les combat, ainsi que le dit saint Augustin (*Lib.* VIII, *Confession.*, *cap.* 19) : *Improbatio quippe hæreticorum facit eminere quid Ecclesia sentiat, et quid habeat sana doctrina.* Il a permis que les hérétiques pélagiens aient répandu le venin de leur hérésie sur cette doctrine divine, afin que le fondement de notre religion reçût une nouvelle lumière et une nouvelle confirmation par le soin que les saints docteurs auraient de ruiner cette hérésie. Nous apprenons donc par les écrits des pères, qu'entre les autres erreurs des pélagiens, ces impies se sont efforcés d'anéantir le scandale de la croix de Jésus-Christ, en soutenant qu'avant l'incarnation on pouvait être sauvé sans la foi en Jésus-Christ, Sauveur et Médiateur des hommes ; car c'est le point de la dispute entre l'Eglise et les pélagiens, qui n'ont jamais nié que ceux qui étaient sous la loi ne crussent la providence de Dieu, et n'ont jamais mis en question si cette foi en la Providence était nécessaire pour le salut ; mais seulement si pour être sauvé il était nécessaire de croire ce qu'aucun païen n'a cru, que tous les hommes étaient perdus par le péché, et que Jésus-Christ était le seul qui les en pouvait délivrer.

(1) S. Ignat. Epist. ad Magnesianos, ex edit. Vossii. Sancti prophetæ secundum Jesum Christum vixerunt, ideoque et persecutionem passi sunt, inspirati a gratia. Si ergo qui in antiquis scripturis conversati sunt, in novitatem spei venerunt expectantes Christum... Quomodo nos poterimus vivere sine ipso, cui et Prophetæ servi fuerunt spiritu providentes eum, et tanquam Magistrum expectabant et sperabant ut Dominum et salvatorem, dicentes : Ipse veniet et salvabit nos ? C'est ainsi qu'on lit dans l'Epître aux Magnésiens, telle qu'elle se trouve parmi les interpolées. Mais on voit le même sens dans la même Epître, telle qu'elle se trouve dans la collection la plus simple et la plus sincère.

(2) II *Timoth.* III. v. 12. Qui volunt pie vivere in Christo persecutionem patientur.

C'est ce que nous voyons particulièrement dans l'Ouvrage imparfait de saint Augustin contre Julien : car cet hérétique ayant proposé sur ce point la doctrine de Pélage, son maître, ce saint docteur lui répond (1) : *Nous reconnaissons votre hérésie, sachant que Pélage a enseigné que les anciens justes n'avaient point vécu dans la foi de l'incarnation, parce qu'il ne s'était point encore incarné : Agnoscimus hæresim vestram, definivit enim Pelagius quod non ex fide incarnationis Christi antiqui vixerunt justi, quia videlicet nondum in carne venerat Christus.*

Comment donc se pourrait-il faire que Pélage eût été condamné d'hérésie sur ce point, si avant la venue de Jésus-Christ, il n'était nécessaire que d'avoir une foi implicite de son incarnation en la manière qu'on le prétend, c'est-à-dire, la connaissance d'un Dieu et d'une providence générale sur les hommes, qui enferme tous les moyens pour les conduire à la félicité éternelle? En effet, il n'y a point d'apparence que Pélage, dont saint Augustin admire l'esprit, fût tombé dans une extravagance si horrible, que d'enseigner que les anciens justes avaient été sauvés, quoiqu'ils n'eussent point connu de Providence divine qui veillât sur le salut des hommes. Mais si cela paraît ridicule, qui ne voit que l'hérésie que saint Augustin reproche à ces ennemis de la grâce ne peut point être différente du sentiment de ceux qui prétendent la même chose que cet hérésiarque, qu'en ce seul point que Pélage disait nettement ce qu'il pensait, qu'avant la venue de Jésus-Christ, les hommes pouvaient se sauver avec la seule connaissance de Dieu et la bonne vie, sans avoir reçu aucune instruction particulière du rédempteur à venir ; au lieu que ceux-ci disent la même chose, mais avec ce voile de foi implicite mal entendue qui peut les rendre plus coupables devant Dieu, puisque si c'est un mal que de proposer des erreurs, c'est un bien plus grand mal de les proposer avec des déguisements trompeurs qui en couvrent le venin, pour en pouvoir empoisonner plus facilement les âmes simples.

Cependant, on peut dire que cette mauvaise doctrine ne pourra tromper que ceux qui voudront se tromper eux-mêmes, car les moins intelligents peuvent déjà comprendre facilement par ce qui a été dit jusqu'ici, que la foi en Jésus-Christ, sauveur et rédempteur des hommes, n'avait garde d'être renfermée dans la connaissance que les païens avaient de la Providence divine, puisqu'ils n'ont pas seulement pensé que l'homme eût besoin d'un réparateur pour obtenir la béatitude, parce qu'ils n'ont pas cru que l'homme fût tombé à cause du péché dans l'extrémité de la misère où il est, et dans la captivité du diable. Pélage a donc suivi en cela leur sentiment, niant avec eux le péché originel. Et c'est aussi ce qui a fait que sa doctrine a été comparée à celle des païens et condamnée comme telle par les pères et par les conciles ; et comme c'est particulièrement des pères qui ont réfuté les hérétiques, que nous devons reconnaître le vrai sens de la doctrine catholique opposée à leurs hérésies, il n'y a qu'à consulter saint Augustin, pour apprendre de lui quels sont sur ce sujet les véritables sentiments de l'Eglise, dont il a défendu la cause contre ces hérétiques. On peut dire même que ce que les uns et les autres ont de parfaitement semblable, est qu'ils prétendent faire passer leurs dogmes pour des questions problématiques, et qui se peuvent soutenir de part et d'autre sans préjudicier à la foi.

Saint Augustin donc leur répond (1) : *Qu'il est vrai que l'on peut ignorer beaucoup de choses sans préjudicier à la foi catholique ; que l'on peut même errer en quelques points, sans néanmoins tomber dans le crime de l'hérésie : mais que pour ce qui concerne le péché originel et l'incarnation du Fils de Dieu, et les deux hommes par l'un desquels nous sommes devenus captifs sous le péché, et par l'autre nous sommes rachetés de nos péchés ; c'est en cela proprement que consistent la foi et la religion chrétienne. Car, comme dit ce saint docteur* après S. Paul (2) : *Il n'y a qu'un Dieu et un médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme* (3), *et il n'y a point sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés.* Ainsi (4) c'est en lui que Dieu a déterminé la foi que doivent avoir tous les hommes en le ressuscitant des morts ; et par conséquent (5) c'est une vérité capitale dont notre religion ne nous permet pas de douter, que les anciens justes sans cette foi en l'unique médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, n'ont point été justifiés et n'ont point obtenu la rémission de leurs péchés.

C'est ce que S. Augustin fait voir amplement dans le même livre où il ajoute *ces paroles* (6) : *Puisque la vérité nous apprend*

(1) *August.* Operis imperfecti, contra Julian. Libro II, num. 188.

(1) *Lib. de peccato origin. cap.* 23. quis non sentiat... et multa ignorari salva christiana fide et alicubi errari sine aliquo hæretici dogmatis crimine? *Ibid. cap.* 24. sed in causa duorum hominum quorum per unum venum dati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis... proprie fides christiana consistit.

(2) 1. *Timoth.* 2. Unus est enim Deus et unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.

(3) *Actor.* 4. Non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.

(4) *Actor.* 17. In illo definivit Deus fidem omnibus suscitans illum a mortuis.

(5) *Augustinus libro de peccato orig. cap.* 24. Itaque sine ista fide, hoc est sine fide unius Mediatoris Dei et hominum, hominis Christi Jesu... nec antiquos ut justi essent a peccatis potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas christiana non dubitat.

(6) *Lib. de peccato orig. cap.* 26. Si autem quem ad modum per apostolos suos veritas loquitur, sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur, quia per illum hominem mors et per istum hominem resurrectio mortuorum, quis audeat dubitare Christianus etiam illos justos qui recentioribus (forte remotioribus) generis humani temporibus Deo placuerunt, ideo in resurrectionem vitæ æternæ non mortis æternæ esse venturos, quia in Chri-

par la bouche de l'Apôtre, que comme tous meurent en Adam, tous aussi seront vivifiés en Jésus-Christ ; parce que de même que la mort est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir aussi par un homme ; on ne peut douter, dit ce saint docteur, *que ces justes qui ont été agréables à Dieu avant l'incarnation ne doivent ressusciter pour la vie éternelle, et non pas pour la mort éternelle, que parce qu'ils revivront en Jésus-Christ, et parce qu'ils appartiennent au corps de Jésus-Christ : or, ils n'appartiennent au corps de Jésus-Christ, que parce que Jésus-Christ est leur chef ; et Jésus-Christ n'est leur chef que parce qu'il n'y a qu'un médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme ; mais c'est ce qu'il n'aurait pas été à leur égard s'ils n'avaient cru en lui, et n'eussent vécu par cette foi dans la piété et dans l'innocence.* Ainsi il est certain (1) que ces ancien sjustes n'ont pas été sauvés par la foi, et par la révélation seule de la divinité de Jésus-Christ, qui a toujours été, mais aussi par celle de son humanité qui n'était pas encore.

C'est ce que S. Augustin confirme par l'exemple d'Abraham : car il montre que ce patriarche n'a pas seulement recherché et connu le Fils de Dieu comme Dieu, ainsi que quelques philosophes, qui n'ont rien su de son incarnation, et qui l'ont rejetée (2) : *Sicut cum nonnulli philosophi quæsiverunt, qui nihil de ejus incarnatione didicerunt.* Et c'est ce qui fait voir que la raison pour laquelle il est absolument nécessaire pour être sauvé, de connaître l'humanité de Jésus-Christ outre sa divinité (3) ; c'est que Jésus-Christ ne peut être le Sauveur que de ceux qui trouvant la mort dans Adam, connaissent que Jésus-Christ est leur médiateur pour leur donner la vie.

En effet, on ne peut pas dire que Jésus-Christ soit médiateur en tant qu'il est égal au Père, puisque en cette qualité il est aussi éloigné de nous que le Père : c'est pourquoi S. Paul ne dit pas seulement que Jésus-Christ est médiateur de Dieu et des hommes ; mais il ajoute que c'est en tant qu'homme qu'il est médiateur, ce qu'il exprime par ces paroles qu'il y ajoute : *Homo Christus Jesus.* C'est donc en tant qu'homme que Jésus-Christ est médiateur, étant inférieur à son Père ; et c'est ce qui l'approche de nous : et il est en même temps Dieu élevé au-dessus de nous, ce qui nous approche de son Père. Ainsi Jésus-Christ est au-dessus de son Père, parce qu'il est revêtu de la forme d'un esclave : et il est au-dessus de nous, parce qu'il est Dieu, pur et exempt de toute tache de péché.

Il faut donc conclure de ces paroles de S. Augustin, que l'Eglise, dont ce grand docteur a été l'oracle, la voix et l'organe, lorsqu'elle a réfuté les pélagiens, a condamné ces hérétiques pour avoir enseigné que l'on avait pu être sauvé avant l'incarnation de Jésus-Christ, et que l'on avait pu acquérir la justice et ensuite la béatitude par la seule connaissance de Dieu sans connaître le mystère de l'incarnation du Verbe, c'est-à-dire sans connaître la chute et la captivité de l'homme et le rédempteur que Dieu avait ordonné pour le délivrer.

Il est vrai que cette connaissance de la providence de Dieu eût pu suffire à Adam dans l'intégrité de l'innocence de sa nature ; mais elle ne peut suffire maintenant que cette nature est tombée dans le péché et dans la servitude du diable, d'où elle ne peut sortir qu'en reconnaissant sa misère, et en s'adressant ensuite au Rédempteur et au Sauveur qui est Jésus-Christ seul. C'est pourquoi ceux qui s'imaginent qu'il suffit de connaître la providence de Dieu comme les païens et les pélagiens l'ont connue, ruinent par conséquent le péché originel et la rédemption de Jésus-Christ, et tiennent que la nature humaine est demeurée dans son intégrité et dans son innocence, sans avoir besoin d'un médecin et d'un Sauveur.

Il reste donc à conclure de tous ces principes, que c'est une vérité de foi établie par l'Ecriture sainte, autorisée par la tradition, et confirmée par l'opposition des hérétiques, et par le triomphe que l'Eglise a remporté sur les erreurs contraires à cette doctrine, que la seule reconnaissance de l'unité de Dieu et d'une providence qui ait soin des hommes, ne suffit pas pour le salut et pour délivrer les hommes de la captivité du diable, quelque nom de foi implicite qu'on lui veuille donner ; mais qu'il est absolument nécessaire de connaître Jésus-Christ, de croire en lui et de mettre en lui toute sa confiance et toutes les espérances de son salut, comme étant l'unique médiateur, par lequel nous puissions avoir (*Rom.*, V) accès auprès de Dieu.

Car c'est lui seul qui est l'unique libérateur par l'assistance duquel nous puissions être délivrés de la servitude du péché, l'unique maître dont nous puissions apprendre la voie de salut (*Jean*, XIV), l'unique rédempteur par la foi duquel nous puissions obtenir

sto vivificabuntur, ideo autem vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi : et ideo pertinere ad corpus Christi, quia et ipsis caput est Christus. Ideo et ipsis caput esse Christum, quia unus Mediator est Dei et hominum homo Christus Jesus : quod eis non fuisset nisi in ejus resurrectionem per ejus gratiam credidissent, et hoc quomodo fieret si eum in carne venturum esse nescissent, neque ex hac fide juste pieque vixissent.

(1) *Augustinus* l. *de peccato orig.* cap. 27. Neque enim putandum est quod antiquis justis sola quæ semper erat divinitas Christi, non etiam quæ nondum erat ejus humanitas revelata, profuerit.

(2) *Aug. eodem libro de peccato originali*, cap. 27.

(3) *Idim ibid.* in Adam quippe invenientibus mortem per hoc prodest Christus quod est Mediator ad vitam. Idem ibid. Non autem per hoc Mediator est quod æqualis est Patri; per hoc enim quantum Pater, tantum et ipse distat à nobis, et quomodo erit medietas ubi eadem ipsa distantia est, ideo Apostolus non ait. Unus Mediator Dei et hominum Christus Jesus, sed homo Christus Jesus : per hoc ergo mediator, per quod homo inferior Patre, per quod nobis propinquior, superior nobis per quod Patri propinquior : quod apertius ita dicitur, inferior Patre quia in forma servi, superior nobis qui sine labe peccati.

la rémission de nos péchés, l'unique chef dont nous puissions être les membres, l'unique chemin (*Jean*, XIV) qui nous puisse conduire à notre patrie bienheureuse, l'unique porte (*Ibid.*, X) qui nous puisse donner entrée à la bergerie des élus, l'unique pasteur (*Ibid.*) qui nous y entraîne et nous y porte sur ses épaules, comme étant tous en général et en particulier, cette brebis égarée qu'il est allé chercher pour la remettre dans le troupeau; l'unique hostie de propitiation que nous puissions offrir à Dieu pour apaiser sa colère, l'unique prêtre qui seul avec son corps spirituel puisse entrer dans le sanctuaire éternel (*Act.*, IV); et enfin l'unique nom sous le ciel qui nous soit donné pour être sauvés.

CHAPITRE VII.

Qu'il est de foi que la seule connaissance de Dieu et de sa providence ne suffit pas pour être sauvé, quelque nom de foi implicite en Jésus-Christ qu'on donne à cette connaissance, puisqu'elle ne peut être appelée une foi ni explicite ni implicite, n'ayant nulle des conditions essentielles à la vraie foi en Jésus-Christ.

Pour rechercher encore avec plus d'exactitude sur quoi est fondée la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut, il faut remarquer que c'est aussi un article indubitable de notre religion, que tout catholique doit avouer que personne n'a jamais été justifié ni sauvé que par le moyen de la foi. Or il est certain que cette foi implicite, par laquelle on prétendrait sauver une infinité de païens, n'est pour ainsi dire qu'un faux masque de foi, qui ne doit être appelée ni implicite, ni explicite, mais chimérique et imaginaire, n'ayant que le seul nom de foi, sans avoir rien des conditions essentielles de la véritable foi; et par conséquent que ce voile de foi implicite, dont on veut tâcher de la couvrir, ne saurait empêcher que cette doctrine ne soit hérétique et pleine d'impiété.

On ne peut pas nier que cette conséquence ne soit manifeste. Car la première proposition, que l'on ne peut pas être sauvé sans la véritable foi, ne peut recevoir de doute: et pour montrer évidemment la vérité de la seconde proposition, il n'y a qu'à considérer quelle est l'essence et la nature de la foi.

L'on doit demeurer d'accord que toute foi divine, nécessaire pour le salut, quelque nom qu'on veuille lui donner, soit implicite, soit explicite, soit voilée, soit développée, doit avoir son fondement sur la révélation de la première vérité, sur la parole de Dieu, sur une lumière divine dont le Saint-Esprit éclaire nos âmes, et non point sur les raisonnements humains, ni sur la doctrine des philosophes, ni sur la lumière de la raison. Cette vérité est si constante, qu'elle ne peut être contestée que par ceux qui auraient entrepris de ruiner les plus indubitables maximes de notre religion. Ainsi la certitude de la véritable foi, qui ne peut jamais être fausse, n'est fondée que sur ce principe, qu'elle vient de la révélation de Dieu qui est la vérité même, comme dit fort bien saint Thomas (1); au lieu qu'il n'y a point de raison qui pût l'empêcher d'être susceptible d'erreur, si elle était appuyée sur l'esprit de l'homme, plein de ténèbres et d'aveuglement.

Il faut de plus remarquer, qu'il n'y a point de meilleure règle, pour bien juger de la nature d'une chose, que sa définition. Or la définition de la foi que saint Paul nous a donnée, nous apprend que toutes les connaissances que nous pouvons avoir par la lumière naturelle de la raison, n'ont rien de commun avec elle. Car la foi, dit ce saint apôtre, est le fondement des choses que l'on espère, et une preuve certaine de ce qui ne se voit pas. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hebr.* XI). Et c'est ce qui marque évidemment la différence essentielle de la foi et de toutes les autres connaissances qui se peuvent acquérir par le discours et la lumière de la raison, en ce que les surpassant toutes en certitude elle demeure néanmoins dans une sainte obscurité, soit qu'on regarde la possession des choses qu'elle ne nous rend présentes qu'en espérance, soit qu'on regarde la vue de ces mêmes choses qu'elle ne rend jamais claires et visibles: au lieu que les autres connaissances n'ont de certitude qu'autant qu'elles ont de clarté et d'évidence.

Il s'ensuit de là qu'il est indubitable que connaître Dieu par la lumière naturelle de l'esprit, ce n'est point avoir aucune foi, soit implicite soit explicite. Or, il est certain que les philosophes profanes, et tout ce nombre infini de païens que l'on prétendrait introduire dans le ciel, n'ont eu de connaissance de Dieu que par la lumière de la raison, et par conséquent ce serait vouloir les sauver sans aucune foi; le nom de foi implicite, dont on voudrait pallier cette erreur, n'étant qu'un songe et une chimère.

Comment, en effet, peut-on s'imaginer qu'un Américain, par exemple, qui n'avait jamais entendu parler de la véritable religion, il y a deux cents ans, aurait alors évité les peines éternelles en vivant moralement bien, et en ressemblant à ces bons païens dont on a parlé, qui, se laissant guider par la lumière naturelle de leur raison, adoraient un seul créateur de toutes choses, et vivaient sans idolâtrie. Car il est visible que quand on attribue cette adoration d'un seul Dieu, créateur de toutes choses, soit à ces Américains, soit à ces prétendus bons païens, on veut les sauver par la conduite de la seule lumière naturelle de leur raison, et non pas par une véritable foi: et de s'imaginer que la miséricorde de Dieu doit s'étendre sur ceux d'entre eux qui ont eu leur raison pour guide de leurs actions, et par cette raison une foi implicite de Jésus-Christ notre Sauveur, ce serait se jouer en quelque manière d'une des plus importantes vérités de notre religion,

(1) 2. 2. *q.* 1. *art.* 1. *in corp.* In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum: unde ipsi veritati divinæ fides nititur tanquam medio.

par cette fausse couverture de foi implicite, quand on n'entend par là que cette connaissance de Dieu que les païens avaient acquise par la raison, qui n'est pas moins différente de la foi divine, nécessaire pour le salut, que la nature l'est de la grâce.

Ainsi que l'on s'imagine tant que l'on voudra, qu'il peut y avoir encore maintenant des hommes qui vivent réglément et vertueusement dans la loi de nature, et dans cette rectitude morale qui se porte, par la seule lumière de la raison, à reconnaître un seul Dieu, auteur de toutes choses, comme l'ont fait autrefois ces anciens philosophes; la vérité étant toute-puissante, elle paraîtra toujours au travers de tous les déguisements de l'esprit humain, et ce ne sera autre chose que de vouloir éblouir les yeux des simples par le voile d'une prétendue foi implicite. Mais c'est une impiété visible et palpable, et par conséquent facile à éviter, que de soutenir qu'il n'a fallu autre chose pour sauver toutes sortes de païens et de philosophes, sinon qu'ils se soient portés, par la seule lumière de la raison, à reconnaître un seul Dieu auteur de toutes choses. Car c'est proprement à quoi on réduit cette prétendue foi implicite des infidèles, mais qui ne peut point être substituée, ni passer pour cette foi divine que l'Ecriture sainte nous apprend être absolument nécessaire pour le salut, de quelque nom qu'on l'appelle, soit implicite, soit explicite, et ce serait une hérésie manifeste que de le soutenir.

C'est aussi ce dont on sera convaincu, si l'on fait attention que toute foi doit être fondée sur l'autorité. Or la connaissance que les païens ont eue de la providence de Dieu, n'était fondée que sur la raison, comme on en doit convenir: et ainsi elle ne pouvait être qu'une simple science, et non point une véritable foi, puisqu'elle manquait de trois conditions essentielles à la vraie foi: 1° Parce qu'elle venait de la lumière de la raison et non de la révélation divine; 2° parce qu'elle était claire et non obscure; 3° parce qu'elle était naturelle en sa substance, ne procédant que du seul esprit humain et non d'aucun principe divin et surnaturel: et il est certain que les deux premières conditions, sans la troisième, ne suffisent pas pour établir une véritable foi. C'est ce que l'on peut voir dans les hérétiques qui croient l'Incarnation et la Trinité: car la connaissance qu'ils ont de ces mystères, quoique fondée sur la prédication de la parole de Dieu et couverte d'obscurité, ne peut pas néanmoins véritablement être appelée une foi divine, parce qu'elle ne procède pas d'un principe surnaturel de la grâce de Dieu.

Il est donc évident que l'on ne doit pas entreprendre de vouloir sauver ces païens et ces philosophes par une foi toute païenne, par une foi de déistes, et sans l'aide d'aucune autre religion, que celle de gens que l'on voudrait établir dans cette rectitude morale, et dans cette reconnaissance naturelle d'un premier être et d'une première cause.

Il serait même à craindre que l'on ne voulût donner le nom de foi à cette connaissance de Dieu, par la seule lumière de la raison, que pour s'accommoder aux oreilles des infidèles que l'on ne voudrait pas offenser de peur de troubler le gouvernement public; et que l'on voudrait, par ce moyen, présenter ou établir une occasion légitime de vivre dans l'usage et l'exercice public de toutes sortes de religions des royaumes et des états où l'on se trouve, et même de l'idolâtrie.

Il est cependant si véritable que ce nom de foi n'est qu'un pur déguisement, que l'on remarque dans quelques auteurs de ce siècle qu'ils n'ont point fait de difficulté de mettre au rang des saints Socrate et quelques autres philosophes païens, qui n'ont certainement jamais eu de connaissance, ni par révélation, ni par tradition, qu'il dût y avoir un Messie, libérateur du genre humain. Tout ce qu'ils ont eu de connaissance de Dieu et de la religion, est ce que les faibles lumières de la raison leur en ont pu apprendre: la foi n'y a point eu de part; ils n'ont pu sans elle parvenir à la vie éternelle, puisqu'il est constant, comme on l'a déjà vu, qu'on ne saurait l'obtenir sans la véritable foi divine, qui est un don de Dieu; et que ce serait vouloir se jouer du terme de foi que de l'attribuer à tous ces païens; comme ce serait une impiété que de prétendre qu'il n'est point absolument nécessaire d'être fidèle pour être sauvé, et qu'il suffit pour cela de vivre moralement bien. Que Dieu a pu faire miséricorde à plusieurs de ces hommes vertueux, par une grâce extraordinaire qu'il accorde à ceux qui vivent moralement bien, encore qu'ils n'aient pas été du nombre des fidèles. Ce serait sans doute s'aveugler soi-même que de vouloir faire passer pour bonnes, ou du moins pour indifférentes de si pernicieuses maximes, et les pallier autant qu'on peut: ce serait en rendre le venin d'autant plus subtil et plus pénétrant.

Il faut donc avouer que ce serait une étrange entreprise que celle de vouloir ouvrir le paradis à un nombre infini de philosophes et de païens que l'on croirait avoir vécu moralement bien, quoiqu'ils ne fussent pas du nombre des fidèles: c'est même ce qui pourrait porter jusqu'à s'imaginer que l'idolâtrie même n'est pas capable de les en exclure; car tous ces philosophes et tous ces païens ont été en effet idolâtres.

Il ne servirait de rien de dire que c'était la crainte des lois politiques qui les obligeait de s'accommoder au culte établi de leur temps; que c'était par police, et pour ne point troubler le gouvernement public par l'introduction d'un nouveau culte; que ce n'était que parce qu'on ne les eût pas soufferts s'ils eussent témoigné qu'ils avaient une religion à part: il s'ensuivrait aussi de là que

2. 2. *q.* 1. *art.* 3. Cum fidei objectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum........ Nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest; *ita in corp. art.*

l'on pourrait dire qu'ils ont pu même rendre beaucoup d'honneur à Dieu par ces hosties qu'ils immolaient aux divinités païennes, le faisant par une pure reconnaissance de la puissance d'un seul Dieu qu'ils adoraient sous des noms différents; et qu'ainsi, en sacrifiant aux démons, Dieu recevait leurs offrandes.

Il est certain que si ces abominations se souffraient, ce serait le renversement entier de la religion : car on pourrait conclure évidemment de tous ces faux principes, que c'est un zèle indiscret qui a fait résoudre des millions de martyrs à souffrir les plus cruels et les plus horribles tourments, plutôt que de brûler un peu d'encens devant l'autel d'une divinité païenne, s'il était possible qu'ils pouvaient l'adorer sans intéresser leur conscience, en la regardant comme quelqu'une des puissances de Dieu. Ce sont là des impiétés si étranges d'elles-mêmes, qu'il n'est point besoin d'employer des paroles pour les faire avoir en horreur à tous les véritables chrétiens; et il suffit d'avoir montré que la foi implicite, telle que nous l'avons expliquée, réduite à la simple connaissance de Dieu et de sa providence par les seules lumières de la nature, n'est qu'un déguisement et une pure chimère.

CHAPITRE VIII.

Que l'humilité, qui est une des dispositions du cœur qui doivent nécessairement accompagner la foi en Jésus-Christ, et sans laquelle il est impossible d'être sauvé, ne s'est trouvée dans aucun de ces vertueux païens.

Il faut maintenant examiner si les dispositions de cœur qui doivent nécessairement accompagner la véritable foi en Jésus-Christ, sans laquelle il est impossible d'être sauvé, se sont jamais trouvées dans aucun de ces vertueux païens; car si on fait voir qu'ils ne les ont point eues, il s'ensuivra encore de là très-clairement que la connaissance de Dieu qu'ils ont eue ne peut mériter le nom de foi, ni leur suffire pour leur salut. C'est ce qu'il faut tâcher de faire si évidemment, que personne n'en puisse douter; cette raison même est si importante, et elle fait voir si clairement d'où dépend la nécessité absolue de la foi au médiateur pour être sauvé, que pour le mieux faire entendre, il faut reprendre les choses de plus haut, et expliquer brièvement toute l'économie de la sagesse divine dans la rédemption des hommes : peut-être même que cette explication pourra servir à beaucoup de personnes pour leur apprendre mieux qu'ils ne le savent, pourquoi ils sont chrétiens, et quelle doit être leur reconnaissance envers l'infinie miséricorde de Dieu, de les avoir éclairés de la lumière de l'Evangile par préférence à tous ces hommes illustres de l'antiquité païenne, qu'il a laissé périr dans ces ténèbres horribles, qui pendant l'espace de quatre mille ans ont enveloppé presque toute la terre, et qui depuis même en ont couvert une si notable partie durant tant de siècles.

La foi nous enseigne que par le péché du premier homme toute la nature humaine est devenue semblable à cet homme dont parle l'Evangile, qui descendait de Jérusalem à Jéricho (*Luc.* X), et qui fut rencontré par des voleurs qui le dépouillèrent, le percèrent de mille plaies, et le laissèrent à demi-mort. Or la plus profonde et la plus dangereuse de toutes les blessures, que nous ayons tous reçue par le péché originel, c'est l'orgueil, et toutes les autres n'en sont que comme des suites.

C'est par cette horrible plaie, que notre âme a reçu le coup de la mort, parce que c'est elle qui la sépare de Dieu qui est son unique vie. Car étant éblouie et comme charmée de sa propre beauté, elle s'est détachée du bien éternel et immuable, pour se faire à elle-même l'objet de ses propres complaisances, et l'idole de son cœur. Cette maladie est d'autant plus dangereuse qu'elle est plus secrète et plus cachée. C'est elle qui nous réduit dans une stupidité insensible, et qui ne nous laisse pas seulement le sentiment de notre misère; ainsi elle nous met dans un tel état, que l'on nous peut véritablement appliquer ces paroles de l'Apocalypse : *Vous dites : je suis riche, je suis comblé de biens, et je n'ai besoin de rien ; et vous ne savez pas que vous êtes malheureux et misérable, et pauvre, et aveugle, et nu.* Quia *dicis, quod dives sum et locupletatus, et nullius egeo, et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus* (*Apoc.*, III, 17).

Mais le Père des miséricordes (II *Cor.*, I) et le Dieu de toute consolation, dont la bonté est infiniment plus grande que toute la malice de l'homme, ne l'a pas voulu entièrement abandonner dans un état si funeste. C'est pourquoi l'envie du démon n'eut pas plutôt infecté toute la nature humaine, que Dieu, touché de pitié, voulut marquer dès le commencement du monde l'unique remède que sa grâce avait préparé pour la guérison de nos plaies; et c'est ce qui paraît dans la menace qu'il fit au démon (*Gen.*, III), que la race de la femme lui briserait la tête (1); c'est-à-dire que l'Homme-Dieu qui naîtrait d'une Vierge ruinerait sa puissance et nous affranchirait de sa tyrannie. Dieu a donc exécuté sa promesse environ quatre mille ans après; car, par un excès d'amour qui ne se peut comprendre que par lui-même, il a envoyé dans le monde son Fils unique pour être le libérateur de cet esclave fugitif, pour être le médecin de ce malade insensible, pour guérir toutes ses blessures et ses langueurs, pour l'arracher d'entre les bras de la mort, pour lui rendre une vie immortelle et une immortelle santé.

Et parce que les remèdes doivent être contraires aux maux, cet adorable médecin n'en a point jugé de plus propre pour notre guérison, que l'extrême bassesse dans laquelle il a paru, afin que l'homme orgueilleux apprît à devenir humble, au moins par l'exemple d'un Dieu si prodigieusement humilié.

(1) Selon le texte hébreu, la version des Septante et les meilleures éditions de la Vulgate.

Comme c'était l'orgueil qui nous avait séparés de Dieu, c'était aussi l'humilité seule qui nous y pouvait réunir. C'est donc pour ce sujet que le réparateur de notre nature a voulu tracer dans lui-même le plus parfait modèle d'humilité qui se puisse concevoir, comme étant l'unique voie de notre retour vers Dieu. Et c'est par ce moyen qu'il a entrepris de guérir l'orgueil de toutes nos maladies, comme dit excellemment saint Augustin : *Christus via certa qua pervenimus ad Deum* (*Libro de fide et Symbolo cap.* 4). *Non enim redire possumus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus... Hujus igitur humilitatis exemplum*, id est, *viæ qua redeundum fuit ipse Reparator noster in se ipso monstrare dignatus est. Cura superbiam*, dit-il ailleurs, *et nulla erit iniquitas : ut ergo causa omnium morborum curaretur, id est, superbia descendit, et humilis factus est Filius Dei* (*Tractatu* 26 *in Joannem, num.* 16). De sorte que, selon ce saint docteur, l'impiété de l'orgueil ne se guérit que dans ceux qui, étant parvenus à la connaissance de Jésus-Christ, soit par la révélation avant qu'il parût dans le monde, soit par la prédication de l'Evangile depuis qu'il y a paru, aiment son humilité que la foi leur représente, et en l'aimant s'y conforment comme à leur modèle : aussi était-il bien raisonnable, suivant l'excellente pensée du même saint docteur (*In expositione Epistolæ ad Galat. cap.* 3. *num.* 24), que celui qui n'est tombé que par la suggestion d'un superbe médiateur qui lui a inspiré l'orgueil, se relève par l'assistance d'un humble médiateur qui lui inspire l'humilité : *Præstat ergo ut qui mediatore superbo diabolo superbiam persuadente dejectus est, mediatore humili Christo humilitatem persuadente erigatur*. C'est pourquoi nous voyons que comme la malice du diable a porté l'homme jusqu'à un tel excès d'orgueil que de prétendre être égal à Dieu : *Eritis sicut dii* (*Gen.*, III), la bonté divine au contraire nous a voulu donner pour remède à cette plaie l'exemple d'un Dieu humilié jusqu'à se faire homme : *Et Verbum caro factum est* (*Jean*, I).

Cet unique exemple, dit le même saint, peut abattre et faire mourir l'orgueil dans l'esprit de l'homme le plus superbe (*August. Epist. nunc* 118. *olim* 56. *n.* 27). *Cui uni exemplo in cujus vis animo prociter arrogantis omnis superbia cedit, et frangitur, et emoritur*. Et néanmoins ce souverain médecin de nos âmes qui connaissait la profondeur de cette blessure, n'en est pas demeuré là : il ne s'est pas contenté de se revêtir de notre chair et de nos infirmités ; il n'a pas jugé que ce fût assez pour dompter notre vanité, de passer toute sa vie dans la misère et dans l'abjection : il l'a encore voulu terminer par l'opprobre et par l'infamie d'une mort honteuse, afin que quelque grand que pût être l'orgueil de l'homme, il trouvât un remède proportionné dans cet excès de l'humilité d'un Dieu.

C'est aussi la doctrine que nous ont enseignée les apôtres saint Pierre et saint Paul, après l'avoir apprise de ce Dieu humilié : car on voit que l'un nous ayant averti que l'humilité nous oblige d'estimer les autres au dessus de nous, va aussitôt rechercher le fondement de cette doctrine dans l'exemple de Jésus-Christ. Et il ajoute : *Soyez dans le même sentiment où a été Jésus-Christ qui, ayant la forme et la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu : mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. Jésus-Christ s'est rabaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix* (*Philippens.* II). Et l'autre nous déclare que *Jésus-Christ a souffert la mort pour nous, nous donnant un exemple afin que nous marchions sur ses pas* (I *Petr.* II).

C'est aussi ce qui a porté saint Augustin à adresser ces paroles aux plus éclairés d'entre les philosophes païens : *Orgueilleuse sagesse* (1), dit ce saint docteur, *tu te moques de Jésus-Christ crucifié ; et cependant c'est lui que tu as vu de loin ; c'est ce Verbe qui était au commencement, et ce Verbe qui était dans Dieu. Mais pourquoi donc a-t-il été crucifié ? parce que le bois de son humilité vous était nécessaire pour passer la mer de ce siècle, et pour retourner en votre patrie dont l'orgueil vous avait chassés. Croyez donc en celui qui a été crucifié, et vous y pourrez parvenir. Il a été crucifié pour vous apprendre l'humilité.« Crede in crucifixum, et poteris pervenire* (2). *Propterea crucifixus est ut humilitatem doceret*. De sorte que la foi en ce Verbe crucifié est absolument nécessaire pour parvenir à la jouissance de ce même Verbe résidant dans le sein de son Père.

C'est aussi la raison pour laquelle ceux d'entre les anciens philosophes qui semblent avoir aspiré à cette bienheureuse jouissance, n'y sont point arrivés, parce qu'ils ont ignoré l'unique chemin qui y menait, comme on l'a déjà dit : ils se sont voulu élever à Dieu par le faste et l'insolence, et porter des yeux de ténèbres à la contemplation de l'éternelle vérité : ou s'ils ont reconnu le besoin qu'ils avaient d'être guéris pour être capables de supporter cette lumière, ils n'ont eu recours qu'à de faux remèdes, qui n'ont servi qu'à les enfler davantage et à augmenter leur aveuglement, ainsi qu'il est arrivé aux platoniciens.

C'est aussi l'état où saint Augustin nous témoigne qu'il se trouva après la lecture de leurs livres (3). *Je me suis aperçu*, dit ce grand

(1) *Tract.* 2. *in Joan. n.* 4. O Sapientia superba, irrides crucifixum Christum, ipse est quem longe vidisti. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum. Sed quare crucifixus est, quia lignum tibi humilitatis ejus necessarium erat. Superbia enim tumueras et longe ab illa patria projectus eras ac fluctibus hujus sæculi interrupta est via. . . . . . Crede in crucifixum et poteris pervenire.

(2) August. Ibid. nempe Tract. 2. Joan. num. 4.

(3) *Lib.* VII *Confess. cap.* 17 *et* 18. Tunc vero invisibilia tua per ea quæ facta sunt intellecta conspexi ; sed aciem figere non evalui. Et quærebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam donec amplecterer mediatorem

saint en s'adressant à Dieu, *de vos grandeurs invisibles ; mais ma vue était encore trop faible pour la pouvoir arrêter sur cet objet.... Je cherchais un chemin par lequel je pusse acquérir la force qui m'était nécessaire pour jouir de vous, et je n'en trouvais point ; jusqu'à ce que j'eusse reconnu et embrassé par la foi le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme qui est élevé au-dessus de toutes choses, qui est le Dieu qui doit être béni éternellement. C'est lui qui nous appelle et qui nous dit : Je suis la voie, la vérité et la vie. Jusqu'à ce que j'eusse donc goûté cette nourriture sainte dont je ne pouvais user, parce que j'étais trop faible, et qui s'est mêlée avec la chair de l'homme, le Verbe s'étant fait chair afin que votre sagesse, par laquelle vous avez créé tout cet univers, se proportionnât à notre bassesse et devînt lait à cause que nous étions des enfants : je ne reconnaissais pas encore mon Seigneur Jésus-Christ de la manière que je le devais reconnaître, puisqu'étant humble comme il est, il ne peut être reconnu que par les humbles, et je ne l'étais pas alors.*

J'ignorais même l'instruction que l'on doit tirer de son abaissement et de son infirmité (1). *J'ignorais que votre Verbe, la vérité éternelle, dans cet état suprême d'éminence et de grandeur où elle voit au-dessous de soi les plus éminentes de vos créatures, devrait élever à elle ceux qui lui sont inférieurs et soumis ; mais que dans son état d'abaissement, elle s'est bâti une maison basse et humble avec la terre dont nous sommes composés ; afin que par cette humilité elle rabaissât au-dessous d'eux-mêmes ceux qu'elle voulait soumettre à soi, et les attirât à elle en guérissant l'enflure de leur orgueil, et en nourrissant la chaleur de leur amour.*

C'est aussi de peur que par la confiance qu'ils avaient en eux-mêmes et en leurs propres forces (2), *ils n'avançassent trop loin dans le chemin qu'ils tenaient, qu'elle a voulu qu'ils fussent plutôt affaiblis en voyant devant leurs yeux une divinité devenue faible par la participation de notre commune faiblesse, du vêtement de notre mortalité ; et qu'étant las, ils s'abaissassent sur elle pour se reposer, et qu'elle se levant les relevât.*

Nous devons donc adorer la bonté ineffable de notre Dieu, qui par un artifice que son amour pour les hommes lui a inspiré, a voulu que son Verbe éternel, ce pain qui nourrit les anges, se mêlât à notre chair pour nous donner une nourriture proportionnée à notre faiblesse : comme une bonne mère fait passer dans son estomac la viande solide que son enfant ne pourrait pas digérer, pour la changer en lait, et la rendre par ce moyen plus propre à lui conserver la vie. Mais nous sommes aussi obligés de reconnaître que ce lait divin n'est que pour les petits et pour les infirmes, pour les pauvres qui languissent de faim ; pour ceux qui gémissent et qui soupirent dans le sentiment de leur indigence, et non pas pour ces riches orgueilleux, tels qu'ont été ces philosophes et ces sages païens qui se croyaient rassasiés parce qu'ils étaient enflés de vanité et pleins d'eux-mêmes, comme le marque la sainte Vierge dans son cantique : *Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes* (*Luc*, I).

Il est vrai que c'est aussi un breuvage salutaire qui nous donne l'immortalité par l'heureux mélange de notre faiblesse avec la vertu divine, qui a en soi le pouvoir de profiter à toutes les âmes, comme le dit saint Prosper (1), mais qui ne guérit que celles qui le reçoivent, et qui n'est reçu que de celles qui se jettent entre les bras du médecin, et qu'un vif sentiment de leurs maux porte à implorer son secours ; quoiqu'il soit vrai aussi qu'en cela même, il faut que la bonté du médecin nous prévienne : car c'est un commencement de l'opération de ses remèdes, que de nous reconnaître malades et de désirer son assistance, ce qui fait dire excellemment à saint Prosper (2), qu'avant que quelque rayon de foi vienne dissiper une partie de ces ténèbres profondes, et de cette ombre de la mort où notre nature est ensevelie sous la domination du démon, elle aime sa langueur et ses plaies ; et que l'ignorance de son mal lui tient lieu de santé, jusqu'à ce que le malade reçoive comme le premier appareil de ses blessures, la connaissance de son mal, et qu'il commence à désirer le secours du médecin qui le peut guérir : *Amat ergo languores suos, et pro sanitate habens quod ægrotare se nescit, donec hæc prima medela conferatur ægroto, ut incipiat nosse quod langueat, et possit opem medici desiderare qua surgat* (*Actor.* XIV).

Mais on peut dire que cette disposition est si nécessaire pour participer aux grâces de Jésus-Christ, et pour recevoir de ce médecin céleste la guérison de l'âme, que c'est une des principales raisons que l'on puisse rendre ; pourquoi Dieu a attendu quatre mille

Dei et hominum, hominem Christum Jesum, qui est super omnia Deus benedictus in secula, vocantem et dicentem : Ego sum via, veritas, et vita. Et cibum cui capiendo invalidus eram miscentem carni. Quoniam Verbum caro factum est ut infantiæ nostræ lactesceret sapientia tua per quam creasti omnia, non enim tenebam Dominum meum Jesum humilis humilem.

(1) Nec cujus rei magistra esset ejus infirmitas noverant ; Verbum enim tuum æterna veritas superioribus creaturæ tuæ partibus supereminens subditos erigit ad seipsam, in inferioribus autem ædificavit sibi humilem domum de humo nostra, per quam subdendos deprimeret a seipsis et ad se trajiceret, sanans tumorem et nutriens amorem.

(2) Ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infimam Divinitatem ex participatione tunicæ pelliceæ nostræ, et lassi prosternerentur in eam ; illa autem surgens levaret eos.

(1) *Ad objection.* 1 *e Vincentianis.* Poculum immortalitatis quod confectum est de infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur non medetur.

(2) *Ad Capitula Gallor. objection.* 6. Ante illuminationem fidei in tenebris, illud [liberum arbitrium] et in umbra mortis, agere non recte negatur, quoniam priusquam a dominatione diaboli per Dei gratiam liberetur, in illo profundo jacet, in quod se sua libertate demersit. Amat ergo languores suos, etc.

ans à envoyer son Fils dans le monde, pour y établir la loi nouvelle. Il a laissé cependant toutes les nations marcher dans leurs voies corrompues, et la plus grande partie des Juifs gémir sous le joug pesant et inutile de l'ancienne loi, afin que la multitude des péchés où les hommes tomberaient, étant ainsi laissés à eux-mêmes, fût une conviction sensible du misérable état où ils sont réduits pour s'être révoltés contre Dieu, et de l'extrême besoin qu'ils avaient d'un médiateur qui les affranchît de la tyrannie du démon et du péché.

C'est cette doctrine de l'Ecriture sainte et des pères, que saint Thomas (1) embrasse expressément dans sa Somme: car ayant mis en question si la loi nouvelle devait être donnée dès le commencement du monde, il dit d'abord que cela semblait assez convenable, parce qu'il n'y a point en Dieu d'acception de personnes. Or, dit-il, tous les hommes ont péché, et tous ont besoin de la grâce de Dieu; et ainsi la loi évangélique, qui n'est autre chose que la grâce du Saint-Esprit, devait être donnée dès le commencement du monde, afin que par elle tous les hommes pussent être secourus. Enfin après avoir balancé les raisons de part et d'autre, pour et contre ce sentiment, il conclut que le retardement dont Dieu s'est servi était plus à propos; et entre les raisons qu'il en apporte : *C'est*, dit-il, *que la loi nouvelle n'est autre chose que la loi de grâce ; et ainsi, il a fallu que l'homme fût laissé à soi-même dans l'état de la vieille loi, afin que, tombant dans le péché et entrant par ce moyen dans la connaissance de son infirmité, il reconnût le besoin qu'il avait de la grâce* (2). C'est aussi la raison que saint Paul en donne, quand il dit que *la loi est survenue pour donner lieu à l'abondance et à la multiplication du péché; mais qu'où il y a eu une abondance de péché, Dieu y a répandu une surabondance de grâce. Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ, et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratiâ indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus Rom.* V. *Lex subintravit ut abundaret delictum, ubi autem abundavit delictum superabundavit et gratia* (3).

(1) 1. 2. *quæst.* 106. *art.* 3 Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi ; non est enim personarum acceptio apud Deum. Sed omnes homines peccaverunt et egent gratia Dei, ut dicitur ad Roman. III. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit ut omnibus per eam subveniretur.

(2) Divus Thomas 1. 1. quæst. 106. art. 3. in corpore.

(3) *Ibid. ad* 1. Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ ; et ideo quibuscumque non datur, hoc est ex justitia, quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia ; ut Augustinus dicit in libro de Perfectione justitiæ ; unde non est acceptio personarum apud Deum, ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

Et quant à l'argument contraire qu'il s'était proposé, il y répond que la nature humaine, ayant mérité par le péché du premier homme d'être privée du secours de la grâce, c'est avec justice que Dieu ne la donne pas à ceux à qui elle n'est pas donnée, comme c'est par miséricorde qu'elle est donnée à ceux à qui Dieu la veut donner, comme le dit aussi saint Augustin : c'est pourquoi il n'y a point d'acception de personnes, car l'acception de personnes n'a lieu que quand la justice est violée. Ainsi, si Dieu n'a pas proposé la loi nouvelle dès le commencement du monde, quoique tous en eussent besoin pour être sauvés, c'est qu'il était convenable de garder l'ordre que nous avons dit, c'est-à-dire de ne proposer aux hommes la loi de grâce qu'après qu'ils auraient reconnu, par l'abondance et l'énormité de leurs péchés, combien elle leur était nécessaire.

Mais quoique le dessein que Dieu a eu de faire sentir aux hommes malades l'extrémité de leurs maladies, pour les disposer à la réception du médecin, ait regardé en commun les Juifs et les Gentils, il a néanmoins principalement paru dans la loi qu'il a donnée à Moïse et qu'il a gravée sur des tables de pierre, pour marquer l'endurcissement des hommes qui ne l'accompliraient que quand Jésus-Christ la leur aurait gravée dans le cœur. C'est ce que saint Paul déclare nettement, lorsqu'il dit (*Galat.* II *et* III) que cette loi n'a point été donnée pour guérir les hommes, pour les justifier et leur rendre la vie, parce que, si cela était, Jésus-Christ serait donc mort en vain; mais seulement pour les faire entrer dans la connaissance de leur infirmité et de leur faiblesse (*Roman.* III), par le violement de cette loi ; c'était seulement pour dompter l'orgueil des superbes par l'accroissement de leur mal, pour leur faire quitter cette fausse opinion de santé qui les rendait incurables, pour les forcer à n'avoir plus de confiance que dans l'assistance du médecin, pour leur faire connaître leurs péchés, et non pour les effacer.

Aussi est-ce là le grand et le profond mystère caché dans la loi, qui la rend plus digne d'admiration et d'étonnement, selon saint Prosper, que tous les autres ouvrages de la bonté et de la majesté de Dieu. Le grand mystère de la publication de la loi est qu'elle a été donnée, afin que, le péché croissant, les superbes fussent humiliés ; et qu'étant humiliés, ils confessassent leurs maux ; et que les confessant, ils fussent guéris, dit saint Augustin : *Hoc est in lege magnum mysterium. Ideo eam datam esse, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur* (*Enarratione in Psal.* CII). Mais ce n'est point, ajoute saint Augustin (1), par un esprit de cruauté que Dieu s'est conduit de cette sorte, c'est en sui-

(1) *Ibid.* Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinæ : aliquando enim videtur sibi homo sanus et ægrotat, et in eo quod ægrotat et non sentit, medicum non quærit, augetur morbus, crescit molestia, quæritur medicus et totum sanatur.

vant l'ordre de la médecine; car quelquefois l'homme se croit sain lorsqu'il est malade; et quoique malade, parce qu'il ne sent point son mal, il ne recherche point le médecin : le mal augmente, la douleur croît, l'on a recours au médecin, et alors tout le corps reçoit sa guérison. Ainsi la loi a été donnée à l'homme pour découvrir sa maladie, et l'obliger au moins, par ce moyen, de rechercher le médecin : car si la maladie eût été légère, on l'eût méprisée; si l'on eût méprisé la maladie, l'on n'eût point recherché le médecin; si l'on n'eût point recherché le médecin, la maladie eût duré toujours. Ainsi, la maladie a précédé la venue du médecin, afin que le malade qui se croyait sain se reconnût malade.

C'est encore ce que le même saint Augustin explique divinement dans le troisième Traité sur saint Jean, par ces excellentes paroles : *Il n'y avait point de grâce dans l'Ancien Testament, parce que la loi menaçait et ne secourait point; elle commandait et ne guérissait point; elle découvrait le mal et n'en délivrait point; mais elle préparait seulement à la réception du médecin qui devait venir avec la grâce et la vérité. C'est de la même manière que ferait un médecin qui enverrait premièrement son serviteur avant lui à celui qu'il voudrait traiter, afin de le trouver lié. Ainsi l'homme était malade et ne voulait pas néanmoins que l'on le guérît; et de peur même que l'on le guérît, il se vantait d'être sain. La loi est donc venue; elle l'a lié, elle l'a fait trouver coupable : alors il a commencé à crier et à se plaindre de se voir dans les liens du péché. De sorte que le violement de la loi a causé dans les superbes une maladie sensible, et cette maladie des superbes a produit la confession des humbles. Elle les a obligés de devenir humbles et de confesser leurs misères. Mais puisque les malades commencent à reconnaître qu'ils sont malades, il est temps que le médecin vienne et qu'il les guérisse; et quel est le médecin, sinon Notre-Seigneur Jésus-Christ? Reatus legis fecit ægritudinem superbis : ægritudo superborum facta est confessio humilium. Jam confitentur ægroti quia ægrotant, veniat medicus ut sanet ægrotos : medicus quis? Dominus noster Jesus Christus* (1).

Voilà donc l'ordre merveilleux de la médecine céleste, d'où dépend toute l'économie du salut des hommes. Il n'y a que Jésus-Christ seul qui soit le médecin de notre nature corrompue; elle est malade en tous ses membres, et elle ne peut être guérie qu'en implorant l'assistance de cet unique médecin. Pour l'implorer, il faut que la lumière de la foi le lui fasse reconnaître; pour le reconnaître en cette qualité, il faut se reconnaître malade; pour se reconnaître malade, il a fallu surmonter cet orgueil qui le tenait dans une fausse opinion de santé; et pour dompter cet orgueil, Dieu a donné la loi qui ne pouvait guérir, mais seulement découvrir ses plaies, et les rendre même plus grandes et plus profondes par le violement de ses préceptes; afin que le Libérateur des hommes les vînt secourir, lorsqu'ils seraient contraints d'avouer qu'ils ont besoin de la grâce et de la miséricorde du Seigneur, pour obtenir le pardon de leurs péchés, et pour être réconciliés à Dieu dans une nouvelle vie, par celui qui a répandu son sang pour eux. Per legem morbos ostendentem non auferentem, etiam prævaricationis crimine contrita est superbia, ut ipse Liberator liberaret jam coactos confiteri opus sibi esse gratiam, et misericordiam Domini, ut sibi peccata dimitterentur et in nova vita per eum qui pro eis sanguinem fudit reconciliarentur Deo.

CHAPITRE IX.

Que l'humilité nécessaire pour participer à la grâce d'un Dieu humilié, contenant deux parties, et regardant également les péchés à effacer, et les péchés à éviter, les païens n'ont point obtenu, faute de cet esprit d'humilité, la rémission de leurs péchés, ni par conséquent le salut éternel.

Ce qui vient d'être établi dans le chapitre précédent, ainsi supposé, il faut remarquer que l'humilité nécessaire pour participer à la grâce d'un Dieu humilié contient deux parties, et regarde également la vieille et la nouvelle vie, les péchés à effacer et les péchés à éviter, le dépouillement du vieil homme et le revêtement du nouveau, la destruction du vice et l'établissement de la vertu.

Or pour le premier point qui concerne la rémission des péchés, personne ne la peut obtenir par Jésus-Christ, qu'il n'entre premièrement dans les sentiments que ses crimes l'ont rendu l'objet de la colère de Dieu, qu'il est accablé sous le poids de ses péchés, que de lui-même il lui est impossible de s'en relever, et qu'il puisse jamais par aucun moyen se réconcilier avec le Dieu qu'il a offensé, ni détourner de dessus sa tête l'épée vengeresse de la justice divine : qu'ainsi de quelque côté qu'il se tourne, il ne trouve que des sujets de désespoir, jusqu'à ce que la foi vienne à l'éclairer et lui fasse jeter les yeux sur un Dieu qui s'est fait homme pour la rédemption des hommes, qui s'est chargé de leurs offenses et de leurs crimes pour les noyer dans son sang, qui étant l'innocence même, a voulu recevoir sur lui les effets de la colère de son Père pour en décharger les coupables, qui s'est offert en hostie de propitiation (*Colossens.* 1) pour pacifier toutes choses dans le ciel et sur la terre; et qui enfin, pour détruire toutes nos craintes et nous donner une sainte confiance pour nous présenter devant le trône de la majesté de Dieu, nous a voulu faire voir en une même personne, comme dit saint Ful-

(1) *Num.* XIV. Non erat illa [*Gratia*] in Veteri Testamento, quia lex minabatur, non opitulabatur, jubebat, non sanabat, languorem ostendebat, non auferebat, sed illi præparabat medico venturo cum gratia et veritate tanquam ad aliquem quem curare vult medicus, mittat primo servum suum ut ligatum illum inveniat. Sanus non erat; sanari nolebat et ne sanaretur, sanum se esse jactabat. Missa lex est, ligavit eum; invenit se reum, jam clamat de ligaturâ.

gence (1), le prêtre et le sacrifice, le Dieu et le temple : le prêtre qui nous a réconciliés, le sacrifice par lequel nous sommes réconciliés, le temple dans lequel nous sommes réconciliés et le Dieu avec lequel nous sommes réconciliés.

Il s'ensuit de là évidemment, qu'il n'y a que cette foi, que cette vue d'un Dieu crucifié pour nous, de cet adorable agneau qui a porté sur lui les péchés du monde, qui puisse apaiser les troubles de notre conscience, et nous faire espérer qu'encore que nos péchés nous aient rendus indignes de nous présenter jamais devant la face de Dieu, si néanmoins nous le faisons par l'entremise de ce médiateur, il nous regardera en pitié, il oubliera toutes nos fautes en considération de ce Fils bien-aimé, qui a voulu prendre en main notre cause, qui est mort, qui est ressuscité, qui est assis à la droite du Père et qui intercède pour nous.

Voila sans doute la doctrine de l'Evangile et celle de toute l'Ecriture sainte. Les apôtres ne nous en ont point enseigné d'autre, et leurs Epîtres sont remplies de cette science divine. Saint Paul nous y assure partout, que c'est par Jésus-Christ, par la foi en son nom, par la foi en son sang, par la foi en sa résurrection, que nous sommes justifiés, que nous sommes réconciliés, que nous avons accès vers le Père, que nous recevons la rémission de nos péchés, que nous sommes délivrés de la colère de Dieu, et que nous sommes faits ses enfants.

Saint Pierre nous assure que tous les prophètes rendent témoignage à cette vérité, et nous confirment dans cette créance divine, que la rémission des péchés ne se peut obtenir que par Jésus-Christ, et ne se peut obtenir par Jésus-Christ, qu'en croyant en Jésus-Christ : *Huic omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum.* (*Actor.*, *cap.* 10).

Mais c'est ce que saint Paul nous a encore voulu marquer plus fortement, lorsqu'il nous enseigne que nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, par la rédemption qui est en Jésus-Christ, que Dieu a proposé pour être la propitiation, non pas en le faisant simplement mourir pour nous, comme si cette mort suffisait pour nous racheter, sans que nous en eussions aucune connaissance! mais par la foi en son sang : *Per fidem in sanguine ipsius* (*Roman.*, III). C'est cette foi qui nous est réputée à justice, selon le même Apôtre, sans que les meilleures œuvres du monde faites sans elle y puissent contribuer : *Ei autem qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam.* (*Ibid.*, IV).

C'est aussi ce qui fait conclure de là à saint Thomas, qu'il ne peut y avoir de justification dans les adultes sans un mouvement de foi et d'amour, et que ce mouvement de foi ne pouvant avoir pour objet tous les articles de notre religion, doit au moins nous porter vers celui qui nous apprend que c'est Dieu qui justifie le pécheur par le mystère de Jésus-Christ : *Sicut Apostolus dicit, credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei ; ex qua patet quod ad justificationem impii requiritur actus fidei, quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi* (1. 2. *Quæst.* 103. *art.* 4. *ad* 3).

C'est aussi ce qui montre aux plus aveugles que l'on ne saurait renverser cette doctrine sans renverser en même temps la religion chrétienne : et c'est ce que le dernier concile (1) œcuménique nous assure être aussi, ce que l'Eglise nous oblige de croire touchant la justification. Car il déclare que tous les hommes étant tombés par le péché d'Adam dans la servitude du diable, de la mort et du péché, sans que les Gentils par la force de la nature, ni les Juifs par celle de la loi, se pussent relever de ce misérable état, Dieu a envoyé dans le monde son fils unique Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il avait révélé et promis à plusieurs saints pères, devant et durant la loi, afin qu'il rachetât les Juifs qui étaient sous la loi, et que les Gentils qui ne se mettaient point en peine d'être justes devinssent justes. C'est ce qui nous fait clairement connaître qu'avant cette bienheureuse plénitude des temps, dans laquelle Dieu a envoyé son Fils, il n'y avait de sauvés que ce nombre de justes à qui Dieu l'avait révélé et promis, tous les autres, tant Juifs que Gentils, demeurant sous la tyrannie du diable et du péché. C'est ce qui fait aussi que le concile dit au même lieu, pour nous marquer l'unique moyen dont Dieu rachète les hommes par Jésus-Christ, (2) que c'est lui que Dieu nous a proposé pour réconciliateur par la foi en son sang : et c'est ce que le concile fait voir encore dans le chapitre troisième, en disant que (3) quoique Jésus-Christ soit mort pour tous les hommes, tous ne reçoivent pas néanmoins le bienfait de sa mort ; mais ceux-là seulement à qui le mérite de sa passion est communiqué. Et que, comme nous ne sommes pécheurs par Adam qu'en naissant de lui, nous ne sommes aussi

(1) *Libro I. ad Trasmund. de Mysterio medicatoris.* Ipse sacerdos et victima, unus idemque et oblator muneris, et munus factus est oblatoris.

(1) *Concil. Trid. sess. 6. de Justificat. cap.* 1. Cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent. . . . . . usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo Gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi inde liberari aut surgere possent. *Ibid. cap.* 2. Quo factum est ut . . . . Deus filium suum et ante legem et legis tempore multis sanctis patribus declaratum ac promissum, cum venit beata illa plenitudo temporis ad homines miserit, ut et Judæos qui sub lege erant redimeret, et gentes quæ non sectabantur justitiam justitiam apprehenderent.

(2) *Ibid.* Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

(3) *Ibid. cap.* 3. Etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed illi duntaxat quibus meritum passionis ejus communicatur, nam sicut revera homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti... ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificaarentur.

justifiés par Jésus-Christ, qu'en renaissant en Jésus-Christ.

Il ajoute dans le chapitre quatrième (1), que l'on peut définir la justification, le passage dans lequel l'homme, fils du premier Adam, naît à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu par le second Adam qui est Jésus-Christ notre Sauveur; et que c'est ce qui ne se peut faire, depuis la publication de l'Evangile, que par le baptême en effet ou en désir. Enfin il détermine, dans le chapitre cinquième (2), que cette justification ne se peut obtenir que par des dispositions précédentes, que la grâce de Dieu forme dans le cœur de l'homme. Et il explique dans le chapitre sixième, quelles doivent être les dispositions nécessaires pour être remis en grâce avec Dieu.

Mais le concile explique ces dispositions avec des termes si puissants et si formellement opposés à la doctrine contraire et à toutes les erreurs que l'on pourrait avancer sur ce sujet, qu'il ne faut que les rapporter en la manière que le Saint-Esprit les a inspirées pour en être convaincu : (3) *Disponuntur ad ipsam justitiam dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore quo utiliter concutiuntur ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt*, etc. *Les hommes*, dit ce concile, *sont disposés à la justification, lorsque prévenus et aidés de la grâce de Dieu, et recevant la loi par l'ouïe ils se portent à Dieu par le mouvement libre, de leur volonté, en croyant comme vérités infaillibles, toutes les choses qu'il a révélées, et toutes les promesses qu'il a faites, et particulièrement que le pécheur est justifié par la grâce, par la rédemption qui est en Jésus-Christ : et lorsque se reconnaissant coupable, il a passé de la crainte de la justice divine, qui lui donne une frayeur salutaire, à la considération de la miséricorde de Dieu, et relevant leur espérance par la confiance qu'ils ont que Dieu leur sera propice par Jésus-Christ, ils commencent à l'aimer comme source de toute justice.*

Il est certain que l'on peut considérer ces paroles, comme autant d'oracles pour détruire de fond en comble la doctrine de ceux qui prétendent qu'une infinité de païens se sont sauvés et se sauvent encore par la seule lumière de la raison qui les porte à adorer Dieu sans aucune connaissance de Jésus-Christ. Y a-t-il donc aucun catholique qui puisse douter, après des décisions si claires de l'Eglise universelle, qu'aucun homme ne peut être justifié sans les dispositions de grâce que Dieu demande de nous ; et que ces dispositions sont, 1° Qu'aidés de la grâce de Dieu, nous recevions sa foi, ce qui nous marque la nécessité de l'instruction divine par l'organe de l'Eglise et des prédicateurs qu'elle envoie pour avoir la foi véritable qui est nécessaire pour être justifié ;

2° De croire comme vérités indubitables les choses que Dieu nous a révélées, et les promesses qu'il nous a faites, ce qui marque encore l'impuissance de la raison pour nous donner cette foi, puisqu'il est entièrement impossible que la raison la plus éclairée du monde puisse deviner si Dieu a fait quelques promesses touchant le salut des hommes, et quelles peuvent être ces promesses;

3° Que le point qu'il est nécessaire de croire pour se disposer à la justification est que le pécheur est justifié par la grâce de Dieu, par la rédemption qui est en Jésus-Christ; et, par conséquent, ce serait démentir le concile que de vouloir faire passer pour justes et pour élus une infinité de personnes qui n'ont jamais eu la moindre pensée de cette vérité fondamentale du christianisme;

4° Que nous nous devons reconnaître pour pécheurs et redevables de telle sorte à la justice divine que nous entrions avec raison dans la frayeur de ses jugements : ce qui nous apprend que ceux qui n'ont jamais eu que des pensées d'orgueil bien différentes de celles-là ne peuvent avoir eu de part à la rémission des péchés, qui ne se donne qu'aux humbles;

5° Qu'il faut passer de la crainte à l'espérance, par la confiance que la foi nous donne que Dieu nous sera propice par Jésus-Christ : d'où nous apprenons que toute autre confiance en la miséricorde de Dieu n'est fondée que sur l'erreur et sur une fausse présomption, étant très-vrai que sans le sacrifice de Jésus-Christ qui a apaisé la colère de son Père, et détourné la vengeance divine de dessus nos têtes, Dieu ne pourrait être considéré avec vérité que comme un juge inexorable. Il est donc absolument nécessaire pour espérer comme il faut en la miséricorde de Dieu, que la foi règle notre espérance, en nous représentant le véritable sujet de notre confiance en Dieu, qui est l'intercession de son Fils, sans laquelle nous ne pourrions avoir la hardiesse de nous présenter devant sa face, que par une audace criminelle.

Cependant le concile de Trente n'en demeure pas là; et pour montrer comme la nécessité de cette foi ne reçoit point d'exception d'aucun temps ni d'aucun lieu, il définit

(1) *Ibid. cap.* 4. Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum salvatorem nostrum, quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest.

(2) *Ibid. cap.* 5 Declarat justificationis exordium in adultis a Deo per Christum præveniente gratia sumendum esse.

(3) *Concil. Trid. sess.* 6. *De justific. cap.* 6.

dans le chapitre septième (1) que sans la foi personne n'a jamais été justifié; et dans le huitième, il déclare que, selon le consentement universel de l'Eglise catholique, ces paroles de saint Paul : (2) *Nous sommes justifiés par la foi*, se doivent entendre en ce sens, que la foi est le commencement du salut des hommes, le fondement et la racine de toute justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, et d'avoir place entre ses enfants, et quoiqu'il ait assez déclaré dans le second et dans le sixième chapitre que nous avons rapportés, que cette foi, qui est le fondement et la racine de toute justification, et sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, doit avoir pour objet l'incarnation de Jésus-Christ, et la rédemption des hommes par son sang, il le répète néanmoins encore. Or pour ruiner cette pernicieuse doctrine des hérétiques, qu'il n'est besoin pour être justifié, que de croire que nos péchés nous sont remis par Jésus-Christ, le concile avoue bien qu'il est nécessaire pour la justification de croire que les péchés ne sont point remis et ne l'ont jamais été, sinon gratuitement par la miséricorde divine, en considération de Jésus-Christ; mais il nie que cela suffise.

(*Conc. Triden. sess.* 6, *cap.* 9). *Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata nisi gratis divina misericordia, propter Christum, nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et ea sola quiescenti peccata dimitti, vel dimissa esse dicendum.*

Or il faut remarquer que l'Eglise diffère sur ce sujet en deux points d'avec les hérétiques. Le premier, en ce qu'ils soutiennent que cette foi de la rémission des péchés par Jésus-Christ, suffit pour la justification; au lieu que l'Eglise enseigne qu'elle est nécessaire, mais non pas suffisante, parce qu'elle doit être accompagnée d'espérance, d'amour, de pénitence et d'autres dispositions. Le second, est qu'ils veulent que cette foi ne soit pas seulement générale, mais particulière, prétendant que tout homme, pour être justifié, doit croire de certitude de foi, que ses péchés lui sont remis par Jésus-Christ; au lieu que l'Eglise juge seulement nécessaire de croire en général que les péchés ne sont remis, et n'ont jamais été remis à personne, que par l'entremise du Sauveur du monde.

Mais toutes ces décisions de l'Eglise universelle, qui sont plus claires que le jour, nous font voir manifestement que l'on ne peut nier sans erreur, que cette première partie de l'humilité chrétienne, qui regarde les péchés passés, qui nous oblige de nous considérer comme n'étant par nous-mêmes que les objets de la colère de Dieu, et ne pouvant espérer aucune part en sa miséricorde, que par la confiance que nous en donne un Dieu mort et ressuscité pour nous, ne soit nécessaire pour être délivrés de la puissance des ténèbres, et éviter la punition que nous avons méritée par nos péchés.

(1) *Concil. Trid.*, *Sess.* 6, *cap.* 7. Sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio.

(2) *Ibid.*, *cap.* 8. Cum Apostolus dicit justificari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire.

CHAPITRE X.

Que les païens, faute de cet esprit d'humilité qui est inséparable de la vraie foi en Jésus-Christ, n'ont point évité le péché.

Ce n'est pas assez d'avoir fait voir que faute d'humilité les païens n'ont point obtenu la rémission de leurs péchés, il faut encore montrer que par la même raison ils n'ont point évité le péché, ni marché par conséquent dans la voie de la justice pour arriver au salut. Car comme saint Paul nous oblige de considérer davantage ce que nous devons être à l'avenir, que ce que nous avons été par le passé, il faut nécessairement entrer pour cela dans la seconde partie de l'humilité, qui regarde la vie nouvelle. Et ainsi il faut reconnaître sincèrement que pour faire le bien, l'assistance continuelle de la grâce de Jésus-Christ nous est nécessaire; que nous ne saurions faire aucun pas dans les voies de Dieu, qu'autant que son esprit nous y conduit; que nous n'avons de nous-mêmes que mensonge et péché, et qu'étant abandonnés à nos propres forces, il n'y a point de crimes que nous ne soyons capables de commettre; et enfin que tout ce que Dieu voit en nous comme de nous, ne mérite rien, et que couronnant nos mérites, il ne couronne que ses dons.

C'est aussi ce que le concile de Trente a voulu toucher en un mot (1), lorsqu'il met entre les dispositions nécessaires pour être justifié, de commencer à aimer Dieu, comme source de toute justice, c'est-à-dire comme celui qui a seul le pouvoir de nous rendre justes, de pécheurs que nous étions, et de nous faire vivre ensuite de la vie des justes.

Mais sans s'arrêter à expliquer une infinité de témoignages de l'Ecriture sainte et de la tradition, ce que l'on pourra faire ailleurs, la seule opposition que saint Paul met entre la loi des œuvres et la loi de la foi est plus que suffisante pour confirmer cette vérité, et faire voir aux plus aveugles, qu'on ne peut être justifié par Jésus-Christ, sans se dépouiller de cet orgueil commun à tous les philosophes païens, qui nous persuade que la bonne vie ne dépend que de notre volonté, et sans reconnaître par un véritable sentiment de cœur, que pour accomplir la loi de Dieu, il faut que l'esprit de Dieu nous en donne la puissance : car la loi de la foi, selon saint Paul, n'est autre chose que la foi même qui nous fait obtenir la grâce de faire

(1) *Concil. Trid.*, *Sess.* 6, *capite* 6. Illumque (Deum) tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt.

ce qui nous est commandé par la loi des œuvres. Par l'une, dit saint Augustin, Dieu nous dit : faites ce que je vous commande (*Libro de Spiritu et Litterâ, cap.* 13). *Fac quod jubeo;* et par l'autre nous disons à Dieu, donnez-nous le pouvoir de faire ce que nous vous commandez ; *Da quod jubes.* Ainsi ce que la loi des œuvres nous commande en menaçant, la loi de la foi l'obtient en croyant (*Libro de Spiritu et Litterâ, cap.* 13) : *Quod lex factorum minando imperat, hoc lex fidei credendo impetrat.*

Or c'est un article de foi établi par saint Paul, (*Per legem Fidei. Roman.* III), que l'on ne peut être justifié devant Dieu que par la loi de la foi, et non pas par la loi des œuvres; et par conséquent on ne peut douter sans ruiner une vérité catholique, que tous ceux qui ne se sont point conduits par cette loi de la foi, c'est-à-dire, qui n'ont point cru être obligés de s'adresser à Dieu par Jésus-Christ avec des prières et des gémissements pour obtenir de sa bonté la grâce d'accomplir ce qu'il nous commande, quelque connaissance de Dieu qu'ils aient eue, quelques vertus morales qu'ils aient possédées, quelques bonnes œuvres apparentes qu'ils aient faites, n'ont en aucune sorte été réputés justes devant Dieu, ni reçus au nombre de ses enfants.

CHAPITRE XI.

Qu'il est aisé de conclure des dispositions qu'on a fait voir nécessaires pour arriver au salut éternel, que les païens n'y sont point parvenus.

Nous avons examiné jusqu'ici, par l'Ecriture sainte et par les définitions de l'Eglise, quelles sont les dispositions nécessaires pour arriver au salut éternel par l'entremise de Jésus-Christ, notre médiateur, par lequel seul on y peut prétendre. On peut maintenant juger par tout ce que nous en avons dit, si les philosophes païens ont été dans le moindre de ces sentiments évangéliques, sans lesquels on a fait voir clairement qu'on ne participe point à la mort du Sauveur des hommes.

Le premier de ces sentiments est de reconnaître la grandeur de ses péchés, de les confesser devant Dieu avec douleur, et avec larmes, de les considérer comme dignes d'un châtiment éternel, selon la justice irréprochable de Dieu ; et enfin, de croire fermement qu'ils ne peuvent être effacés que par le sang de l'Agneau, et qu'il n'y a que cette foi qui nous puisse donner confiance que Dieu nous fera miséricorde, comme dit le Concile : (*Concil. Trid. Sess.* 6. *cap.* 6) *Fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.*

Or il n'y a pas d'apparence qu'il faille maintenant se mettre en peine de prouver que ces philosophes profanes que l'on prétendrait mettre au nombre des bienheureux, n'ont point été dans ces pensées et dans ces sentiments; et on peut dire qu'il semble que ce serait se vouloir rendre ridicule, que de soutenir qu'aucun de ces païens ait eu l'esprit de pénitence, qu'il ait imploré avec gémissements et avec larmes la miséricorde de Dieu, pour obtenir la rémission de ses péchés, et cela dans cette créance, qui est le fondement et la racine de toute justification, selon le même concile, que le pécheur ne peut être justifié que par la grâce de Dieu et par la rédemption qui est en Jésus-Christ.

Il est vrai que nous voyons que quelques-uns de ces sages du siècle ont eu soin d'examiner leurs bonnes et leurs mauvaises actions; que Senèque, Socrate, Cicéron disent qu'ils repassaient tous les soirs ce qu'ils avaient fait le long du jour; mais si nous prenions la peine d'examiner ce que faisaient en cela ces infidèles, nous le trouverions aussi différent de ce que les fidèles doivent faire, que le vice l'est de la vertu, et l'orgueil de l'humilité.

Voici comment Sénèque en parle lui-même. *Tous les soirs,* dit-il, *je plaide ma cause devant moi-même, je repasse par mon esprit ce que j'ai fait, et ce que j'ai dit durant la journée : je ne me cache rien, et je n'omets rien, parce que je n'ai point sujet de rien craindre pour mes fautes, me pouvant dire à moi-même : Ne le fais plus à l'avenir, je te le pardonne pour cette fois.*

Pour peu donc que l'on ait connaissance du génie de ces philosophes païens, on voit dans ces paroles, quelque belle apparence qu'elles aient, qu'au lieu qu'un vrai chrétien n'examine sa conscience que pour en rendre compte à Dieu, celui-ci au contraire ne l'examine que pour en rendre compte à sa propre raison, qu'il adore et qu'il met en la place de Dieu; que l'un ne pense qu'à satisfaire à la justice divine, et que l'autre n'a soin que de satisfaire à sa propre vanité; que l'un se traite en criminel, qui n'a confiance qu'en la bonté de son juge, et l'autre se traite en souverain, qui n'est responsable de ses actions qu'à lui-même. L'un est saisi de crainte dans la considération de ce que ses péchés méritent, et ne respire qu'à la miséricorde de celui qui les a voulu effacer par son propre sang; et l'autre témoigne avec insolence, que ses fautes ne lui peuvent donner de frayeur, parce qu'il en est le souverain juge, qu'il se peut absoudre au même temps qu'il s'accuse, et que ne considérant dans le vice et dans la vertu que la diminution et l'accroissement de sa propre excellence, il ne se croit redevable qu'à lui seul de sa bonne et de sa mauvaise vie.

Aussi loin que cette confession profane de ces impies tienne quelque chose de l'humilité sainte des chrétiens; au contraire elle conserve toutes les traces de cet insupportable orgueil qui a porté l'homme à se détacher du principe de son être, pour s'établir en sa place comme le premier principe et la fin dernière de toutes ses actions. Au lieu donc que la grâce et la foi chrétienne mettent l'homme et tout son sort entre les mains de Dieu, (*Psalm.* XXXVI) *In manibus tuis sortes meæ* : on voit au contraire que ce prétendu examen de la conscience de Sénèque et de tous ces sages païens, que l'on peut cons-

dérer comme les héritiers et les successeurs du premier ange rebelle dans son orgueil, montre clairement qu'ils mettaient leur bonheur et leur malheur entre leurs mains, et qu'ils croyaient tout pouvoir dire au contraire de David : *In manibus meis sortes meæ.* C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner si le plus retenu de tous les hommes à décider sur les choses où il eût eu le moindre sujet de douter, soutient avec tant d'assurance, que la véritable confession des péchés, ne se trouve que dans le christianisme, parce que l'humilité qui en doit être le principal fondement, ne s'enseigne que dans l'école de Jésus-Christ.

C'est ce que saint Augustin nous déclare, en expliquant ces paroles du roi prophète (*Psalm.* XXXI) : *In diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt.* (1) Ceux qui nagent dans le déluge de plusieurs eaux, n'approchent point de Dieu. *Qu'est-ce que ce déluge de plusieurs eaux,* demande ce saint docteur, *sinon une variété de différentes doctrines? Mais ces eaux ne servent qu'à souiller les âmes des hommes, car la doctrine de Dieu est une. Ainsi il n'y a point plusieurs eaux; mais une seule eau, soit du sacrement de baptême, soit de la doctrine du salut ; et cette eau sainte et véritable qui coule du fond de la plus pure source de la vérité, est celle qui nous enseigne à nous reconnaître coupables devant Dieu, et qui nous apprend à dire :* Il est bon de confesser ses péchés devant le Seigneur. *C'est cette eau qui nous met cette parole en la bouche : Je prononcerai ma sentence contre moi-même, en découvrant à Dieu mes iniquités. C'est aussi elle qui fait que nous lui adressons cette prière :* Seigneur, ayez pitié de moi, guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous. *C'est cette eau de la confession des péchés qui donne un cœur humilié, cette eau vivifiante et salutaire, qui fait que l'âme s'abaisse devant Dieu, qu'elle ne présume rien de soi, et qu'elle n'attribue rien par orgueil à ses propres forces.*

Mais cette eau, ajoute saint Augustin, *ne se rencontre dans pas un de tous ceux qui sont étrangers à Jésus-Christ et à l'Eglise. Elle ne se trouve point parmi les épicuriens, parmi les stoïciens, parmi les manichéens, parmi les platoniciens ; et aux lieux mêmes où l'on rencontre d'excellents préceptes touchant la vertu et les bonnes mœurs, l'on n'y rencontre pas néanmoins cette humilité. Aussi ne peut-on entrer dans ce chemin de l'humilité par toutes ces voies étrangères, parce que cette humilité ne peut venir que de Jésus-Christ, et de celui qui étant dans la grandeur, a voulu paraître dans l'abaissement..... C'est par cette humilité que l'on s'approche de Dieu, parce que Dieu est proche de ceux qui brisent leurs cœurs par la douleur et l'humiliation de la pénitence, au lieu que ce n'est pas dans le déluge de plusieurs eaux, c'est-à-dire, dans une variété infinie de différentes doctrines de ces philosophes qui s'élèvent au-dessus de Dieu, et qui enseignent des impiétés pleines d'orgueil, que l'on s'approche de Dieu.*

Il est donc évident que personne du monde ne peut aller au ciel que par l'humilité et par la pénitence, et que qui que ce soit n'y pourra jamais arriver qu'en suivant la trace de Jésus-Christ notre Sauveur, et par conséquent que nul ne doit s'attendre que les plus pures sources de la philosophie païenne puissent jamais produire ces eaux salutaires d'une humble confession, parce que ces plus beaux enseignements n'étant pas animés de l'esprit de Jésus-Christ, ne sont que des eaux bourbeuses capables de souiller les âmes au lieu de les purifier, et qu'en effet rien n'est plus éloigné du génie de ces sages orgueilleux, que les gémissements et les larmes, pour obtenir le pardon de leurs péchés. Mais il s'ensuit aussi de là que l'on ne pourrait donc pas, sans renverser les fondements de la religion chrétienne, leur donner place dans la béatitude éternelle, qui n'est promise qu'aux pauvres d'esprit : *Beati pauperes spiritu* (*Math.* V), c'est-à-dire, aux humbles de cœur; et qu'ainsi on ne peut pas non plus les exempter de subir le jugement que Jésus-Christ a prononcé contre tous ceux qui ne feront point pénitence de leurs péchés (*Luc.* XIII). *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes simul peribitis.*

CHAPITRE XII.

Que les païens ne sont point entrés dans les sentiments d'une véritable pénitence, n'ayant eu aucune crainte des jugements de Dieu, qui en est inséparable, et le commencement.

Nous savons encore que le premier pas qu'il faut faire ordinairement pour entrer sincèrement dans des sentiments d'une véritable pénitence est la crainte des jugements épouvantables de Dieu, et la frayeur des supplices éternels, que sa juste colère prépare aux méchants. Mais comment est-il possible que ces philosophes aient été touchés de cette crainte, puisque nous voyons que Ci-

(1) *Augustinus in Psalm.* XXXI, *Enarrat.* 2. Quid est diluvium aquarum multarum? Multiplicitas variarum doctrinarum. Doctrina Dei una est : non sunt multæ aquæ sed una aqua, sive sacramenti Baptismi, sive doctrinæ salutaris..... Aliæ aquæ multæ, multæ doctrinæ inquinant animas hominum. Quæ est illa aqua illa vera quæ manat de intimo fonte puræ venæ veritatis? Quæ illa aqua est, nisi quæ docet confiteri Domino? Quæ est illa aqua, nisi quæ docet bonum est confiteri Domino? Quæ est illa aqua, nisi quæ docet hanc vocem : Dixi, pronuntiabo adversum me injustitiam meam Domino; et ego dixi : Domine, miserere mei, sana animam meam, quoniam peccavi tibi : hæc aqua confessionis peccatorum, hæc aqua humiliationis cordis, hæc aqua vitæ salutaris abjicientis se, nihil de se præsumentis, nihil suæ potentiæ superbe tribuentis. Hæc aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichæis, non in platonicis, ubicumque etiam inveniuntur optima præcepta morum et disciplinæ, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis hujus aliunde manat, a Christo venit : hæc via ab illo est qui cum esset altus, humilis venit... In hac ergo humilitate propinquatur ad Deum, quia prope est Dominus his qui obtriverunt cor. In diluvio autem aquarum multarum extollentium se adversus Deum, et docentium superbas iniquitates, ad Deum non approximabunt.

céron, le plus célèbre d'entre eux, nous assure dans le livre de ses Offices, où il recherche la cause de l'obligation si étroite que nous avons d'observer nos jurements, que Dieu ne peut être touché de colère et ne fait jamais de mal à personne?

Il dit même qu'ils s'étaient tous accordés dans cette maxime impie, tant ceux qui niaient la Providence, que ceux qui la défendaient. Et lorsqu'il examine ce qu'il peut donc y avoir dans le jurement qui le rende si saint et si inviolable, ce grand philosophe, qui a acquis la qualité d'orateur romain par excellence, dit expressément, que *ce n'est pas à la crainte de Dieu que l'on doit avoir égard, mais seulement à l'obligation que le jurement exige par lui-même. Car*, dit-il, *le jurement est une promesse confirmée par un acte de religion. Or il faut accomplir ce qu'on a promis en la présence de Dieu, comme l'ayant appelé pour être témoin de cette promesse. Il est vrai que ce n'est pas parce qu'on doit craindre sa colère, puisqu'il est incapable d'en avoir contre les parjures; mais parce que la justice et la fidélité nous obligent d'exécuter ce que nous avons promis avec jurement.* « *Quid est igitur, dixerit quis in jurejurando? Num iratum timemus Jovem? At hoc quidem commune est omnium philosophorum, non eorum modo qui Deum nihil habere ipsum negotii dicunt, et nihil exhibere alteri, sed eorum qui Deum semper agere aliquid et moliri volunt, nunquam nec irasci Deum, nec nocere.* Et voici comme il répond à cette objection: *Sed in jure jurando non qui motus, sed quæ vis sit debet intelligi. Est enim jusjurandum affirmatio religiosa: quod autem affirmate, quasi Deo teste, promiseris, id tenendum est: jam enim non ad iram deorum, quæ nulla est, sed ad justitiam et ad fidem pertinet.*

Aussi voyons-nous que Lactance qui avait entrepris la défense de la véritable religion contre les erreurs du paganisme s'est cru obligé de faire un livre exprès qu'il a intitulé: *De la colère de Dieu*, où il témoigne que sur ce point tous les philosophes s'étaient partagés en deux bandes. Dans l'une étaient les épicuriens, qui soutenaient que Dieu n'était touché ni d'amour pour la vertu, ni de colère contre le vice; mais que, ne prenant aucun soin des choses humaines, il jouissait en repos de son immortalité bienheureuse, ce qui était attribuer à Dieu une honteuse et insensible oisiveté; dans l'autre étaient les stoïciens, qui se persuadaient que Dieu était susceptible d'amour et de faveur, mais non pas de colère; parce, disaient-ils, qu'il est indigne d'une nature si excellente de faire mal à personne. Ainsi, dit Lactance, tous les philosophes sont d'accord pour ce qui regarde la colère, mais ils sont divisés touchant l'amour. *Hi omnes philosophi de ira consentiunt, de gratia discrepant.*

Voilà donc, ajoute cet auteur, ce que les philosophes ont cru de Dieu. *Nul d'eux n'a dit autre chose: Que si nous reconnaissons que ce qu'ils en ont dit est faux, il ne reste qu'un seul moyen pour trouver la vérité, lequel n'a jamais été reçu ni soutenu par les philosophes; c'est qu'il faut, par une suite nécessaire, que Dieu puisse être capable de colère, puisqu'il est susceptible d'amour. C'est donc là l'opinion et la maxime que nous devons tenir et défendre comme étant la souveraine raison, et le fondement de la religion et de la piété. Hæ sunt de Deo philosophorum sententiæ; aliud præterea nihil quisquam dixit. Quod si hæc quæ dicta sunt falsa esse deprehendimus, unum illud solum superest in quo sola possit veritas inveniri quod a philosophis nec susceptum est unquam, nec aliquando defensum, consequens esse ut irascatur Deus, quoniam gratia commovetur: Hæc tuenda nobis et asserenda sententia est, in ea enim summa omnis ratio et cardo religionis pietatisque versatur.*

Il est donc clair comme le jour, que ces philosophes ne se mettaient jamais en peine, et n'avaient aucune crainte de la colère de Dieu irrité par leurs péchés, puisqu'ils étaient persuadés que ce n'était qu'une imagination populaire, de croire que Dieu fût jamais en colère, c'est-à-dire, qu'il punît les méchants par les châtiments et par les tourments que les hommes exercent contre ceux qui les méritent. Car les chrétiens sont bien éloignés d'admettre des passions en Dieu; il ne s'agit pas des effets que les hommes attribuent à des mouvements de colère, ne pouvant s'exprimer autrement. En un mot, les philosophes niaient absolument que Dieu punît les criminels, et par conséquent ne pouvaient avoir aucune crainte des jugements de Dieu, après l'avoir par leurs sentiments impies dépouillé de sa justice, et ne lui avoir laissé tout au plus qu'une fausse image de bonté, exposée à tous les mépris et à toutes les injures des hommes, sans qu'il leur en pût arriver aucun mal.

Cependant nous voyons par l'Evangile que le précurseur de Jésus-Christ (1) étant venu pour préparer ses voies, et pour disposer les hommes à le recevoir, ne l'a fait qu'en les exhortant à faire *de dignes fruits de pénitence*. Il les a en même temps avertis *de fuir et de se mettre à couvert de la juste colère de Dieu, qui était prête à les consumer*. Il les a menacés que *la coignée était déjà à la racine de l'arbre:* Et que *tout arbre qui ne porterait point de bon fruit serait coupé et jeté au feu.* Comment donc pourrait-on s'imaginer que ces philosophes auraient marché dans les voies de Jésus-Christ, qui sont les seules voies de salut; puisque ces menaces et ces craintes dont Dieu s'est servi pour y faire entrer les âmes, n'ont passé dans l'esprit de ces païens que pour des rêveries et des terreurs paniques, qui n'avaient de fondement que dans la superstition du vulgaire? Ne sait-on pas aussi qu'ils n'ont considéré les jugements de Dieu, et l'enfer, que comme des fables de poètes; et la colère de Dieu contre

(1) *Matth.* III. Facite fructum dignum pœnitentiæ: quis demonstravit vobis fugere a ventura ira? jam securis ad radicem arborum posita est. Omnis arbor quæ non facit fructum bonum excidetur, et in ignem mittetur.

les méchants et les vicieux, que comme l'opinion des ignorants.

CHAPITRE XIII.

Que les païens et les philosophes n'ayant point eu la connaissance de la chute de l'homme, n'ont pu entrer ni dans l'une ni dans l'autre des deux parties de l'humilité chrétienne, sans laquelle il est impossible d'être sauvé.

Pour donc prendre les choses dans leur source et établir la vérité que nous soutenons sur un fondement inébranlable, il n'y a qu'à remarquer que tous ces philosophes païens ont entièrement ignoré la chute de l'homme, et que pas un d'eux n'a eu la moindre pensée, que par la révolte du premier homme contre Dieu, toute la nature humaine est devenue esclave de la mort et du péché. Car qui ne voit que cette connaissance est absolument nécessaire pour reconnaître la nécessité d'un rédempteur, et pour se porter à le rechercher et à le demander à Dieu ; au lieu qu'il est impossible de ne le pas croire inutile, si on ne se croit pas dans cette servitude ? Et c'est néanmoins le fondement de la théologie de S. Paul, qui joint toujours ensemble le vieil Adam, qui nous a précipité dans la mort, et le nouvel Adam qui nous a redonné la vie (I *Corint*, XV) : *Per unum hominem mors, et per unum hominem resurrectio mortuorum.* C'est ce qui fait aussi dire à S. Augustin (1), que la foi en ces deux hommes est ce qu'à proprement parler on appelle la foi chrétienne.

Cependant il est certain que les plus sages du paganisme n'ont connu ni l'un ni l'autre : c'est pourquoi ils ont autant ignoré le péché originel, qui a sa source dans le premier Adam, que la grâce qui nous a été méritée par Jésus-Christ. Comment donc peut-on croire qu'ils se seraient imaginé que les hommes eussent besoin d'un libérateur, puisqu'il était impossible qu'ils s'imaginassent que toute la nature humaine eût été asservie au démon par le péché d'Adam, qu'ils n'ont point connu en qualité de premier homme, moins encore en qualité de corrupteur de tous les hommes ?

Mais que peut-on répondre à ce que Jésus-Christ lui-même nous assure si positivement, qu'il n'est descendu du ciel en terre (*Luc*, XIX), *que pour sauver ce qui était perdu* (*Matth.*, IX). *Venit salvum facere quod perierat. Qu'il n'est point venu pour les justes, mais pour appeler les pécheurs à la pénitence; Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam* (*Matth.*, IX), *et que le médecin n'est nécessaire que pour les malades et non pour les sains, Non est opus valentibus medicus, sed malè habentibus ?* N'est-il donc pas visible qu'il n'a point sauvé ceux qui ne se sont jamais cru perdus, ni délivré ceux qui bien loin de se croire esclaves, se glorifiaient d'être aussi libres que leurs faux dieux ? Il est donc constant que Jésus-Christ n'a point guéri les païens, qui n'avaient garde d'avoir recours à lui comme au médecin, ni d'implorer son assistance, puisqu'ils n'avaient aucune connaissance de leur maladie. Enfin, il est sans doute que Jésus-Christ n'étant venu que pour appeler les pécheurs à la pénitence, il n'a point couronné ces prétendus justes orgueilleux qui n'étaient pas du nombre des brebis qui lui ont été données par son Père.

Voilà pour ce qui regarde la première partie de l'humilité chrétienne, qui concerne la vie passée des païens, pleine de ténèbres et de péchés ; et il est évident que si elle n'est jamais entrée dans l'esprit de ces philosophes, la seconde, qui regarde la nouvelle vie et qui consiste dans une sincère reconnaissance de notre impuissance à faire le bien et de la nécessité de la grâce de Jésus-Christ pour cet effet, non seulement ne leur a pas été connue, mais qu'elle est directement opposée à tous les principes fondamentaux de leur doctrine.

Car on voit que les plus constantes maximes de leur morale ne sont autre chose que des leçons d'orgueil, pour apprendre aux hommes à ne dépendre que d'eux-mêmes et à n'adorer que leur propre raison ; à n'établir leur bonheur que dans la jouissance de leurs propres biens ; à ne reconnaître qu'eux-mêmes pour auteurs de leur vertu et de leur félicité ; à ne s'en vouloir pas tenir redevables à Dieu même ; et à ne pouvoir pas seulement souffrir que nous lui adressions nos prières pour ce sujet.

C'est aussi cet esprit de vanité qui leur a fait prononcer comme des oracles indubitables, que *l'unique bien d'où dépend l'origine et l'établissement de la vie heureuse, c'est de se confier à soi-même ; qu'il est impossible que celui-là ne soit pas heureux, qui ne dépend que de lui seul et qui établit toutes ses pensées et ses espérances en lui-même ; que ce qu'il y a de précieux et de magnifique dans la sagesse, c'est qu'elle ne nous vient point d'ailleurs ; que chacun se la doit à soi-même ; qu'il ne la faut point demander à autrui ; qu'elle n'aurait rien qui fût digne d'admiration si elle dépendait du bienfait d'un autre ; que c'est le sentiment général de tous les hommes, que nous devons demander à Dieu la bonne fortune et nous donner à nous-mêmes la sagesse et la bonne vie ; que jamais personne ne s'est cru redevable à Dieu de sa vertu et avec raison, parce que la vertu nous rend dignes de louanges ; que c'est avec juste sujet que nous nous en glorifions ; ce qui ne serait pas, si elle venait de Dieu, et non de nous-mêmes ; que c'est une chose honteuse à un philosophe d'importuner encore les dieux par ses prières ; qu'il n'a que faire de vœux, puisque sa félicité ne dépend que de lui seul ; et que celui qui la possède devient le compagnon des dieux et non leur suppliant ; qu'il suffit de demander à Dieu la vie et les richesses ; mais que pour la tranquillité de l'esprit, nous la devons prendre de nous-mêmes ; qu'il ne s'est jamais trouvé personne qui ait rendu grâces aux dieux de ce qu'il était*

(1) *S. August., lib. de Peccato origin, cap.* 24. In causa duorum hominum quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis... proprie fides christiana consistit.

homme de bien; mais seulement de ce qu'il était dans les richesses, dans les honneurs, dans la santé; et que ce n'est qu'à l'égard de ces biens que l'on appelle Dieu tout bon et tout-puissant; et non pas de ce qu'il nous rend justes, tempérants et sages.

Voilà les pensées dominantes, pour ainsi dire, et les sentiments de ces sages du paganisme, dont on s'imagine pouvoir faire des saints et les placer avec les saints de la religion chrétienne; quoique cependant tout ce qu'ils ont fait de plus noble et de plus magnifique, ne soit que l'effet de cette vanité sacrilége. Car c'est proprement là l'esprit qui les a animés et le génie qui les a possédés: et ce n'est que sur ces fondements d'orgueil et de présomption, qu'ils ont bâti cet édifice ruineux de tant de fausses vertus, qu'il semble néanmoins que l'on voudrait soutenir être dignes d'être couronnées et récompensées de l'éternité bienheureuse.

Cependant il n'est pas difficile de démontrer que ce sentiment ne peut être avancé et soutenu sans une erreur manifeste; car il est évident par la doctrine de l'Ecriture sainte et par la théologie de S. Paul, qu'il est impossible que des gens prévenus par ces sentiments et pleins de cet esprit d'orgueil et de présomption et y persévérant, fassent rien de considérable devant Dieu et opèrent leur salut, quelque connaissance qu'ils aient pu avoir de la véritable Divinité, et quelque éclatante que puisse paraître leur vie par une suite glorieuse d'actions illustres aux yeux des hommes.

Il suffit pour cela de considérer avec un peu d'attention ce que S. Paul dit des Juifs, qui de tous les peuples était le seul qui connût le vrai Dieu, à qui Dieu eût confié ses lois et ses ordonnances, à qui les promesses de la rédemption du monde avaient été faites tant de fois: et nonobstant toutes ces faveurs, cet apôtre leur déclare néanmoins que, quelque soin qu'ils prissent d'observer la loi de Dieu et de ne point transgresser ses commandements, ils ne pouvaient néanmoins être justes en sa présence, tant qu'ils prétendaient le pouvoir devenir par leurs propres forces, par leurs bonnes œuvres extérieures et non par la foi, c'est-à-dire en se persuadant de pouvoir accomplir sa loi par eux-mêmes et par leurs propres forces, au lieu de recourir à Jésus-Christ par la foi pour obtenir de lui l'esprit de sa grâce, qui seul la peut faire accomplir comme il faut. C'est sans doute ce que veulent dire ces paroles de S. Paul (1): *Israel sectando legem justitiæ in legem justitiæ non pervenit. Quare? quia non ex fide, sed quasi ex operibus* (*Rom.* IX). Qui ne voit donc, puisqu'il est aussi clair que le jour, qu'à plus forte raison ces païens n'ont pu faire autre chose par toute leur rectitude morale et toute leur sagesse prétendue, que d'acquérir de la gloire devant les hommes et non devant Dieu? Car qui ne sait que tous ces païens et ces philosophes n'avaient au plus qu'une connaissance naturelle de Dieu, infiniment au-dessous de celle des Juifs, de qui même ils avaient appris les plus grandes vérités de leur morale, comme disent les pères; mais qui d'ailleurs n'avaient garde de faire leurs bonnes œuvres, dans cette vue que c'est Dieu qui les opère en nous, puisque, comme je l'ai fait voir, ils étaient dans une créance toute contraire?

Mais ce qui est encore admirable sur ce sujet, c'est que S. Paul parlant d'Abraham, assure positivement que ce qui est arrivé à ces philosophes et à ces païens, serait arrivé à Abraham même, s'il n'eût été justifié que par les œuvres et non par sa foi: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (*Rom.* IV). Et S. Paul dit la même chose des Juifs; qu'encore qu'ils parussent animés de zèle pour la gloire de Dieu, ils ne pouvaient néanmoins avoir part à la justification: et cet apôtre n'en donne point d'autre raison, sinon qu'ignorant que ce fût à Dieu à les rendre justes, ils voulaient établir leur propre justice en eux-mêmes: *Ignorantes Dei justitiam et suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti* (*Ibid.* X).

Or qui ne voit donc, encore un coup, que rien n'est plus juste que l'application de ces principes de S. Paul à l'égard de ces philosophes païens? car il est évident que les plus vertueux d'entre eux n'ont point eu d'autre pensée touchant la justice et la vertu, que celle que S. Paul nous assure avoir été le sujet de la réprobation des Juifs. Ainsi loin d'avoir recours à la grâce d'un Rédempteur, comme nécessaire pour se retirer de la servitude du péché, ils ont au contraire rejeté avec injure et avec mépris toute assistance divine pour ce qui regarde la bonne vie. On voit même que leur orgueil les a portés jusques à cette impiété, que de condamner comme inutiles les prières que l'on adresse à Dieu pour obtenir de lui la sagesse et le véritable bonheur qu'ils prétendaient ne dépendre que de nous-mêmes. S. Augustin remarque que ne pouvant pas désavouer qu'ils n'eussent eu besoin de Dieu pour devenir hommes, ils avaient voulu se persuader qu'ils n'avaient point besoin de lui pour devenir bons. Sur quoi donc pourrait être fondé le doute de leur éternelle damnation? Ne serait-ce point douter plutôt de l'immuable et éternelle vérité de la parole de Dieu, qui nous en assure si positivement par l'oracle de son Apôtre?

Il est donc indubitable que cette foi fantastique que l'on s'imagine pouvoir attribuer à ces sages païens, afin de leur trouver quelque place dans le ciel, n'a rien de commun avec la foi au Sauveur du monde, que l'Ecriture nous déclare en tant de manières être nécessaire pour la justification et pour le salut. On ne peut même désirer de preuve plus claire, qu'ils n'avaient cette vraie foi ni implicitement, ni explicitement, que de ce qu'ils ont condamné toutes les prières comme superflues en ce qui regarde la bonne vie: car il est évident que les prières sont les premiers fruits de la foi, comme la foi est le fruit de la prédication; de même que la connaissance que l'on donne à un malade d'un médecin ne tend qu'à lui faire implorer son

assistance pour lui faire obtenir la guérison de ses maux.

CHAPITRE XIV.

Que ce qui a donné lieu à avancer cette maxime pernicieuse du salut des philosophes païens sans la foi en Jésus-Christ, c'est 1. *l'attachement à la lecture des livres de ces philosophes, qui fait que se remplissant de leurs dogmes, on est moins rempli de la doctrine de Jésus-Christ : et* 2. *l'imagination qu'on a qu'ils ont eu la foi en Jésus-Christ, ce qu'on prouve n'être pas, par l'opposition de leurs sentiments à ceux de la religion chrétienne.*

Que si maintenant on voulait examiner ce qui a pu donner lieu à avancer ces maximes pernicieuses touchant le salut de ces philosophes païens sans là foi en Jésus-Christ, et contre tant d'oracles de l'Ecriture sainte, il semble que l'on en pourrait trouver deux causes.

La première est sans doute de ce qu'on s'set trop attaché à la lecture des livres de ces philosophes; et que peut-être on s'est plus rempli des dogmes de cette philosophie païenne, que de la doctrine de la religion chrétienne. Mais il faut bien prendre garde qu'une des choses que nous devons plus craindre est de considérer la foi au Rédempteur des hommes, comme une simple spéculation, ou comme une connaissance stérile qui n'a aucune influence particulière dans le réglement des mœurs; et qui peut bien accompagner la vertu, mais non pas en être nécessairement la source.

Cependant c'est encore là un des principaux points de la doctrine de saint Paul, lorsqu'il nous apprend à reconnaître que toutes les grâces de Dieu, toutes les vertus et toutes les actions vertueuses qu'il opère dans les fidèles, ne viennent que de ce principe. *Qui ergo tribuit vobis spiritum et operatur virtutes in vobis : ex operibus legis? an ex auditu fidei* (*Galat.* III)? Si donc il arrive que l'on ne fasse pas assez d'attention à ce grand principe, on tombera facilement dans le sentiment que la foi en Jésus-Christ est inutile pour la bonne vie. Ainsi l'on ne retiendra plus que le nom de foi, et on la confondra avec toute sorte de connaissance de Dieu, et d'une Providence qui veille sur les affaires des hommes.

Certainement ces pensées n'ont garde de tomber dans l'esprit de ceux qui ont appris de l'Ancien et du Nouveau Testament, que le juste vit de la foi : *justus ex fide vivit* (*Habac.* II; *Roman.* I) ; que nous ne pouvons avoir aucune pureté de cœur, que celle que la foi nous donne : *Fide purificans corda eorum* (*Actor.* XV) ; que toute justice qui n'a point son fondement et son origine dans la foi en Jésus-Christ, et qui n'est point obtenue par les prières qu'elle forme dans nous, n'est tout au plus qu'une justice pharisienne, et une justice des œuvres, qui n'est d'aucun prix devant Dieu : *Et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis* (*Galat.* II).

Il faut donc être persuadé que cette foi ne nous donne pas la connaissance du Rédempteur pour repaître seulement nos esprits par une vaine méditation; mais afin que nous nous adressions à lui dans une humble reconnaissance de nos misères, et que nous l'invoquions sans cesse, suivant cette promesse de l'Ecriture sainte : *Quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit* (*Roman.* X). Ainsi c'est à cette foi que nous devons attribuer toutes nos bonnes œuvres, comme à leur première racine, parce qu'elle en établit le principe et la fin : le principe en nous obtenant de Jésus-Christ cet esprit de grâce et de charité qui seul nous fait accomplir la loi de Dieu, comme dit saint Augustin : *Fides impetrat spiritum largiorem, diffundit spiritus charitatem, implet charitas legem* (*Epistola olim* 144, *jam* 145); et la fin, en ce que c'est elle qui doit régler notre intention, et nous éclairer de sa lumière, pour porter toutes nos affections et tous nos désirs vers Dieu, et nous apprendre à ne rechercher que sa gloire, et non pas la nôtre dans toutes nos bonnes œuvres : *Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit* (*August. in Psalm.* XXXI; *Enarrat.* 2).

Il est certain que quiconque sera instruit de ces vérités fondamentales de la religion chrétienne, ne s'avisera pas d'attribuer le salut et la vie éternellement bienheureuse aux philosophes païens, qui n'ont point connu Jésus-Christ, quelque justes et vertueux qu'ils aient paru aux yeux des hommes, puisqu'il sera persuadé que la plupart de leurs actions n'ont été qu'impureté devant Dieu. C'est ce que marque aussi le Fils de Dieu en parlant à ceux qui paraissaient les plus vertueux, les plus savants, et les plus excellents d'entre les Juifs : car il leur déclare que leurs actions qui paraissent si belles aux yeux des hommes, étaient néanmoins abominables aux yeux de Dieu. *Vos estis qui justificatis vos coram hominibus. Deus autem novit corda vestra, quia quod altum est hominibus, abominatio est apud Deum* (*Lucæ* XVI).

Qui donc après cela pourra attribuer le salut à ces païens, dont le seul défaut de foi les exclut; et qui ont été semblables à ces fruits de Sodome et de Gomorrhe, dont la beauté extérieure charmait les yeux; mais qui au dedans n'étaient remplis que de cendre, et ne servaient qu'à conserver les restes funestes de la colère de Dieu. Ainsi il ne faut pas se laisser éblouir au faux lustre de leurs actions éclatantes, mais plutôt s'arrêter à l'esprit dont elles étaient animées. Car on verra alors qu'ils n'ont le plus souvent agi que par eux-mêmes et pour eux-mêmes; qu'ils se sont mis à la place de Dieu, et ont voulu être seuls le principe et la fin de leurs bonnes actions; qu'ils ont considéré la raison comme la règle souveraine de leur devoir, leur volonté comme la maîtresse absolue des passions et des vices; et leur grandeur, et l'éclat de leur vertu morale, comme la fin principale qui la leur faisait embrasser.

Il ne faut donc pas s'imaginer que Dieu veuille jamais récompenser ceux qui ne l'ont point servi, et qui n'ont recherché que leur propre satisfaction dans le réglement de leurs mœurs ; et il faut aussi par conséquent retrancher tous ces grands éloges que l'on veut leur donner, en les élevant même jusqu'au ciel ; et les considérer plutôt comme des impies et des victimes éternelles de la justice de Dieu.

C'est au moins l'idée que nous en donne le saint auteur du livre de la Vie contemplative (1) ; et on peut dire que ses paroles comprennent tous les fondements de la morale chrétienne sur ce sujet : *Nous savons, dit-il, qu'encore que tous les infidèles aient fait quelques actions extérieures de vertu, elles leur ont néanmoins été inutiles, parce qu'ils n'ont point cru les avoir reçues de Dieu, et ne les ont point rapportées à Dieu qui est la fin de tous les biens.*

La seconde chose qui peut donner lieu à ces sentiments erronés, c'est que l'on s'imagine qu'on peut en quelque manière les rendre participants de la grâce de J.-C. Mais il est sans doute que ce serait une hérésie très-évidente, de croire que la mort seule de Jésus-Christ nous puisse mettre dans le ciel, sans qu'il arrive quelque changement dans le cœur, et sans que le Saint-Esprit y forme les dispositions des grâces nécessaires pour participer au fruit de cette mort. C'est même l'erreur où sont tombés les hérétiques de notre temps, lorsque pour élever davantage les mérites de Jésus-Christ dans lui-même, ils ont voulu ruiner les mérites du chef dans ses membres ; et ils se sont persuadés que Jésus-Christ ayant satisfait à son Père pour nos péchés, nous n'étions plus obligés d'y satisfaire nous-mêmes ni de gagner le ciel par nos bonnes œuvres, parce qu'il nous l'avait acquis par l'effusion de son sang.

Mais ce qui peut paraître fort étrange sur cela, c'est que le sentiment de ces hérétiques a quelque chose de moins choquant que celui que nous réfutons. Car ces hérétiques au moins désirent-ils la foi en Jésus-Christ et la confiance en ses mérites pour être sauvés ; au lieu que dans l'autre sentiment on prétend que les mérites de Jésus-Christ ont acquis la gloire éternelle à une infinité de païens qui ne l'ont jamais reconnu pour leur Rédempteur, et qui n'ont jamais eu de confiance qu'en leurs propres mérites.

Il ne suffit donc pas, pour rendre ces philosophes païens éternellement bienheureux, de dire que c'est par les mérites de Jésus-Christ ; mais il faut voir avant toutes choses s'ils ont été dans les dispositions que Jésus-Christ demande à tous ses élus, et sans lesquelles l'Écriture sainte nous assure que la justice ne se trouve point. Or nous avons montré combien tous ces sages du paganisme en avaient été éloignés, et principalement de l'humilité que Jésus-Christ lui-même nous apprend être si nécessaire pour participer à la grâce du Saint-Esprit ; c'est ce qui fait que saint Augustin ne craint pas de dire que presque toutes les pages des Livres saints annoncent cette vérité : *Que Dieu résiste aux orgueilleux ; et ne donne sa grâce qu'aux humbles* (1).

C'est encore ce que le même saint Augustin inculque puissamment en un autre endroit, lorsqu'il dit, *qu'il n'y a point d'autre voie pour arriver à la possession de la vérité, que celle que Jésus-Christ nous a tracée* (2) ; *or cette voix, ajoute-t-il, consiste premièrement dans l'humilité, secondement dans l'humilité, troisièmement dans l'humilité : et je ne vous répondrais autre chose tout autant de fois que vous m'interrogeriez sur ce sujet. Ce n'est pas qu'il n'y ait d'autres préceptes que je vous pourrais marquer ; mais c'est que l'orgueil nous ravit des mains toutes les bonnes œuvres que nous faisons lorsque nous nous réjouissons de les avoir faites, si l'humilité ne les prévient, ne les accompagne et ne les suit : à moins que d'abord elle ne se présente à nous pour purifier notre intention ; si ensuite elle ne se joint à nous pour attacher notre cœur, et si après elle n'agit sur nous pour réprimer notre vanité : car on ne doit craindre les autres vices que dans les péchés ; mais on doit craindre l'orgueil dans les vertus mêmes, les actions les plus louables se pouvant perdre par l'amour de la louange. C'est ainsi qu'un célèbre orateur étant interrogé autrefois pour savoir qu'elle était la première partie de l'éloquence, répondit que c'était la prononciation ; et lorsqu'on lui demanda qu'elle était la seconde et la troisième, il répondit encore que c'était la prononciation ; de même si vous me demandiez quels sont les préceptes de la religion chrétienne, je vous répondrais que c'est l'humilité ; et tout autant de fois que vous me feriez la même question, je prendrais plaisir à ne vous faire que la même réponse, quoique peut-être la nécessité me forcerait à vous parler des autres préceptes.*

(1) *Julian. Pomer*, *lib.* III, *de Vita contemplat.*, *cap.* 1. Ut infidelibus nihil profuisse credamus, etiam si sunt aliquas per corpus virtutes operati, quod eas, nec a Deo suo se accepisse crederent, nec ad eum qui est finis omnium bonorum referre voluerunt.

(1) Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. *Jacob.* IV, *et* I *Petri* V.

August., epist. jam 118, *olim* 56. *ad Dioscorum*, *numero* 22. Nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias quam quæ munita est ab illo qui gressuum nostrorum tanquam Deus, vidit infirmitatem : ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas ; et quoties interrogares, hoc dicerem, non quo alia non sint præcepta quæ dicantur, sed nisi humilitas omnia quæcumque bene facimus, et præcesserit, et comitetur, et consecuta fuerit, et proposita quam intueamur et apposita cui adhæreamus, et imposita qua reprimamur, jam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorqueat de manu superbiæ. Vitia quippe cætera in peccatis, superbia vero etiam in recte factis timenda est, ne illa quæ laudabiliter facta sunt, ipsius laudis cupiditate amittantur. Itaque sicut rhetor ille nobilissimus, cum interrogatus esset quid ei primum videretur in eloquentiæ præceptis observari oportere, pronuntiationem fertur respondisse ; cum quæreretur quod secundo, eamdem pronuntiationem ; quid tertio, nihil aliud quam pronuntiationem dixisse. Ita si interrogares et quoties interrogares de præceptis christianæ religionis, nihil me aliud respondere, nisi humilitatem libere : et si forte alia dicere necessitas cogeret.

Il s'en suit de là que, pour détruire absolument la fausse prétention du salut des païens par la grâce de Jésus-Christ, il doit suffire de montrer, comme on l'a fait, qu'ils ont été très-éloignés de cet esprit d'humilité qui est le véritable esprit du christianisme ; et sur cela seul, on peut très-justement conclure qu'ils n'ont point eu de part à la justice, ni au salut éternel, sans s'arrêter à une infinité d'autres défauts, dont le moindre était capable de les en exclure : et sans parler des crimes dont la vie des plus innocents d'entre ces prétendus sages païens a été souillée. Ainsi il est évident que l'on ne peut leur attribuer ce salut et la participation à cette grâce de Jésus-Christ, sans renverser les principales maximes de la foi, de la solide piété et de la religion chrétienne.

Nous pourrons donc leur appliquer un trait d'histoire rapporté dans la vie des anciens pères. Il y est dit que le démon étant apparu au grand saint Macaire, lui voulut soutenir que toutes ses mortifications et tous ses exercices de vertu ne lui donnaient aucun avantage au-dessus de lui : *Tu jeûnes*, lui dit-il, *et moi je ne mange point ; tu veilles, et je ne dors jamais; mais il y a une chose qui m'oblige de te céder, c'est que tu es humble, et que je ne le puis être.*

Il faut dire la même chose de ces philosophes païens. Ils ont paru avoir des vertus éclatantes ; ils ont aimé la justice et la tempérance ; ils ont été ennemis des crimes grossiers, affectionnés à leur patrie, fidèles envers leurs amis, équitables envers tous les hommes, courageux dans la mauvaise fortune et modérés dans la prospérité. Ils ont fait peu de cas des biens et des grandeurs du monde; ils ont été fermes dans les plus grands dangers et dans les plus âpres douleurs; ils ont eu peu d'attache à la vie, et ils ont méprisé la mort ; mais quelque louange qu'on leur puisse donner de ces vertus, elles tombent par terre, selon le véritable esprit du christianisme, dès qu'on n'y aperçoit point d'humilité, et que l'on voit manifestement au contraire que la plupart de ces vertus apparentes n'ont reçu leur naissance que de l'orgueil et n'ont enfanté que l'orgueil : et qu'ainsi ils ne se sont portés à ces belles actions que par cet esprit de présomption qui les leur représentaient comme absolument dépendantes de leurs propres forces ; ils ont même jugé qu'il était si raisonnable de s'en attribuer toute la gloire, qu'ils n'ont pu souffrir de la partager, ainsi qu'ils s'en expriment eux-mêmes. *Propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute jure gloriamur quod non contingeret si id donum a Deo non a nobis haberemus.* Ce sont leurs propres paroles ; c'est pourquoi on peut dire, selon la pensée de Tertullien (1), que si on définit l'homme un animal doué de raison, on peut définir aussi un philosophe païen, un animal rempli d'orgueil et de vanité. *Philosophus gloriæ animal.*

(1) Libro de Anima statim ab initio.

C'est aussi ce qui fait dire à saint Augustin (1) que c'est cette vanité qui a été la maladie particulière de ces philosophes, qui les a trompés en les flattant de la bonne opinion d'eux-mêmes. C'est ce qui leur a fait croire qu'ils étaient quelque chose de grand, lorsqu'ils n'étaient rien ; et c'est cette enflure d'orgueil qui a couvert leur cœur et leur esprit de ténèbres et qui les a privés de la lumière de la vérité immuable. C'est pourquoi ils sont tombés dans la plus grande des ingratitudes, qui consiste à s'attribuer à soi-même ce qui vient de Dieu, principalement la justice et la vertu ; car il faut bien remarquer que quand l'âme regarde ses actions justes comme propres à soi et enfantées par elle-même, elle n'en conçoit pas une vanité commune et populaire, comme elle ferait des richesses, de la beauté, de l'éloquence et des autres biens extérieurs ou intérieurs du corps et de l'esprit, que les plus scélérats peuvent posséder ; mais elle en conçoit comme une sage et raisonnable vanité, comme de biens qui ne sont propres qu'aux bons.

Saint Augustin dit ailleurs (2), en parlant de ces mêmes philosophes, que ne se plaisant pas en Dieu qui est immuable, mais en eux-mêmes, ils n'ont pu éviter d'être orgueilleux, parce qu'ils s'estimaient comme souverains et indépendants de Dieu qui était leur supérieur et leur maître, et que comme ils ne voyaient pas et ne voulaient pas croire la véritable félicité, ils ont tâché de s'en faire une très-fausse, par une vertu d'autant plus trompeuse, qu'elle était plus remplie d'orgueil.

Ce n'est pas que la vanité de tous ces païens, prétendus vertueux, fût toujours de la nature de cette vanité commune et populaire, qui ne recherche que les louanges des hommes et les applaudissements du peuple : il y en a une autre, dit saint Augustin, plus secrète et plus cachée qui emporte ceux qui se plaisent en eux-mêmes, soit qu'ils plaisent ou qu'ils déplaisent aux autres, et qu'ils n'affectent pas même de leur plaire; mais en se plaisant à eux-mêmes, ils déplaisent beaucoup à Dieu (3). C'est aussi cette sorte de vanité qui faisait dire à Cicéron que, pour supporter les maux avec patience, il faut se proposer qu'il y a une grandeur et une élévation d'esprit et de courage, qui ne paraît jamais avec plus d'éclat que dans le mépris de la douleur; que la vertu est la plus belle de toutes les choses du monde; qu'elle n'est jamais si belle, que lorsqu'elle ne recherche

(1) *Lib. de Spiritu et Littera, cap.* 12 : Eorum [philosophorum] proprie vanitas morbus est, qui seipsos seducunt dum videntur sibi aliquid esse cum nihil sint. Denique hoc tumore superbiæ sese obumbrantes... ab ipso lumine incommutabilis veritatis aversi sunt.

(2) *Lib.* XIX, *de Civit. Dei, cap.* 4 : Quam beatitudinem isti philosophi, quoniam non videntes credere nolunt, hic sibi conantur fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute.

(3) *In Psalm.* XLI. Displicebis Deo si tibi placueris. *Vide et infra locum, et lib.* V *de Civitate Dei, cap.* 20.

point les yeux du peuple ni les applaudissements des hommes; mais qu'elle se plaît seulement en elle-même, parce que, dit-il, la vertu n'a point de plus grand théâtre que la conscience.

Peut-on s'imaginer un plus véritable orgueil que la fausse humilité de ce sage païen? Car on voit qu'il ne méprise le jugement des hommes, que pour révérer le sien propre. Il laisse aux autres à désirer de paraître généreux à la vue du peuple, et pour lui, il se contente d'être le spectateur et l'admirateur de sa vertu. Il abandonne aux autres cette basse vanité de rechercher les louanges de la renommée, et il réserve cette vanité plus haute par laquelle il lui suffit d'être louable, selon le témoignage qu'il se rend à soi-même : il ne veut point des applaudissements des théâtres, mais s'élevant au-dessus de cet orgueil, comme trop grossier et trop populaire, il ne croit point de théâtre si magnifique ni si glorieux que sa propre estime.

C'est encore dans le même sentiment qu'un orateur grec disait que la plus grande flatterie est celle qui, de peur de paraître lâche, ne flatte pas en caressant, mais en reprenant, et se couvre d'une belle hardiesse et d'une ingénieuse liberté. Ainsi le plus grand orgueil est celui qui, de peur de paraître bas, ne se repaît pas des louanges communes, mais les rejette et se déguise sous l'apparence d'un honnête mépris de la gloire et d'une humilité affectée.

C'est aussi ce que saint Augustin a merveilleusement bien marqué, lorsque pénétrant dans ces illusions de l'esprit de l'homme, qui malgré le poids du péché qui l'entraîne contre la terre, croit s'élever en haut par les machines de sa raison et par les ailes de sa vertu, lorsque c'est le vent de la vanité qui l'emporte, il dit ces belles paroles : (1) *Les autres ne peuvent pas se défendre de cette honteuse vanité, sous prétexte qu'ils méprisent le jugement des hommes, comme s'ils ne tenaient aucun compte de la gloire, puisqu'ils se croient sages, et se plaisent à eux-mêmes : car leur vertu, si toutefois ils en ont aucune, ne laisse pas d'être esclave de la louange des hommes, encore que ce soit d'une autre manière, celui qui plaît ainsi à soi-même étant du nombre des hommes.*

Pour peu donc que l'on fasse de réflexion sur la conduite de tous ces sages païens, on n'y verra autre chose dans tous ceux qui ont plus témoigné d'amour pour la vertu, et de haine pour le vice, sinon qu'ils ont tous été idolâtres de leur sagesse, de leur vertu et de leur raison; qu'ils se sont tous regardés eux-mêmes avec une parfaite satisfaction intérieure; qu'ils se sont estimés et n'ont eu que de la complaisance en eux-mêmes, dans la vue de leurs prétendues qualités avantageuses, soit qu'elles plussent ou déplussent aux autres ; qu'ils se sont nourris de cette gloire secrète, et qu'ils se sont loués en silence dans la vanité de leurs pensées, sans témoins et sans paroles; et qu'après avoir dédaigné ce qu'il y a de plus excellent sur la terre, ils ont porté leur bouche contre le ciel, et se sont mis en parallèle avec la Divinité : car on voit que ces blasphèmes étaient continuellement l'entretien des plus vertueux des philosophes païens : *Que le sage est égal à Dieu ; que le sage est plein de joie, gai, tranquille, inébranlable, et qu'il mène une vie pareille à celle des dieux. Que Jupiter ne peut pas plus qu'un homme de bien, que Jupiter a plus de richesses, qu'il donne aux hommes; mais qu'entre deux bons, celui qui est le plus riche, n'est pas le meilleur. Qu'il n'y a qu'une chose en quoi Jupiter surpasse l'homme de bien : c'est qu'il est plus longtemps bon; mais que le sage ne doit pas s'en estimer moins de ce que ses vertus sont bornées d'un moindre espace. Ainsi Dieu ne surpasse pas le sage en félicité, quoiqu'il le surpasse en âge. Au contraire, il y a même quelque chose en quoi le sage surpasse Dieu: car Dieu doit sa sagesse à sa nature; mais le sage ne la doit qu'à sa volonté. O que c'est une grande chose que d'avoir la faiblesse d'un homme et la félicité d'un Dieu!*

Mais plutôt n'a-t-on pas sujet de dire, ô que c'est une chose abominable que d'être pauvre, nu, misérable et d'être orgueilleux dans sa pauvreté! Et n'est-ce pas de ce sage fou, que le vrai sage de l'Ecriture sainte dit par l'esprit de Dieu, que son âme hait le pauvre orgueilleux (*Eccli.* XXV, 4), *Odit anima mea pauperem superbum.* Que c'est une chose déplorable de sentir la misère de l'homme esclave du péché et de l'enfer, et de s'attribuer la force, la vertu et la félicité de Dieu même! O stupidité digne d'une bête! O vanité de frénétique! O impiété d'athée! O blasphème digne du démon!

Y a-t-il donc encore après cela quelqu'un assez déraisonnable parmi les chrétiens, qui puisse souffrir que ces païens remplis de pensées si sacriléges et si détestables, soient mis au nombre des saints? Peut-on avoir le moindre sentiment de la foi et de la piété chrétienne, et s'imaginer que Dieu donnera la vie éternelle à ces philosophes impies? Et comment peut-on prétendre que Dieu y reçoive ces monstres d'orgueil nés dans le péché, après en avoir chassé les anges orgueilleux, les plus excellentes créatures, pour un péché d'orgueil semblable à celui de ces philosophes? Il est sans doute que si ces philosophes païens avaient passé toute leur vie dans des vices grossiers et corporels, il ne se trouverait personne qui voulût mettre en doute leur damnation éternelle; et cependant qui ne sait que la corruption de l'esprit n'est pas moins odieuse à Dieu que celle du corps, quoiqu'elle offense moins les yeux des hommes qui sont tous charnels.

Qui ne sait que ceux qui tombent dans les plus grands et les plus énormes péchés este-

(1) *August., lib.* v *de Civitate Dei, cap.* 20 : Nec illi se ab hac fœditate defenderint, qui cum aliena spernant judicia, velut gloriæ contemptores, sibi sapientes videntur et sibi placent : nam eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo quodam humanæ subditur laudi. Neque enim ipse qui sibi placet, homo non est

rieurs, ont souvent moins d'opposition à la grâce de Jésus-Christ, que ceux qui ont cette fausse et orgueilleuse justice? Car on voit ordinairement que le premier rayon qui vient éclairer ces pécheurs grossiers, fait qu'ils reconnaissent alors aisément leur chute. La honte même de leurs infamies leur fait comprendre le besoin qu'ils ont de la grâce de Jésus-Christ pour en être purifié ; mais pour ces vertueux insolents, ils sont ordinairement rebelles à la lumière, ils ne consultent que leur propre force, leur esprit, leur raison, et ils s'imaginent que ces choses leur suffisent pour surmonter leurs passions et leurs vices. Ainsi ils sont toujours disposés à rejeter la grâce et l'assistance de Dieu comme inutile. Ils ne se glorifient que dans leur justice morale, et ils sont toujours prêts à disputer de la sagesse et de la vertu avec la Divinité.

Aussi voyons-nous que Jésus-Christ a traité bien plus favorablement les publicains et les gens de mauvaise vie que les pharisiens et les philosophes juifs. Il a déclaré (*Matth.*, XXI) que les premiers seraient plus facilement reçus dans le ciel que les derniers. Et c'est ce qui a été cause que ces orgueilleux lui ont reproché qu'il était l'ami des méchants et des pécheurs, parce qu'il était l'ennemi de ces justes orgueilleux. En effet, il paraît que le Fils de Dieu a toujours été touché de compassion pour la misère des uns, et d'une divine colère contre la présomption des autres. On remarque même qu'après sa résurrection, il a converti beaucoup plus d'épicuriens que de stoïciens, plus de pécheurs grossiers que d'honnêtes philosophes. Ainsi les fausses lueurs des vertus humaines ont été des ténèbres plus épaisses que les ténèbres mêmes des vices du corps, pour empêcher de comprendre cette grande et ineffable lumière de l'Evangile. Et nous savons que Philon et Sénèque qui ont été des hommes rares pour cette sagesse morale, ont rejeté ou méprisé la doctrine des apôtres qu'ils ont pu voir et qui étaient célèbres de leur temps à Jérusalem et à Rome.

C'est ainsi que ces sages du monde et ces hommes illustres, que le judaïsme et le paganisme ont admirés, sont demeurés sous la tyrannie du démon, et accablés sous le poids de la colère de Dieu, pendant que la prédication de l'Evangile convertissait une infinité de scélérats, d'impudiques, d'homicides, d'idiots et d'ignorants, comme saint Paul le marque dans ses Epîtres : *Afin*, dit cet apôtre, *de vérifier cette divine parole de l'Ecriture*, également inconcevable à la philosophie et au monde : *Que la sagesse des hommes n'est que folie devant Dieu, et que la prudence de la chair, c'est-à-dire la prudence humaine, est l'ennemie de Dieu* (1).

C'est sans doute pour cette raison que l'auteur du livre de la Vie contemplative que nous avons cité (1), dit que ces fausses vertus nuisent aux païens, parce que le démon s'en sert pour les détourner du christianisme : car il est indifférent à ce malin esprit, comme dit Tertullien, de perdre les hommes par la continence ou par l'impudicité, par des vertus apparentes ou par des vices sensibles. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il n'a voulu avoir des sages, des vertueux et des vierges dans le paganisme, que pour affecter la divinité, et pour opposer ces météores impurs et terrestres, et ces feux passagers qui ne sont que des exhalaisons et des vapeurs subtilisées et colorées par les rayons du soleil, à la lumière éternelle et immuable, toute pure et toute divine que le divin soleil de justice a apportée sur la terre.

Il sait, dit S. Augustin (2), *que ce n'est que par la foi que les hommes peuvent être guéris, purifiés et parfaitement délivrés de sa tyrannie, et régner dans une éternité bienheureuse; et l'envie qu'il leur porte ne le peut souffrir. C'est pourquoi il fait toute sorte d'efforts pour les empêcher de croire en Dieu et de parvenir par la lumière de la foi, à la connaissance du Médiateur, qui ruine ses œuvres de ténèbres ; et ce n'est qu'à ce dessein qu'il permet que quelques païens fassent des actions qui paraissent bonnes, et qui les rendent recommandables parmi les peuples, afin qu'ils puissent mieux tromper les hommes par ces exemples illustres et les détourner plus facilement de la véritable religion.* Ce qui est si vrai, que le même S. Augustin nous témoigne que cet artifice du démon réussissait encore de son temps à la perte d'un grand nombre d'âmes ; et qu'il se trouvait encore beaucoup de Gentils qui ne refusaient d'embrasser le christianisme que par cette fausse opinion de vertu.

Il y en a plusieurs, dit ce saint docteur (3), *qui se glorifient de leurs bonnes œuvres extérieures, et nous trouvons que beaucoup de païens refusent d'embrasser la religion chrétienne, parce qu'ils croient que leur bonne vie leur suffit. Il n'est*, disent-ils, *nécessaire que de bien vivre. Qu'est-ce donc que me comman-*

(1) I *Corinth.*, III. Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.
Romanor., VIII. Sapientia carnis inimica est Deo.

(1) *Julian. Pomerius*, *l.* III *de Vita contemplat. cap.* 1. Et quid dico, nihil eis profuerunt, imo etiam nocuerunt.

(2) *August.*, *Epist. olim* 107, *nunc* 217, *ad Vitalem*. Quid ergo operatur hæc potestas in filiis diffidentiæ, nisi opera sua mala, et imprimis maximeque diffidentiam et infidelitatem qua sunt inimici fidei, per quam scit eos posse mundari, posse sanari, posse perfectissime liberos quod eis vehementer invidet in æternitate regnare. Itaque aliquos eorum per quos amplius decipere affectat ; sinit habere nonnulla velut opera bona in quibus laudantur..... nihil sic agit hic princeps, quam ut non credatur in Deum, nec ad mediatorem a quo solvuntur opera ejus, credendo veniatur.

(3) *August. in Psalm.* XXXI, *Enarrat.* 2. Multi gloriantur de operibus, et invenis multos paganos propterea nolle fieri christianos, quia quasi sufficiunt sibi de bona vita sua. Bene vivere opus est, quid mihi præcepturus est Christus? ut bene vivam ; jam bene vivo. Quid mihi necessarius est Christus? Nullum homicidium, nullum furtum, nullam rapinam facio, res alienas non concupisco, nullo adulterio contaminor. Num inveniatur aliquid in vita mea quod reprehendatur, et qui reprehenderit, faciat christianum.

donc Jésus-Christ? de bien vivre; je le fais déjà. A quoi Jésus-Christ m'est-il donc nécessaire? car je ne commets aucun homicide, aucun vol, aucun larcin; je ne désire point le bien d'autrui, je ne commets point d'adultère. Que l'on trouve quelque chose dans ma vie qui mérite d'être repris; et que celui qui le pourra faire, me fasse chrétien.

Nous pouvons dire avec douleur et en gémissant, que c'est une chose étonnante que de notre temps, nous voyons que le démon renouvelle encore les mêmes efforts, et qu'il inspire dans l'esprit de plusieurs chrétiens une extrême vénération pour les livres profanes de ces sages païens, afin d'étouffer insensiblement celle qu'ils doivent avoir pour les livres saints. Il semble même qu'il leur persuade que les livres saints et la morale de Jésus-Christ ne sont propres que pour les cloîtres; et que celle de Sénèque et des autres païens est beaucoup meilleure pour former un honnête homme. Que ce n'est pas être du monde, que de mêler l'Evangile dans l'instruction des mœurs, et vouloir que la vertu ait son fondement dans la piété. Que l'humilité chrétienne n'est qu'une bassesse d'esprit; et que ce que nous appelons orgueil dans les païens et les philosophes, est la véritable grandeur de courage.

Aussi n'entend-on parler ces gens-là que des Socrate, des Caton, des César, des Alexandre, et de tous ces autres grands hommes de l'antiquité, dont ils trouvent que le nom seul est capable d'inspirer un secret amour de la vertu. Ainsi les druides des Gaulois, les hiérophantes d'Egypte, les philosophes de Grèce, les mages de Perse, les gymnosophistes des Indes, passent dans leur esprit pour des prophètes et pour des apôtres; et leurs plus sérieuses méditations sont de contempler ces beaux portraits que Diogène Laërce nous a laissés. Ils s'imaginent aussi avoir rencontré dans la vie de l'empereur Antonin, le modèle vivant d'un sage parfait. La mémoire de Julien l'Apostat leur est en singulière vénération, comme du plus habile homme et du plus grand prince qui ait jamais gouverné l'empire romain. Et il est étrange où ces imaginations et ces pensées les emportent, ainsi que nous le pourrons voir plus amplement dans la suite, après que nous aurons encore dit un mot de la prétendue foi implicite que l'on s'imagine qui peut sauver ces sages païens; c'est donc ce qu'il faut examiner.

CHAPITRE XV.

Dernière preuve de la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, tirée de la manière dont la foi nous justifie.

La dernière preuve de la nécessité de la foi en Jésus-Christ, pour être sauvé, est prise de la manière dont la foi nous justifie. Nous en avons déjà touché quelque chose dans les preuves précédentes; mais elle est si importante pour bien entendre toute la matière de la justification, et ensuite celle du salut, qu'elle mérite bien qu'on la considère en particulier.

Personne n'ignore que l'une des principales erreurs de tous les hérétiques de ce temps, est que la foi seule justifie, à l'exclusion de toutes les autres dispositions que Dieu forme dans notre cœur, et des bonnes œuvres qu'il nous fait faire; mais comme le remarque fort bien le cardinal Bellarmin (lib. I, *de Justificat. cap.* 17), cette erreur n'est que la suite d'une autre qui regarde la manière dont la foi nous justifie: car ils ne prétendent pas que la foi justifie en obtenant de Dieu une vraie justice intérieure, mais seulement en nous revêtant de la justice de Jésus-Christ par une simple imputation à laquelle ils attribuent la rémission des péchés; c'est ce qu'ils appellent être justifié relativement, et non pas formellement, ni méritoirement.

Ils expliquent leur sentiment par la main d'un pauvre, qui reçoit l'aumône d'un riche: cette main, disent-ils, qui reçoit l'aumône, n'est pas l'aumône même, ni la cause de l'aumône qui ne lui est pas donnée comme si elle la méritait par sa beauté; ainsi elle ne concourt à l'aumône que relativement, parce que donner et recevoir ont rapport ensemble, personne ne pouvant donner que quelqu'un ne reçoive.

Les catholiques, au contraire, opposent à ces hérésies, que ce n'est point la foi seule qui justifie, et qu'elle ne le fait point en la manière que ces hérétiques le prétendent; mais que l'Ecriture sainte n'attribue si souvent la justification à la foi que parce que c'est le premier des dons de Dieu qui nous y conduit et en conséquence duquel nous obtenons tous les autres; et qu'ainsi la manière dont elle nous justifie est en cherchant, en demandant, en frappant à la porte, comme parle l'Evangile: *Quærendo, petendo, pulsando* (*Matth.*, VII), en implorant l'assistance du médiateur qu'elle nous a fait connaître en arrachant de Dieu comme par force et par une sainte violence, comme dit S. Augustin (1), l'infusion de son esprit, afin qu'il répande la charité dans notre cœur, pour nous faire accomplir sa loi par l'amour de la justice, et non par la crainte du châtiment.

C'est donc ainsi que l'Eglise catholique a toujours entendu que la foi est la cause de la justification, et la raison, dit S. Augustin (2), pourquoi S. Paul déclare que l'homme est justifié par la foi et non par les œuvres, est qu'elle nous est donnée la première, et que c'est par elle qu'on obtient les actions

(1) *August. lib. de Fide et Operibus, cap.* 21. Hæc est fides, de qua dicitur, regnum cœlorum vim patitur: hoc enim diripiunt qui vim faciunt credendo, impetrantes spiritum caritatis ubi est plenitudo legis... violentia fidei Spiritus sanctus impetratur, per quem diffusa caritate lex non timore pœnæ, sed amore justitiæ completur.

(2) *Libro de Prædestinat. sanctor., cap.* 7. Ex fide ideo dicit justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur ex qua impetrantur cætera, quæ proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur.

qui sont proprement appelées œuvres, par lesquelles on vit justement. Ainsi, dit S. Augustin (1), la loi nous donne la connaissance du péché, la foi obtient la grâce pour détruire le péché, et la grâce guérit l'âme de la corruption du péché.

C'est aussi ce que l'Apôtre nous enseigne si clairement qu'il est tout à fait étrange qu'aucun chrétien en veuille douter (2) : *Quiconque*, dit-il, *invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé. Mais comment invoqueront-ils celui en qui ils ne croient pas? et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont point entendu parler? et comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche?* Il est donc évident que de même que la prédication de la parole de Dieu est cause de l'instruction, et que l'instruction est cause de la foi, ainsi la même foi est cause de l'invocation, et que l'invocation qui obtient le secours de Dieu est la cause du salut. Et par conséquent la prétention des hérétiques est entièrement contraire à la doctrine de S. Paul; et la manière dont le S. Esprit nous apprend que Dieu nous justifie, est celle qui nous fait demander à Dieu par Jésus-Christ, son Fils, la rémission de nos péchés et la véritable justice.

C'est ce qui fait encore que le même S. Paul (3), voulant distinguer la fausse justice qui ne peut être vue que des hommes, d'avec la vraie justice qui justifie devant Dieu, appelle l'une une justice humaine et une justice des œuvres, et l'autre la justice de Dieu et la justice de la foi. Il l'appelle la justice de Dieu parce que nous ne la devons attendre que de sa pure libéralité et non de nos propres forces; et la justice de la foi parce que ce n'est que par le moyen de la foi et par les gémissements et les prières qu'elle forme avec la charité dans notre cœur, que nous la pouvons obtenir. Voilà sans doute pourquoi Jésus-Christ est venu au monde. C'est là l'unique justice qu'il est venu apporter aux hommes, et c'est en même temps l'unique moyen par lequel il nous communique cette justice. C'est aussi ce qui a fait dire à S. Augustin (4) que nul homme ne pouvait être délivré et justifié de quelque péché que ce fût, soit de celui qu'il a contracté par sa naissance, soit de ceux qu'il a ajoutés par sa mauvaise vie, ou en ne connaissant pas la loi de Dieu, ou en ne voulant pas la connaître, ou en la connaissant et ne laissant pas de la violer, que par la grâce de Dieu, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Et c'est ce qui se fait non seulement en lui remettant ses péchés, mais encore en lui inspirant auparavant la foi et la crainte de Dieu : ensuite en lui donnant le mouvement de le prier, et en lui accordant les effets de sa prière.

Si donc nous considérons maintenant quelle peut être la foi implicite que l'on pourrait prétendre être la cause de la justification des philosophes païens, nous verrons qu'il n'y a rien de plus opposé à la foi catholique que nous venons d'expliquer. Car il est évident que pour produire en eux cet effet, il faudrait que toutes leurs bonnes œuvres, pour être dignes de la béatitude éternelle, eussent été les fruits de leurs prières et la récompense de l'invocation continuelle que cette foi leur aurait inspirée. Il faudrait que l'on pût dire d'eux ce que S. Augustin dit de tous les véritables enfants de Dieu; nous ne faisons pas des actions de vertu par nos propres forces, mais nous les obtenons par nos prières : *Virtutes non patramus, sed impetramus*. Ce n'est donc pas tant nous qui les faisons, comme c'est Dieu qui les opère en nous.

Mais comme il est certain, ainsi qu'on l'a démontré, que ces païens et ces philosophes n'ont jamais agi dans ces pensées, et qu'ils ont eu des sentiments tout contraires, rien ne peut être plus absurde que de les leur attribuer. En effet, il est constant qu'ils n'ont jamais considéré la vertu que comme entièrement dépendante de leurs propres forces, et que bien loin de la demander à Dieu, ils ont cru au contraire qu'il était honteux et indigne d'un homme de cœur, d'importuner les dieux pour ce sujet, et que le sage devrait être leur compagnon, et non pas leur suppliant. Et par conséquent, on ne peut douter que ce ne fût vouloir renverser la doctrine de l'Eglise, que de prétendre que ces philosophes païens aient été sauvés, quelque foi implicite qu'on suppose qu'ils aient eue, puisqu'il est visible qu'elle n'a jamais produit en eux cette demande continuelle de la grâce de Jésus-Christ, qui est l'unique moyen par lequel la foi nous justifie.

CHAPITRE XVI.

Quelles sont les conséquences qu'on doit tirer de ce qui a été prouvé dans les chapitres précédents.

Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, premièrement que, selon l'Ecriture sainte et la tradition divine, soit que nous considérions l'objet de la foi que la même Ecriture nous déclare être absolument nécessaire pour le salut, soit que nous regardions la nature de cette foi et son origine, soit que

(1) *Libro. de Spiritu et Littera*, *cap.* 30. Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a vitio peccati.

(2) *Romanor.* X. Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante?

(3) *Philip.* III. Non habens meam justitiam.
Ad Tit. III. Non operibus justitiæ.
Romanor. III. Justitia autem Dei per fidem.
Ibid. IV. Per justitiam fidei.

(4) *Epistola olim* 105. *nunc* 194. *ad Sixtum num.* 30 : Neque ab illo (peccato) quod originaliter trahitur, neque ab his quæ unusquisque in vita propria, vel non intelligendo, vel nolendo intelligere, mala congregat, vel etiam instructus ex lege, additamento prævaricationis exaggerat, quisquam liberatur et justificatur nisi gratia Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum ; non solum remissione peccatorum, sed prius ipsius inspiratione fidei et timoris Dei, impartito salubriter orationis affectu et effectu.

l'on envisage les qualités et les conditions qui la doivent accompagner, soit enfin que l'on examine la manière dont elle justifie, il est clair comme le jour que cette foi imaginaire des philosophes païens a aussi peu de ressemblance avec la véritable foi catholique, que les ténèbres avec la lumière, et le mensonge avec la vérité.

Il résulte secondement, que cette foi divine qui conduit au ciel, ne consiste pas seulement à reconnaître un Dieu, premier auteur de toutes choses, et dont la providence gouverne le monde, qui est tout ce qu'on peut attribuer de plus avantageux à ces philosophes païens ; mais qu'il est, de plus, absolument nécessaire d'avoir la foi en Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, qu'aucun des philosophes n'a eue, parce que le médiateur ne peut être connu que par la révélation que Dieu ne leur a point accordée.

Il en résulte en troisième lieu que la lumière de la raison, n'étant pas capable de nous donner une véritable foi, c'est en quelque manière se moquer et se jouer de la crédulité des simples que de chercher de la foi dans ces infidèles, puisque, n'ayant eu aucune connaissance de Jésus-Christ, ils n'ont point été au rang des fidèles.

Il en résulte quatrièmement que la foi en Jésus-Christ, nécessaire pour le salut, ne se peut rencontrer que dans ceux qui ont une double humilité qu'elle suppose, ou plutôt qu'elle forme elle-même dans le cœur : l'une qui nous remet devant les yeux notre indignité et la grandeur de nos péchés, et qui nous porte à ne mettre notre confiance qu'en la miséricorde de Jésus-Christ, qui est mort pour les noyer dans son sang, et l'autre qui nous représente nos faiblesses et nos langueurs, et l'impuissance que nous avons de marcher de nous-mêmes dans les voies de Dieu, qui nous engage de recourir à la puissance de sa grâce, puisqu'il n'est ressuscité que pour nous communiquer son esprit.

Il en résulte cinquièmement, que c'est en vain que l'on voudrait chercher cette foi salutaire dans les philosophes païens, puisqu'au lieu de cette double humilité, ils n'ont tous été remplis que d'un double orgueil qui, d'un côté, leur a dérobé la connaissance de leurs misères et de leurs péchés, et a effacé de leur esprit l'horreur qu'ils en devaient avoir ; et de l'autre côté, les a poussés dans cette horrible présomption qu'ils n'avaient que faire de Dieu pour fuir tous les vices et acquérir toutes les vertus ; et qu'ils se pouvaient donner à eux-mêmes par la force de leur liberté, une béatitude pareille à celles que Dieu a par sa nature.

Enfin il en résulte que la manière dont la foi nous justifie, est celle qui nous fait adresser à Jésus-Christ, qui est la source de toute justice, afin que nous puissions obtenir par nos prières, nos gémissements et nos larmes, l'infusion de son esprit, qui seul a le pouvoir de nous purifier et de nous sanctifier ; et par conséquent que ces païens, qui n'ont rien enseigné plus constamment que l'inutilité des prières que l'on adresse à Dieu pour devenir sages et vertueux, n'avaient garde d'être justifiés par la foi, quelque peine qu'on voulût prendre de faire passer pour foi la connaissance qu'ils ont eue d'un premier être, ce qui peut conduire à beaucoup d'erreurs et d'impiétés

Seconde partie.

OU L'ON EXAMINE LES PREUVES TIRÉES DES SAINTS PÈRES ET DES SCOLASTIQUES PAR OU L'ON PRÉTEND AUTORISER LE SENTIMENT DU SALUT DES PAIENS SANS LA FOI EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE PREMIER.

Où l'on justifie saint Justin contre ceux qui prétendent appuyer le sentiment du salut des païens, par le témoignage de ce père.

Un des premiers pères dont on rapporte le sentiment pour autoriser l'erreur du salut des païens et philosophes vertueux, est S. Justin, martyr. On prétend que ce saint a soutenu dans ses Apologies pour la religion chrétienne, qu'il y avait beaucoup plus de chrétiens qu'on ne pensait, puisque Socrate et Héraclite pouvaient être nommés tels, aussi bien que tous ceux qui s'étaient laissés conduire à la raison éternelle qui est le Verbe divin que nous adorons en la personne de Jésus-Christ. On dit que saint Justin appelle antichrétiens tous ceux qui laissent éteindre en eux cette lumière de la raison qui est naturelle à tous les hommes, et dont le défaut nous fait marcher dans les ténèbres du vice; et qu'il ajoute que plusieurs ont passé pour athées parmi les Grecs, comme Socrate et Héraclite, qui ne l'étaient pas non plus qu'Abraham, Ananie, Azarie, Mizaël et Elie.

Il est certain que quelques paroles semblables de saint Justin ont trompé des savants, particulièrement Casaubon, et quelques autres protestants; et comme leur génie était d'être ravis d'avoir occasion de censurer les pères de l'Eglise, ils ont pris occasion d'attribuer cette erreur à ce saint martyr, que les païens ont pu être sauvés en ne suivant point d'autre guide que la lumière de la raison ; mais ce que l'on en peut dire, est que c'est une pure calomnie de ces protestants contre ce saint martyr ; et il est aisé de faire voir que rien n'est plus mal fondé que cette accusation, et qu'il est très-facile de

l'en justifier devant tous les esprits raisonnables.

Il n'y a pour cela qu'à faire attention, que saint Justin considérant Jésus-Christ, non seulement comme Verbe fait chair et revêtu de notre nature pour nous rendre participants de la sienne, mais aussi comme le Verbe résidant dans le sein du Père, comme la sagesse infinie et la raison originale, d'où procède comme de l'unique source, tout ce qui peut être dans les hommes de sagesse et de raison, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce, en prend occasion d'étendre le nom de chrétiens, non seulement à ceux qui reconnaissent Jésus-Christ selon qu'il est Dieu et homme, et qu'il s'est rendu libérateur des hommes par le mystère ineffable de son incarnation, auxquels seuls ce nom appartient proprement; mais aussi à ceux qui ont connu quelque chose de cette sagesse qui appartient à sa personne divine, et qui ont retenu quelque trace de cette raison première et originale, dont nos âmes ont reçu quelques semences, et qui n'étant pas entièrement abruties, conservent quelques étincelles de cette lumière naturelle que Dieu a donnée à l'homme en le créant. Car comme ceux qui connaissent Jésus-Christ, Dieu et homme, sont justement appelés chrétiens, aussi ceux qui en ont connu quelque petite partie, quoique imparfaitement, peuvent être appelés chrétiens en quelque manière, surtout dans un discours contre des païens qui contestaient des points du christianisme qu'ils avaient reconnus, comme l'unité d'un Dieu et quelques autres semblables.

Ainsi on peut dire que saint Justin a eu raison de les appeler chrétiens en ces points-là, c'est-à-dire favorisant les chrétiens, et étant conformes à leur doctrine sur ces mêmes points.

C'est à peu près de même que nous appelons païens les chrétiens qui tiennent quelque chose de la doctrine et des mœurs des païens, quoiqu'ils leur soient contraires en tout le reste. C'est encore de même que ceux qui dans une contestation favorisant l'un des deux partis, reçoivent le nom du parti qu'ils favorisent, encore qu'ils ne le suivent qu'en ce seul point, et qu'ils le combattent absolument. C'est pourquoi nous disons que les luthériens sont catholiques dans le mystère de la Trinité, quoiqu'on ne puisse pas inférer de là qu'ils soient vraiment catholiques.

Voilà cependant tout ce que l'on peut alléguer de saint Justin à l'avantage des païens; mais il est évident qu'il ne s'ensuit pas de là qu'il ait cru qu'ils pouvaient se sauver dans leur paganisme; et rien n'est plus éloigné de ses sentiments, ainsi que l'on en sera convaincu par les remarques suivantes :

1° Notre foi nous apprend qu'il y a une infinité de personnes à qui le nom de chrétien convient incomparablement mieux qu'aux plus vertueux des païens, et de qui néanmoins nous ne pouvons pas espérer le salut sans impiété ; car il est certain que tous les hérétiques qui confessent hautement Jésus-Christ, qui l'invoquent et qui l'adorent, sont nommés chrétiens à plus juste titre qu'aucun des philosophes païens; et peut-on dire cependant que ce nom les sauvera de la damnation éternelle? C'est la même chose des schismatiques, qui n'ont même point d'autre doctrine que celle de l'Eglise; mais qui, en se séparant de son unité, perdent toute espérance de leur salut, quelque exemplaires que soient leur vie et leurs mœurs, quelque bonnes œuvres qu'ils exercent, quand même ils répandraient leur sang pour la défense de la vérité, persévérant dans leur schisme; et qui peut douter néanmoins que le nom de chrétiens ne leur convienne avec bien plus de raison qu'à ceux à qui saint Justin l'a voulu étendre?

2° Nous voyons que Tertullien traitant la même cause contre les mêmes ennemis, appelle l'âme des païens, qui par la seule lumière de la raison est obligée de reconnaître l'unité de Dieu, naturellement chrétienne (*Apologetici, cap.* 17). *O testimonium animæ naturaliter christianæ!* Mais voudrait-on conclure de là que Tertullien a cru que ces âmes étaient naturellement en état de salut ? C'est ce qui serait tout à fait absurde : car ce père déclare si nettement dans le même ouvrage, que les hommes ne naissent point chrétiens, mais le deviennent (*Ibid. cap.* 18), *fiunt, non nascuntur christiani ;* et ailleurs parlant de l'âme (*Libro de Testimonio animæ, paulo ab initio*), *fieri non nasci solet anima christiana ;* qu'il est aisé de juger que Tertullien n'appelle l'âme naturellement chrétienne, qu'à cause qu'étant touchée de certains sentiments que la nature lui inspire, elle rend témoignage à l'unité de Dieu soutenue par les chrétiens contre les païens. Ainsi comme il est évident que Tertullien, en parlant de la sorte, est très-éloigné de croire les âmes des païens dans la voie de salut, il faut aussi reconnaître que saint Justin qui appelle chrétiens quelques anciens philosophes païens, dont la doctrine a plus approché de la droite raison, et dont la vie a paru plus innocente, n'a eu aucune pensée de les croire pour cela dans la voie du salut éternel.

3° Mais, pour passer des conjectures à des arguments invincibles, on voit que saint Justin s'explique si nettement, et distingue avec tant de soin ceux qui n'ont suivi que quelques semences naturelles et que quelques traits confus de ce Verbe, λόγος, d'avec ceux qui le suivent et qui l'adorent lui-même en sa personne, qui sont les seuls véritables chrétiens, qu'il n'a pas besoin d'autre apologie que de ses propres paroles (1):

(1) S. *Justinus Apologia vulgo* I. *pag.* 51 : Ut christianus inveniret me, et votis omnibus optasse, et totis viribus contendisse profiteor : non quod aliena sit a Christo Platonis doctrina, sed quod illi non omnino consentiat, sicut neque aliorum stoicorum videlicet, et poetarum et historicorum doctrina. Unusquisque enim pro parte divinæ sibique insitæ rationis, id quod huic affine et cognatum erat videns, elocutus est recte. Qui autem contraria sibi invicem dixerunt de rebus majoris momenti, scien-

J'ai fait, dit-il, *tous mes efforts pour être reçu au nombre des chrétiens : ce n'est pas que la doctrine de Platon soit contraire à celle de Jésus-Christ, mais c'est qu'elle ne lui est pas conforme en toutes choses, non plus que celle des autres païens, soit que l'on considère ou les stoïques, ou les poëtes, ou les auteurs: car chacun d'eux ayant reçu de la nature un rayon ou une partie de la raison divine, a vu des choses qui lui étaient conformes, et en a parlé véritablement ; mais ceux qui ont dit des choses contraires les unes aux autres dans les points les plus importants, témoignent par là n'avoir point eu une connaissance certaine, ni une science ferme et assurée de ces vérités. Ainsi tout ce qui se rencontre de bon en tous ces philosophes, c'est à nous et à la religion chrétienne: car nous adorons après Dieu, et nous embrassons par amour la raison souveraine ou le Verbe qui procède de Dieu, ineffable et sans principe, parce qu'il s'est fait homme pour nous, afin de nous apporter un remède pour tous nos maux, en se revêtant de nos misères. Tous les auteurs païens ayant seulement quelque semence de cette raison divine imprimée dans leur esprit, n'ont pu voir la vérité des choses qu'obscurément ; car il y a bien de la différence entre la participation et l'imitation d'un être qui n'est reçu dans un sujet qu'autant qu'il en est capable dans sa faiblesse ; et entre cet être souverain, qui par faveur et par bonté se rend lui-même communicable et en quelque manière imitable à ses créatures.*

Après ces belles paroles, il n'y a pas lieu de douter de ce que pensait ce saint martyr du salut des païens : car il déclare en termes clairs que la participation de ce λόγος et de cette raison divine que tous les hommes reçoivent en naissant, est bien différente du λόγος même, de la raison première et originale, de ce Verbe divin qui est Jésus-Christ ; et qu'ainsi ce sont deux choses bien différentes d'entrer en quelque participation du nom chrétien, selon la première considération, qui est tout ce que saint Justin donne de plus grand à ces philosophes, et d'être véritablement chrétien (1), c'est-à-dire de posséder réellement ce Verbe habitant en nous, comme parle l'Ecriture sainte, et de l'adorer en esprit et en vérité, ce qui ne se fait que par la foi, comme dit la même Ecriture, témoignant que c'est par la foi que Jésus-Christ habite dans nos cœurs, et qu'il ne se donne qu'à ceux qui écoutent humblement sa parole.

C'est aussi ce que saint Justin nous apprend encore mieux lorsque expliquant ce qui nous rend essentiellement chrétiens (1), *c'est*, dit-il, *que nous adorons le Verbe de Dieu ineffable, et que nous sommes embrasés de son amour, parce qu'il s'est fait homme pour nous, afin de participer à nos langueurs et d'y apporter remède.* Comment donc serait-il possible que saint Justin eût mis au nombre des véritables enfants de Dieu et des membres de Jésus-Christ, ceux qui sont toujours demeurés ensevelis dans une ignorance profonde de ce Dieu fait homme, de cet unique Médecin de nos langueurs (2), qui ne guérit que ceux qui l'invoquent, et qui ne donne pouvoir d'être enfants de Dieu qu'à ceux qui croient en son nom, comme parle l'Evangile; car il est évident qu'il reconnaît que tous ces philosophes n'ont point eu de science certaine et de notion parfaite des choses divines ; qu'ils sont tombés dans des erreurs contraires à la vérité dans tous les points les plus importants ; et que la lumière de la raison, cette participation naturelle du Verbe divin, n'a pu leur donner qu'une connaissance très-obscure, très-incertaine et très-confuse des choses du ciel, parce qu'ils n'ont point eu de véritable foi, puisque la foi est une connaissance très-assurée, très-nette et sans confusion, qui nous enseigne clairement la substance des mystères de notre salut, quoiqu'elle ne nous en découvre point toutes les circonstances et toutes les manières.

Saint Justin dit la même chose en plusieurs endroits de cette même Apologie. Il y enseigne (3) que la raison pour laquelle les philosophes païens et ces législateurs du monde ont dit des choses diverses et contraires les unes aux autres, c'est qu'ils n'ont eu qu'une partie de ce λόγος, ou de cette raison ; au lieu que les chrétiens le connaissent tout entier en la personne de Jésus-Christ, ce qui fait que la doctrine du christianisme est incomparablement au-dessus de toutes les doctrines des hommes, et qu'elle n'est point contraire à elle-même, parce qu'elle possède la source de toute la vérité qui est Jésus-Christ. *Il est évident*, dit ce

tiam constantem ac firmam et cognitionem irreprehensibilem eos consecutos non esse apparet. Quæcumque ergo apud omnes recte dicta sunt, nostra christianorum sunt. Ingeniti namque et ineffabilis Dei Rationem seu Verbum, post Deum adoramus et complectimur ; quoniam nostra causa, hoc Verbum Homo factum est, ut perpessionum nostrarum participatione medicinam nobis faceret. Nam scriptores omnes per rationis semen illis insitum, perquam tenuiter et obscure ea quæ sunt, cernere potuerunt. Aliud est enim semen alicujus rei, et ejus imitatio pro recipientium facultate concessa ; aliud ipsum semen primarium per cujus gratiam inde provenientem, participatio illa sit et imitatio.

(1) Et habitavit in nobis. *Joan.* I.

(1) *Ibid. Justinus.* Ineffabilis Dei Verbum adoramus et complectimur : quoniam nostra causa hoc Verbum homo factum est, ut perpessionum nostrarum participatione, medicinam nobis faceret.

(2) Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. *Joan.* I.

(3) *Justinus ibid. pag.* 48. Longe sublimiora doctrinis humanis esse religionis nostræ dogmata omnibus constat, eo quod qui nostra causa apparuit Christus, rationalis ex omni parte actus est, corpore, ratione et anima. Et quæcumque recte quovis tempore dixerunt et invenerunt philosophi aut legum latores ; hæc ab eis facta sunt juxta rationis portionem quæ inventionem et contemplationem spectat. Quia autem non omnia quæ Rationis sunt, aut Verbi [id porro Christus est] cognoverunt, diversa et invicem pugnantia dixerunt.

martyr, *que notre religion est élevée au-dessus de toute la doctrine et de tous les sentiments des hommes, parce que Jésus-Christ est venu pour nous tout raisonnable, c'est-à-dire rempli de la raison éternelle dans son corps, dans sa raison et dans son âme. Ainsi, tout ce que ces philosophes et ces législateurs ont trouvé et ont dit de bon, ils l'ont trouvé et l'ont connu par cette portion de la raison souveraine qui était en eux. Mais parce qu'ils n'ont pas connu entièrement cette raison divine qui est Jésus-Christ, ils ont dit souvent des choses contraires les unes aux autres.*

C'est pourquoi la plus grande louange que saint Justin donne à ces philosophes, c'est de s'être efforcés à vivre selon la raison en quelque manière (1) : *Qui qualicumque pacto juxta rationem vivere, et pravitatem fugere studuerunt.* Or ce saint martyr ne pouvait pas ignorer que tout homme qui manque de suivre la raison en une seule chose d'importance, comme serait de faire extérieurement profession de l'idolâtrie ou d'enseigner une doctrine qui ruine la pudeur et l'honnêteté naturelle, quand il la suivrait ponctuellement en tout le reste et quand même il serait chrétien comme le sont ceux qui sont baptisés au nom de Jésus-Christ, ne peut en aucune manière être sauvé. Comment donc aurait-il pu croire que Socrate aurait pu être sauvé, puisqu'il ne pouvait ignorer ses crimes, et qu'il savait qu'il était mort en recommandant à ses amis de sacrifier un coq à Esculape, ce qu'on ne peut excuser de sacrilége en quelque sens qu'on le veuille prendre, et que sa doctrine, ainsi qu'on l'apprend de ses disciples, est si contraire à l'honnêteté naturelle, que Salvien a eu raison de dire de lui (*Lib.* VII, *de Gubernatione Dei*), qu'il avait voulu faire de tout le monde un lieu public et infâme. *Socrates quo ad doctrinam attinet, lupanar mundum* (2) *fecit.*

C'est aussi ce qui fait que saint Justin (3), après avoir dit que ces philosophes ont tâché de vivre en quelque manière selon la raison, oppose aussitôt après ceux qui vivent selon la connaissance de tout le Verbe, de toute la raison originale qui est Jésus-Christ, à ceux qui n'ont réglé leurs mœurs que selon quelque partie de cette raison, c'est-à-dire qu'il oppose ceux qui sont véritablement chrétiens à ceux qui ne le sont qu'abusivement, ceux qui se laissent conduire à la lumière divine de la foi, à ceux qui n'ont suivi que la lumière naturelle de la raison.

Il paraît encore que ce saint père, dans son exhortation aux païens, rejette tous les philosophes anciens, sans en excepter Héraclite, Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, comme des ignorants et des séducteurs, de qui il était impossible de rien apprendre de véritable dans la religion, et de qui la théologie n'est pas moins ridicule que celle des poètes. Voici ses propres paroles (1) : *J'ai fait voir*, dit-il, *clairement que la doctrine de vos philosophes n'est qu'ignorance et que tromperie.* Et voici encore ce qu'il dit un peu plus haut (2) : *Puisqu'il est impossible de rien apprendre de vrai de vos docteurs pour ce qui regarde la religion et la piété, il est raisonnable de retourner à nos ancêtres* (3). Et il dit dans le même ouvrage *que les discours pompeux de ces philosophes sont semblables au chant des sirènes, et qu'il faut boucher ses oreilles pour ne se pas laisser corrompre par cette peste agréable, mais pernicieuse, toute leur éloquence ne portant les hommes qu'à l'éloignement de la véritable religion.*

Au commencement de cette exhortation, après avoir fait voir aux païens les extravagances des pensées de leurs poètes, il ajoute : *Mais sans doute que les rejetant* (4), *vous prendrez pour maîtres dans la religion et dans la piété vos sages et vos philosophes : c'est pourquoi*, dit-il, *commençant par les premiers, j'expliquerai les sentiments de chacun d'eux, et ferai voir qu'ils sont encore plus ridicules que vos poètes.* Et aussitôt après, il met Héraclite, du salut duquel on prétend qu'il n'a point douté, entre les premiers de ces théologiens ridicules.

Sur la fin du même ouvrage, il accuse tous ces philosophes (5) d'avoir fait injure au nom de philosophie que leur doctrine ne méritait point, et qu'il appelle pour cette raison une philosophie qui porte faussement ce nom. Il ajoute qu'il est aisé de les convaincre de n'avoir rien su, et qu'eux-mêmes sont forcés de le reconnaître : *Que si*, dit-il (6), *la fin de leur*

(1) *Justin. ibid. pag.* 46.

(2) *In editione Nivelliana, Paris.* 1608. *legitur* mundo.

(3) *Justin. ibid. pag.* 46. Minime id mirandum videtur, si eos qui juxta partem aliquam seminariæ rationis mores suos conformant, periculis objiciunt; verum [id potius mirandum est] quod secundum universæ Rationis et Verbi, quod Christus est, notionem et contemplationem viventes, in longe majora odia conjicere dæmones deprehendantur.

(1) *Idem. Exhortat. ad Græcos. pag.* 12. Cum ex prædictis liquido pateat, res philosophorum vestrorum ignorantiæ omnis atque fraudis videri plenas.

(2) *Idem ibid. pag.* 8. Cum veri nihil de religione a doctoribus vestris percipi posse constet... consequens esse opinor, ut ad majores nostros revertamur.

(3) *Idem ibid. pag.* 34. Nemo cui integra mens est, salutem suam istorum eloquentiæ posthabeat : verum juxta veterem illam historiam, auribus cera obturatis, sirenum suavem quidem, sed perniciosam effugiat pestem. Viri enim illi quos diximus, facundiam veluti escam quamdam illecebrosam prætendentes, permultos a recta religione abducendos esse apud se statuerunt.

(4) *Idem ibid. pag.* 4. Sin poetas allegare non vultis... quos tandem alios religionis vestræ magistros esse arbitramini?... Sapientes scilicet et philosophos allegabitis... Qua propter cum a vetustis et primariis initium sumere conveniat incipiens inde opinionem cujusque exponam, quæ multo ridiculosior est quam poetarum theologia... Heraclitus metapontinus, etc.

(5) *Ibid., pag.* 33. Qui frustra philosophiæ nomen injuria affecerunt... qui falso nominatam philosophiam profiteri sese jactitant, *pag.* 76.

(6) *Ibid.* Si veri inventio finis quidam propositus esse dicitur eorum philosophiæ, quomodo qui veri cognitionem consecuti non sunt, philosophorum no-

philosophie est de trouver la vérité, comment ceux qui ne l'ont point rencontrée méritent-ils d'être appelés philosophes ? Et si le plus sage d'entre eux fait profession de ne rien savoir, comment est-ce que ceux qui sont venus depuis lui peuvent s'attribuer la connaissance des choses divines ? Il montre ensuite que ce n'est point seulement par ironie et par dissimulation que Socrate avouait son ignorance (1) ; mais que ses dernières paroles font assez voir qu'il la reconnaissait véritablement, puisqu'il déclare à ses amis le doute et l'incertitude où il était de l'état de l'âme après la mort, qui est un des points les plus importants de la religion. Et c'est aussi ce qui a fait dire à Tertullien que l'on sait avoir été grand imitateur de saint Justin, que le discours de Socrate dans la prison touchant l'immortalité de l'âme, venait d'une patience affectée, et non pas d'une assurance d'avoir trouvé la vérité : *De industria venerat consultæ æquanimitatis non de fiducia compertæ veritatis* (*Tertullianus libro de Anima, statim ab initio*). C'est ce qu'il confirme par une maxime divine tirée du fond de la tradition de l'Eglise, et qui suffit toute seule pour renverser l'opinion du salut de ces païens. Voici ses paroles : *Cui enim comperta veritas sine Deo ? cui Deus cognitus sine Christo ? cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto ? cui Spiritus Sanctus accommodatus sine fidei Sacramento* (*Tertullian. ibid.*) ?

Voilà donc les degrés célestes par lesquels on peut arriver à la connaissance salutaire de la vérité ; on peut dire même que c'est une échelle de laquelle le moindre échelon étant rompu, il faut nécessairement que l'on demeure dans l'erreur et dans l'aveuglement. Ainsi, il ne faut pas s'étonner si saint Justin, dont en cela comme en beaucoup d'autres choses, Tertullien n'a été que le disciple, condamne si hardiment tous les philosophes anciens, et soutient que c'est une folie de se persuader que l'on puisse apprendre quelque chose d'eux en ce qui concerne la religion et la piété : c'est ce qui fait voir clairement combien il a été éloigné de croire qu'ils fussent sauvés, puisqu'il a soutenu que ces philosophes étaient sans piété et sans religion, et par conséquent hors de la voie du salut.

Aussi remarquons-nous qu'ensuite ce saint martyr établit partout comme une maxime certaine et indubitable, que l'on ne peut recevoir aucune véritable instruction des choses de Dieu que par les prophètes et par l'Ecriture sainte. Et c'est par là qu'il conclut son exhortation aux païens, comme par la plus importante leçon qu'il pouvait leur laisser dans l'esprit.

C'est pourquoi, dit-il (1), *il est très-important en toute manière que vous sachiez que l'on ne peut en aucune sorte apprendre rien de Dieu et de la véritable religion, que par les prophètes seuls, qui nous enseignent ce qu'ils ont appris par l'inspiration divine.*

Il dit la même chose en plusieurs autres endroits, et il n'avait garde d'oublier cette vérité, puisque c'était par elle que Dieu l'avait appelé à la lumière de l'Evangile, comme lui-même le témoigne dans son dialogue avec Triphon. L'histoire en est même si merveilleuse, qu'elle mérite bien d'être rapportée en peu de mots, pour apprendre le jugement de ce saint martyr touchant ces sages du paganisme.

Il raconte donc à ce philosophe juif *qu'ayant fait tous ses efforts pour acquérir la connaissance de la vérité par l'instruction des philosophes* (2), *en ayant vu pour cet effet de toutes*

mine sunt digni ? Ac si sapientum apud ipsos sapientissimus Socrates... se nihil scire fatetur, quomodo qui post eum vixere, ii cœlestia quoque se scire profitebantur ?

(1) *Ibid.* Nemo autem existimet per ironiam et dissimulationem, quasi aliud agentem Socratem..., ignorantiam tunc simulasse. Nam postrema defensionis suæ verba, quæ in carcerem iturus protulit, satis ostendunt serio eum, et vere ignorantiam esse fassum. Ita enim dixit : Sed jam abeundi hora est : mihi quidem ad mortem ; vobis autem ad longiorem vitam. Utri vero nostrum ad rem vadant meliorem, omnibus, præterquam Deo, ignotum est.

(1) *Justin. exhortat. ad Græcos pag.* 32. Itaque tempus jam est... divinis prophetarum vacare libris, et ex eis veram addiscere religionem... eas res vobis annuntiantibus, quas descendens in eos Spiritus sanctus, religionem veram discere volentes, per illos docendos esse statuit.

(2) *Sancti Justin. dialogo cum Tryphone, pag.* 219. *et sequentibus.* Ad hunc modum affecto mihi, visum aliquando est solitudine prolixius uti... Proinde locum quemdam mari proximum petii, a quo cum non multum abessem, ut solus mecum agerem, vetulus quidam senex, ipse aspectu minime contemnendus, lenes simul et graves præ se ferens mores... quomodo, ait, recte de Deo philosophi sentirent, aut veri quidpiam dicerent; scientiam ejus non habentes?... itaque nihil de his norunt philosophi... Quo ergo tandem aliquis, inquam, utatur doctore, aut unde utilitas ipsi quæpiam proveniat, si in his [Philosophis] verum non reperitur? Extiterunt quidam ante multa tempora, omnibus istis, qui habiti sunt philosophi, longe vetustiores, beati, justi, Dei amantes, Deoque ipsi cari homines, divini Spiritus afflatu loquentes et futura vaticinantes, quæ nunc eveniunt : prophetas eos vocant. Hi soli veritatem cognoverunt, et hominibus annuntiarunt, neminem reveriti, neminem metuentes, neque gloriæ cupiditate victi. Ea quippe solum prolocuti sunt, quæ audierunt et viderunt Spiritu sancto repleti... Minime illi per demonstrationes scripta sua composuere, ut qui longe supra demonstrationem omnem locupletes, et idonei fuerint veritatis testes. Porro quæ evenerunt et quæ eveniunt, necessitatem inducunt assentiendi eis quæ ab illis sunt dicta. Quin et propter virtutes et miracula quæ ediderunt, reperti sunt digni quibus crederetur. Opificem universitatis hujus Deum, et patrem laudibus extulerunt, et Christum ejus filium, qui ab eo est, annuntiaverunt : quod certe, qui seductore et impuro spiritu repleti sunt, pseudo-prophetæ, neque fecerunt, neque faciunt : sed virtutes illi, et prodigia quædam terrendorum atque ad stuporem adducendorum hominum gratia efficere audent, et imposturæ spiritus atque dæmones magnifice glorificant. At tu votis et precibus, tibi ante omnia lucis portas aperiri opta. Neque enim ab omnibus hæc perspiciuntur et intelliguntur, sed iis duntaxat quibus Deus et Christus ejus concesserint intelligentiam. Cum vero hæc atque his longe plura, quæ nunc commemorandi tempus non est, disseruisset et ea persequi me jussisset, abiit, cumque postea non vidi. Confestim au-

sortes de sectes : enfin, se promenant un jour sur les bords de la mer où il s'entretenait avec ses pensées et se remplissait l'esprit des plus hautes méditations de la doctrine de Platon, un bon vieillard, dans le visage duquel on pouvait voir la vertu dépeinte, vint troubler sa solitude, et entrant en discours avec lui sur le sujet des philosophes, lui fit voir si clairement l'aveuglement et l'ignorance de tous ces sages de l'antiquité et l'impossibilité d'arriver à Dieu par leur entremise, que ne sachant que lui répondre, il ne put faire autre chose que de s'écrier tout étonné : Et de qui donc pourrons-nous apprendre la vérité ? Et où la chercherons-nous, si de si grands hommes l'ont ignorée ? A quoi ce bon homme lui répondit par ces paroles divines : Il y a fort longtemps qu'il y a des hommes plus anciens que tous ceux qui ont passé pour philosophes ; des hommes vraiment bienheureux, justes, remplis de l'amour de Dieu, qui ne parlaient que par son esprit et qui prédisaient les choses futures que nous voyons maintenant arrivées ; ce sont ceux qu'on appelle prophètes. Ils ont été les seuls, ce qui est bien remarquable, qui ayant reconnu, et qui ayant annoncé la vérité aux hommes, la prêchaient sans crainte, sans être touchés ni d'aucun respect humain, ni emportés de la vaine gloire ; mais comme ils étaient pleins du Saint-Esprit, ils n'ont dit que les seules choses qu'ils avaient entendues. Ils n'ont point agi dans leurs livres par démonstration, parce que le témoignage qu'ils rendaient à la vérité était plus élevé et plus digne de foi que toutes les démonstrations imaginables. Aussi ce qui est arrivé et ce qui arrive encore tous les jours depuis eux nous oblige de croire ce qu'ils nous ont dit, quoique d'ailleurs ils se soient rendus eux-mêmes assez croyables par les miracles qu'ils ont faits. Ils ont publié la gloire de Dieu, le Père éternel, créateur de toutes choses ; ils ont annoncé Jésus-Christ, son Fils unique qui est né de lui. Ce que ces faux prophètes remplis d'un esprit d'erreur et d'impureté n'ont jamais fait et ne font point encore aujourd'hui ; mais n'ayant d'autre avantage que la hardiesse et l'imprudence, ils entreprennent de produire quelques effets extraordinaires pour suspendre et pour étonner les hommes et pour relever la gloire des démons et des esprits d'erreur et de mensonge. Priez donc avant toutes choses que Dieu vous ouvre la porte de sa vérité et de sa lumière. Car personne ne peut voir ni comprendre ces choses, s'il n'en reçoit l'intelligence de Dieu même et de son Fils.

Après que cet homme m'eut dit ces choses et encore beaucoup d'autres, ajoute saint Justin, *qu'il n'est pas temps de dire maintenant, il s'en alla en me commandant de suivre ce qu'il m'avait dit ; et jamais je ne l'ai revu depuis. Mais en même temps un feu s'alluma dans mon âme, et je fus saisi d'un amour extrême pour les prophètes et pour ceux qui sont les amis de Jésus-Christ : et comme je repassais dans mon esprit les discours qu'il m'avait tenus, je trouvai que la philosophie qu'il m'avait annoncée était la seule qui fût certaine et utile aux hommes. C'est ainsi que je suis devenu philosophe par la connaissance de ces vérités.*

Il est donc évident que ce récit que saint Justin fait lui-même de la manière dont Dieu se servit pour le retirer des ténèbres du paganisme et pour l'emmener à l'école de Jésus-Christ et de l'Eglise, comme à l'unique école de la vérité, toutes les autres n'étant que des écoles de mensonge, ne laisse aucun doute sur son sentiment au sujet du salut des païens, puisque Dieu lui avait fait connaître par une voie si admirable qu'ils n'étaient que des ignorants et des imposteurs ; que des guides aveugles qui ne pouvaient conduire qu'au précipice, et que des hommes sans religion et sans piété.

Que si on en veut encore une preuve invincible, il ne faut que considérer la raison que ce saint vieillard a marquée pourquoi tous ces grands philosophes ont demeuré dans les ténèbres et dans l'aveuglement, et pourquoi il n'y a eu que les prophètes, c'est-à-dire les hommes inspirés de Dieu qui aient découvert la vérité ; c'est, dit-il, que les uns n'ont consulté que leur esprit et leur raison, et les autres n'ont suivi que les mouvements du Saint-Esprit : *Hi soli quid verum sit, et viderunt et hominibus renuntiarunt, ea quippe duntaxat sunt prolocuti quæ odierunt, et viderunt Spiritu Sancto repleti* (*Sanct. Justin. Exhort. ad Græcos*). C'est aussi sur ce f ndement qu'il avertit saint Justin de faire en sorte par ses vœux et par ses prières, que les portes de la lumière lui soient ouvertes, *parce,* dit-il, *que ces choses ne peuvent être comprises que de ceux à qui Dieu et son Fils qui est Jésus-Christ en donnent l'intelligence.* Et c'est ce que ce saint martyr pratiqua si bien que l'on peut dire qu'il est le premier après les apôtres, qui a obtenu par ses prières que Dieu lui fit la grâce de lui révéler les plus secrètes significations des figures des livres de Moïse qui regardent Jésus-Christ, comme celle de la grappe de raisin suspendue que Caleb et Josué apportèrent de la terre promise : celle de la prière que Moïse faisait sur la montagne, pendant que Josué combattait dans la vallée contre les Amalécites, et beaucoup d'autres que l'on peut lire dans son dialogue avec Triphon.

Mais, pour revenir aux philosophes, saint Justin explique encore plus clairement cette raison fondamentale de leur ignorance et de leurs erreurs, c'est-à-dire le défaut de l'instruction divine, dans son exhortation aux païens ; voici comme il en parle : *Quelle raison,* dit-il (1), *peut-on apporter de ce que ceux*

tem in animo meo ardor excitatus est, et amor me invasit prophetarum et virorum illorum qui Christo cari sunt ejusque amici. Ac revolvens ipse mecum disputationem illius, hanc ipsam solam comperi esse certam, atque utilem philosophiam. Atque ad hunc modum, et per ipsa ego philosophus prodii.

(1) *S. Justin. Exhortat. ad Græcos, pag.* 8. Quænam igitur afferri potest causa, cur ii qui apud vos reputati sunt sapientes, non solum inter se mutuo dissensionibus fuerint conflictati, verum sibi ipsis etiam repugnaverint ? Quod scilicet non a peritis discere voluerint, sed scipsos humanæ mentis suæ

qui parmi nous ont été estimés sages, renversent les sentiments les uns des autres, et même les leurs propres, sinon qu'ils n'ont pas voulu apprendre la vérité de ceux qui la savaient et qu'ils se sont imaginé qu'ils pourraient comprendre par un esprit humain les choses du ciel, eux qui ne pouvaient pas seulement connaître celles de la terre?

Il dit un peu plus bas (1) : *Puis donc qu'on ne peut rien comprendre de véritable dans ce qui regarde la religion de vos maîtres et de vos docteurs, qui nous font voir assez clairement leur ignorance par cette division qui se trouve entre eux, je crois qu'il ne nous reste autre chose que de retourner vers nos pères, qui sont beaucoup plus anciens que vos docteurs, qui ne nous ont rien enseigné de leur propre esprit, qui ne sont point opposés dans leurs sentiments, dont l'un ne s'efforce point de détruire le sentiment de l'autre, mais qui n'étant touchés d'aucune émulation, et n'étant divisés par aucune secte, ont reçu la connaissance de la vérité et l'ont ensuite enseignée aux hommes. Car il est impossible qu'un homme puisse comprendre, par un esprit humain comme est le sien, des choses si grandes et si divines; mais il faut être éclairé de ce même don qui a été répandu dans les âmes de ces grands personnages.*

Il est évident que ces paroles admirables nous apprennent deux vérités qui décident absolument la question du sentiment de ce saint martyr sur le salut des philosophes païens, et qui n'y laissent aucun doute. La première, que la connaissance des choses qui regardent la religion et la piété, ne peut venir de la raison et des efforts de l'esprit humain, mais seulement de la révélation divine et de l'inspiration du Saint-Esprit : car il dit expressément que personne n'y peut rien comprendre que ceux à qui Dieu et Jésus-Christ en donnent l'intelligence, et qui font tant par leurs prières et par leurs vœux, que les portes de la lumière et de la vérité leur sont ouvertes.

Et la seconde est que tous les philosophes païens sont demeurés ensevelis dans une ignorance profonde de ce qui concerne la religion et la piété, parce qu'ils n'en ont recherché la connaissance que dans les lumières, ou plutôt dans les ténèbres de leur raison. Etant donc privés de la lumière de la foi, ils ne se sont laissés conduire qu'à leur propre aveuglement; et par conséquent, il faudrait être aussi aveugle que l'ont été ces païens, et se déclarer l'ennemi du sens commun et de la religion, pour ne pas conclure de ces deux propositions, qui sont claires dans saint Justin, qu'il a cru qu'il n'y avait point de salut pour ces philosophes païens et pour tous ces sages du paganisme, puisqu'il prouve avec tant de soin qu'ils n'ont jamais eu aucun véritable sentiment de religion et de piété.

Mais c'est d'ailleurs une chose si claire, si précise et si nette dans saint Justin, qu'il n'a reconnu dans Socrate et dans tous les autres sages païens, ni foi, ni grâce, ni aucun mouvement divin, mais la seule nature toute pure, que l'on peut dire qu'il n'y a eu qu'un Casaubon et d'autres hérétiques comme lui, qui aient pu vouloir accorder le salut à ces païens sans la foi en Jésus-Christ, et par les seules lumières de la raison; et il ne peut y avoir assurément que des ennemis de la religion chrétienne et catholique qui puissent soutenir que l'on peut être sauvé sans cette foi, ou la rendre superflue et non nécessaire au salut. Car ce serait vouloir visiblement rétablir le pélagianisme condamné par l'Eglise depuis tant de siècles, et on ne pourrait non plus, sans une très-grande malignité, attribuer ce sentiment impie à saint Justin, comme on le vient de prouver en tant de manières.

CHAPITRE II.

Qu'il est faux qu'Eusèbe et saint Isidore de Damiette aient cru que les philosophes païens aient été sauvés sans la foi en Jésus-Christ.

Quelques-uns ont prétendu qu'Eusèbe a été dans le même sentiment qu'ils attribuent à saint Justin : que tous ceux qui ont vécu dans la loi de nature, en remontant depuis Abraham jusqu'à Adam, ont été sauvés en vivant moralement bien sans la foi en Jésus-Christ. Mais il n'y a rien de plus contraire à la vérité que cette pensée, et rien n'est plus injuste que de l'attribuer à Eusèbe : tout au contraire, cet historien ecclésiastique enseigne, en termes clairs (1), *que le nom de chrétien comprend en soi la connaissance de Jésus-Christ et une vie conforme à sa doctrine; et il dit* (2) *que les anciens justes ont été chrétiens en effet, quoiqu'ils ne le fussent pas de nom, parce qu'ils avaient reçu de Dieu une connaissance claire de Jésus-Christ, et qu'Abraham, le père de tous les fidèles et le modèle de la justification de tous les hommes, n'a été justifié*

solertia, cœlestia clare pervidere posse confisi fuerint, cum ne terrena quidem perspicere quiverint.

(1) *Idem. ibid.* Quocirca cum veri nihil de religione a doctoribus vestris percipi posse constet, et idoneum satis documentum vobis ignorationis ipsi suæ per mutuas dissensiones exhibuerint : reliquum esse opinor, ut ad majores nostros revertamur qui et doctores vestros longo tempore anteverterunt, et nihil propria sua mente nos docuerunt : nullatenus inter se dissentiunt, nec alii aliorum sententias refellere conantur; quippe qui omni contentionis studio et factionum dissidio liberi, sicuti a Deo acceperunt, ita nobis doctrinam tradiderunt. Neque enim vel natura, vel ingenio humano res tam sublimes et divinas hominibus cognitione assequi possibile est : sed gratuito illo est opus dono, quod tum cœlitus in viros illos sanctos descendit.

(1) *Euseb. lib. 1. Histor. eccles. cap. 4.* Christiani nomine nihil aliud significatur, quam vir qui per Christi cognitionem atque doctrinam..... cultus unius Dei professione ornatus est.

(2) *Ibid.* Quod si quis omnes illos, quorum justitia tam illustri testimonio comprobata est, ab Abraham initio sumpto... Christianos non quidem nomine, sed re ipsa fuisse affirmet, is non procul a vero aberraverit... Ipsum Christum Dei distincte cognitum habuerunt..... Ille [Abraham] per fidem in eum qui ipsi apparuerat, Christum Verbum Dei, fuerat justificatus.

que par cette foi en Jésus-Christ. Il fait voir, dans le chapitre 4 du premier livre de son Histoire ecclésiastique, que la religion chrétienne n'est pas une invention nouvelle de quelque homme semblable aux autres, mais la plus ancienne de toutes les religions ; et voici comment il le prouve (1).

Le peuple hébreu, dit-il, *n'est pas un peuple nouveau, mais illustre et très-célèbre parmi toutes les nations à cause de son antiquité ; on voit parmi eux des livres où sont écrites les vies des grands personnages qui ont vécu il y a longtemps, et, quoiqu'ils soient en petit nombre, ils ont néanmoins surpassé tous les autres en piété, en justice et en toutes sortes de vertus : les uns ont vécu avant le déluge et les autres depuis, entre lesquels est Abraham, dont les Hébreux se glorifient comme de leur prince et de leur premier père.*

Nous voyons déjà que cet historien, s'étant mis en peine de trouver des chrétiens avant Jésus-Christ, ne les va point chercher dans les écoles de la Grèce et parmi les sages du paganisme, mais qu'il s'arrête à ces saints patriarches et à ces amis particuliers de Dieu, que le Saint-Esprit a lui-même canonisés en consacrant leur mémoire dans l'Ecriture sainte, et que nous savons avoir été choisis de Dieu pour être les dépositaires de ses promesses, et conserver la foi vive du mystère ineffable de la rédemption des hommes ; et ce qui est de plus considérable est que cet historien remarque expressément que ces anciens justes, à qui Dieu, par une anticipation de miséricorde et de grâce, a donné l'esprit du christianisme avant Jésus-Christ, ont été en fort petit nombre ; et cela seul est plus que suffisant pour couvrir de confusion tous ceux qui auraient la témérité de prétendre qu'Eusèbe a cru que les païens ont pu obtenir le salut éternel dans la foi en Jésus-Christ, et sans la connaissance du rédempteur qui le devait venir mériter.

Mais ce qui suit, dans ce quatrième chapitre d'Eusèbe, est encore plus fort pour détruire ce sentiment ; voici ses paroles (2) :

Que si quelqu'un veut dire que ces grands hommes, qui, depuis Adam jusqu'à Abraham, ont reçu un témoignage si illustre de leur justice, ont été chrétiens en effet, quoiqu'ils ne le fussent pas de nom, il ne s'éloignera pas de la vérité ; car, puisqu'être chrétien n'est autre chose que de reconnaître Jésus-Christ, et par sa connaissance et sa doctrine, en confessant un Dieu maître, unique et souverain de toutes choses, s'élever dans un haut degré de tempérance, de justice, de patience, de générosité et de vertu, ces saints patriarches ont possédé tout ce qu'enferme ce nom, et n'ont pas eu moins d'ardeur que nous pour acquérir une perfection si excellente. Ils n'ont point observé non plus que nous, ni la circoncision charnelle, ni le sabbat, ni l'abstinence de certaines viandes, comme il ne se trouve rien de toutes ces choses parmi les chrétiens ; mais ils ont reconnu clairement le Christ, c'est-à-dire l'oint du Seigneur ; c'est pourquoi encore qu'Abraham ait reçu depuis le signe de la circoncision, l'Ecriture sainte néanmoins nous assure qu'il avait été justifié auparavant par la foi, c'est-à-dire comme il l'explique plus bas, par la foi en Jésus-Christ, ce Verbe de Dieu qui lui était apparu.

Il faut avouer qu'il n'y a certainement rien à ajouter à ces paroles ; et si on trouve, après les avoir lues, qu'elles peuvent prouver que les païens, en suivant simplement la lumière de la raison, et sans avoir aucune connaissance de Jésus-Christ, ont pu être réputés chrétiens et parvenir au salut éternel, on peut dire qu'il faudrait avoir absolument l'esprit renversé : car il faut être entièrement dépourvu de raison et de sens commun pour n'y pas voir au contraire une condamnation formelle de ce sentiment, et qu'Eusèbe, bien loin de le favoriser, dit que ces païens et ces impies n'ont aucune part à la qualité de chrétiens. Car il y enseigne positivement que la première et la plus essentielle notion de chrétiens, soit avant, soit depuis la venue de Jésus-Christ, est de le connaître et de croire en lui.

Et ce que dit cet historien ecclésiastique de tous ces anciens justes, qu'ils avaient été chrétiens en effet, quoiqu'ils ne le fussent pas de nom, n'est autre chose que ce que saint Augustin a dit depuis de ces mêmes justes (*August., libro.* III, *contra duas epistol. pelagianor., cap.* 4) : *Qui nondum nomine sed reipsa fuerunt antea christiani ;* et saint Augustin entend la même raison au même endroit : *Quia ex fide qua nos vivimus, una eademque vixerunt, incarnationem, passionem, resurrectionem Christi credentes futuram, quam nos credimus factam.* C'est donc parce qu'ils ont vécu dans la même foi que nous, croyant l'incarnation, la passion et la résurrection de Jésus-Christ comme devant arri–

(1) *Euseb. loco citato.* Hebræorum gentem haudquaquam recentem esse, sed vetustatis gratia apud omnes in honore haberi cunctis notissimum est. Sunt apud eam prisca monumenta, in quibus continentur res gestæ veterum quorumdam virorum, qui licet rari ac perpauci, religione, justitia, ac cæteris virtutibus reliquos omnes longe superarunt. Et ante diluvium quidem nonnulli commemorantur : post diluvium autem alii... inter quos Abraham quem quidem conditorem auctoremque generis sui jactant Hebræi.

(2) *Euseb. loco citato.* Quod si quis omnes illos, quorum justitia tam illustri testimonio comprobata est, ab Abraham initio sumpto, ad primum usque hominem recurrens, christianos non quidem nomine, sed re ipsa fuisse affirmet, is non procul a veritate aberraverit. Nam cum christiani nomine nihil aliud significetur, quam vir qui per Christi cognitionem atque doctrinam, modestia, justitia, tolerantia, fortitudine, et pietatis cultusque unius qui super omnia est, Dei professione ornatus est ; hæc omnia veteres illi non minus studiose quam nos excoluerunt. Itaque nec circumcisionem, nec sabbatum observare illis curæ fuit, nec nobis : neque a certis cibis abstinere et alia quædam sollicite observare .. sicut neque nunc apud christianos quidquam horum geritur. Sed et ipsum Christum Dei distincte cognitum habuerunt..... Quod si Abraham longo post tempore circumcisionis mandatum accepisse dicitur, ante illud tamen per fidem justificatus fuisse Scripturæ testimonio comprobatur... Ille [Abraham] per fidem in eum qui ipsi apparuerat Christum Verbum Dei fuerat justificatus.

ver, ainsi que nous les croyons maintenant comme arrivées. Et ce qui est bien remarquable, c'est que saint Augustin n'a dit ceci que pour combattre les pélagiens, qui enseignaient cette même erreur qu'avant l'incarnation on pouvait être sauvé sans connaître Jésus-Christ. Il ne faut donc pas souffrir que l'on abuse des paroles des pères, ni leur attribuer des erreurs en se servant des paroles mêmes dont ils se sont servis pour les condamner : car ces erreurs mêmes sont d'autant plus dangereuses, qu'elles conduisent insensiblement au libertinage, au déïsme et au renversement entier des fondements de la religion chrétienne, qui n'est appuyée que sur l'incarnation de Jésus-Christ ; et on ne peut point l'établir sur un autre fondement, comme dit saint Paul (I, *Corinth.* III) : *fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus.*

On prétend que saint Isidore de Damiette appelle aussi fort souvent logiciens et chrétiens la plupart de ces anciens philosophes qui ont suivi ces lumières de la raison dans le même sens que saint Justin les appelle chrétiens. Mais rien n'est encore plus opposé à la vérité, et il est certain que l'on ne trouvera rien dans ce père qui soit contraire à la doctrine de l'Eglise sur ce sujet. Tout au contraire, on trouve partout, dans les ouvrages de saint Isidore (1), que la philosophie des païens est ennemie de la vrai sagesse, qu'elle est indigne du nom qu'elle porte, et, qu'au lieu de conduire au ciel, elle précipite dans les enfers.

Il dit que (2) *la véritable grandeur de courage est éloignée de la bassesse et de l'orgueil, et ne se rencontre que parmi les chrétiens* (3). *Que les sages du paganisme, s'étant voulu mêler de régler les mœurs des hommes, n'avaient fait autre chose, par tous leurs discours, que les égarer et les remplir de ténèbres et d'aveuglement, et qu'il n'appartient qu'au Verbe divin de nous instruire de notre devoir* (4). *Que la vertu est morte sans la foi* (5). *Que les païens, avant Jésus-Christ, étaient sous la puissance du diable ; qu'il disposait d'eux à sa volonté, et que c'est la raison pour laquelle il s'est élevé des hérésies et des disputes touchant la religion, tant parmi les chrétiens que parmi les païens et parmi les juifs :* car, comme dit ce père excellemment, *avant la venue de Jésus-Christ le diable, voyant tous les hommes dans l'enivrement du vice sans qu'il y en eût aucun pour le dire ainsi qui fût véritablement sobre et délivré de cette léthargie, il se mettait peu en peine de semer parmi eux de la division. Mais, depuis que le Verbe est descendu du ciel pour nous donner les enseignements d'une vie toute céleste, cet ennemi mortel des hommes, voyant qu'ils commençaient peu à peu à se dépouiller du vice et à rechercher la vertu, à s'éloigner de l'impiété et à embrasser la piété, il a redoublé sa fureur contre nous et a enfanté les hérésies, afin de ruiner la religion par la religion même, se trouvant trop faible pour la combattre ouvertement.*

Voilà donc les vérités solides que l'on trouve dans les épîtres de saint Isidore ; et on n'y trouvera jamais rien qui favorise le sentiment du salut des païens sans la connaissance de Jésus-Christ et sans la foi en son nom.

CHAPITRE III.

Que saint Jean Chrysostome n'a point été du sentiment que les philosophes païens pussent être sauvés sans la foi en Jésus-Christ.

Nous pouvons dire la même chose de saint Jean Chrysostôme, à qui l'on a voulu attribuer le même sentiment ; car il déclare, en plus de cinquante endroits de ses ouvrages, qu'il est impossible d'être sauvé autrement que par la foi, et que, ni la loi naturelle, ni la loi de Moïse, n'ont jamais eu le pouvoir de sauver personne par elle-même.

Lorsqu'il explique ces paroles de saint Paul (1) : *Que la justice de Dieu est renouve-*

(1) *Isidor. Pelus. Epistolar. libro.* I. *epist.* 96. *ad maximum philosophum gentilem.* Philosophiam jactas veræ sapientiæ inimicam, ipsum quoque hujusce rei nomen ejurans et inficians... Ea quam nunc profiteris... in futuro ævo cruciatum veniæ expertem parturit : ubi Cocytos tibi ac Phlegethontas Plato minatus est.

(2) *Idem. lib.* II. *Epist.* 241. Apud christianos solos... connectuntur ea, quæ plurimum inter se disjuncta sunt. Animi enim magnitudo ab omni arrogantia libera... mansuetudine temperatur. Etenim superbiæ nihil secum ferens... humilis et abjecti animi affectum devitat.

(3) *Idem. libro* V. *Epist.* 28. Respondeo : Gentilium sapientes... constituere volentes quid justum, quid honestum sit, prolixis sermonibus, quasi labyrinthum ducentes, tantum aberrasse, ut legentes confundendo amplius conturbarint. Verbum vero Dei Filius insitum homini intellectum instaurans, et arbitrii libertatem justo et honesto colligans, breviter omne aperuit.

(4) *Ibid. epist.* 162. Virtus quomodo mortua non existimetur, nisi fide animetur?

(5) *Idem. libro* II. *Epist.* 90. Et apud Gentiles quanquam eos in sua potestate habens ac pro libitu suo agens) multas hæreses diabolus procreavit. Quod si apud christianos quoque multo plures peperit, nemini mirum istud videatur. Nam cum ante carnalem Christi adventum omnes vitii temulentia laborare, nec ullum ut ita dicam, pure atque integre sobrium esse conspiceret, idcirco pauca contentionis semina injiciebat. Postquam autem salutare Verbum cœlitus venit, nobis quidem cœlestis vitæ documenta ferens.....cum vero communis ille omnium hostis, quod genus nostrum paulatim vitium excutere ac virtutem admittere, impietatem ablegare, ac pietatem amplecti, perspiceret... acrius adversum nos flavit, atque hæreses in lucem protulit. Nam cum pietati jam obluctari nequeat in id omni contentione incumbit, ut per ipsius (pietatis) nomen plerosque ad impietatem ducat atque pietatis specie et obtentu veritatem evertere conatur.

(1) *Chrysotom. homil.* 2. *in cap.* 1. *epist. ad Rom. ad hæc verba.* Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem. Dicens enim ex fide in fidem, auditorem deducit ad divinas dispensationes in Veteri Testamento factas, quas sua ad Hebræos epistola sapientissime enarrat et justos et peccatores hac ratione etiam tunc fuisse justificatos ostendit. ... Deinde vero cum hoc in loco id tantummodo subindicassèt, dictum suum prophetarum testimoniis probat. Sophoniam in medium adducens dicentem : Justus ex fide vivet, quod de futura vita intelligitur. Etenim quando qui-

lée par la foi et se perfectionne dans la foi, il dit que saint Paul, par ces paroles, nous veut faire remarquer la manière dont Dieu a conduit les hommes dans l'Ancien Testament, ce qu'il raconte avec beaucoup de sagesse et plus d'étendue dans l'épître aux Hébreux. Il y montre qu'en ce temps-là comme en celui-ci, c'est-à-dire avant comme depuis Jésus-Christ, les justes et les pécheurs n'ont point été justifiés autrement que par la foi; et, ce qu'il n'a fait qu'insinuer ici, il le confirme par le prophète, qui nous assure que le juste vit de la foi, ce qui s'entend de la vie future. En effet, puisque ce que Dieu nous donne est infiniment au-dessus de nos pensées, il ne faut pas nous étonner que nous ayons besoin de la foi pour y parvenir.

Comment donc pourrait-on s'imaginer que ces paroles de saint Chrysostôme, si claires et si manifestes, pourraient s'accorder avec le sentiment qu'avant Jésus-Christ, ceux qui ont adoré Dieu et vécu moralement bien, ont été sauvés, quoiqu'ils n'eussent pas la foi: car saint Chrysostôme soutient évidemment que c'est une vérité indubitable établie par l'Ecriture sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'au temps de l'ancienne loi, aussi bien qu'au temps de l'Evangile, il n'y a que la foi qui ait pu donner la justice, la vie et le salut. Si donc ce grand docteur avait eu le sentiment qu'on lui veut attribuer, il faudrait qu'il se fût oublié entièrement, en enseignant que les oracles de l'Ecriture sainte sont trompeurs, et qu'il s'est trouvé des païens qui ont fait mentir le prophète, n'ayant point eu besoin de foi pour se délivrer de la mort du péché, et pour vivre de la vie de Dieu.

Mais ce que saint Chrysostome ajoute au même endroit montre encore bien mieux combien il était éloigné de cette erreur: car on y voit qu'après avoir exhorté ses auditeurs à se bien faire instruire des dogmes de la foi, il ajoute aussitôt (1) : *A quoi m'arrêtai-je de parler des dogmes, puisque nous n'avons été délivrés de la malice qui accompagne cette vie présente que par la foi? C'est ainsi que tous les anciens ont éclaté par la foi dans toutes sortes de vertus; c'est ainsi qu'Abraham, Isaac, Jacob, et que des femmes débauchées, et dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, ont été sauvés.*

Il dit dans la septième homélie (2) que les invectives de saint Paul contre les païens et contre les juifs ne tendent qu'à faire voir que, puisque la loi naturelle et la loi écrite n'avaient de rien servi, il est nécessaire de n'attendre le salut que de la foi et de la grâce de Jésus-Christ. Il ajoute que la justification par la foi n'est pas une chose nouvelle, et que l'Evangile l'a proposée à tous les hommes, mais qu'elle était enfermée dans l'Ancien Testament; et il confirme encore, par l'exemple des patriarches et des prophètes qui n'ont été justifiés que par la foi, qu'à l'égard de la loi écrite, quoique les Juifs l'eussent reçue de Dieu, ils n'avaient pas néanmoins sujet de s'en glorifier, puisqu'elle leur avait bien appris à connaître le péché, mais ne leur avait pas donné la force de l'éviter. Que Dieu a envoyé son Fils pour sauver les hommes lorsqu'ils étaient désespérés et qu'il était près de prononcer l'arrêt de leur condamnation, et lorsque leurs maux et leurs péchés étaient arrivés à leur comble; qu'ainsi, Jésus-Christ est venu sauver les hommes par la foi et par la grâce, lorsque toutes sortes de secours et de remèdes ont été refusés, et pour ainsi dire convaincus d'inutilité et d'impuissance (1); que c'est pour cette raison que Jésus-Christ n'est venu que dans la plénitude des temps, de peur que, s'il fût venu dès le commencement du monde, les hommes n'en prissent occasion de dire que l'on se peut sauver par la loi, et par son propre travail et ses bonnes œuvres. Pour donc arrêter ces pensées insolentes et présomptueuses, Jésus-Christ a retardé longtemps sa venue, afin que, lorsque les hommes seraient pleinement convaincus qu'ils ne sont pas suffisants d'eux-mêmes pour se sauver, il les vint sauver par sa grâce.

Enfin, pour expliquer ce que dit saint Paul, que la loi n'est pas détruite par la foi, mais plutôt établie et confirmée, saint Chrysostome ajoute (2) : *De même que la loi*

dem ea quæ nobis Deus largitur, omnem humanam cogitationem superant, juremerito necessaria nobis est fides.

(1) *Chrysostom. ibid.* Et quid loquor de dogmatibus? Nec enim aliter quam per fidem liberati sumus a malitia præsentis hujus vitæ. Sic et omnes qui ante hanc ætatem vixere, refulserunt. Sic Abraham, sic Isaac, ita Jacob : sic etiam salvata est meretrix tum ea quæ in Veteri Testamento, tum ea quæ in Novo commemoratur.

(2) *Idem. homil. 7. in epist. ad Roman.* Accusavit Græcos, accusavit Judæos, consequens erat ut de cætero sermonem institueret de justitia quæ per fidem habetur. Nam si neque lex naturalis profuit, neque lex scripta amplius quidquam præstitit; sed ambæ istæ leges gravaverunt eos qui eis, non ut par erat, usi sunt, restat ut necessaria sit salus quæ per fidem obtinetur..... et non dixit data est [Dei justitia] sed manifestato est, novitatis accusationem præcidens. Imo ostendit postea id recens non esse, cum addit testificata a lege et prophetis. Neque vero, inquit, turberis, ut ad rem novam et peregrinam eo quod nunc data sit [Dei justitia], nam olim lex et prophetæ eam prænuntiabant. Deinde inducit Abraham et Davidem de his nobiscum disserentes..... Judæum timore coercet hoc pacto : si legem accepisti, id unum ab ea didicisti, nempe cognoscere peccatum, non vero illud fugere..... cum enim desperati essemus et tempus ferendæ in nos sententiæ venisset, cum aucta essent mala nostra, et completæ iniquitates nostræ, tunc suam ostendit potentiam. Nam si hoc ab initio factum fuisset, non ita mirum fuisset et præter omnium opinionem, sicut nunc accidit quando omnis medicinæ modus redargutus est.

(1) *Ibid.* Ideo et nunc venit; ne si ab initio venisset, dixissent se potuisse per legem salvari, ut et per proprios labores et bonorum operum successus. Hanc ergo impudentiam occludere volens multo tempore moratus est; ut tunc eos salvaret per gratiam, postquam omnibus modis convicti fuissent homines se sibi ipsis minime sufficere.

(2) *Ibid.* Sicut enim lex prius fidei testimonium perhibuit, ita et fides legem infirmam stabilivit..... quodnam erat opus legis? efficere hominem justum : sed hoc efficere non potuit, omnes enim, ait, peccaverunt. Fides vero cum venisset, hoc feliciter peregit.

a rendu témoignage à la foi, la foi a aussi établi la loi ; car l'ouvrage de la loi était de rendre l'homme juste ; et elle ne l'a pu faire, puisque tous, comme dit l'Apôtre, *sont tombés dans le péché ; ainsi la foi est survenue et a accompli ce que la loi n'aurait pu, car aussitôt qu'un homme croit, il est juste : ce qui s'entend d'une foi opérant par la charité.*

Toutes ces grandes vérités tirées d'une seule homélie de saint Chrysostome, sont autant d'arrêts de condamnation contre tous ceux qui pourraient s'imaginer que ce grand saint a enseigné que les païens qui ont adoré le Créateur de toutes choses, et vécu moralement bien avant Jésus-Christ, ont été sauvés, quoiqu'ils n'eussent point de foi ; car on voit au contraire par tous ces oracles, que saint Chrysostome avait appris de saint Paul qu'il demeure ferme à enseigner partout, qu'il n'y a jamais eu de justice et de salut que par la foi ; que tous les anciens patriarches n'ont été sauvés que par la foi ; que ni la loi de nature, ni la loi de Moïse, d'elles-mêmes n'ont jamais pu sauver personne ; que tous les remèdes que les hommes ont voulu apporter à leurs maux se sont trouvés impuissants pour les soulager ; que la loi même de Dieu n'avait donné aux Juifs que la connaissance du péché, et non les moyens de l'éviter : et qu'enfin Jésus-Christ n'a différé sa venue quatre mille ans durant, que pour dompter cet orgueil naturel à tous les hommes ; mais qui a principalement possédé l'esprit des philosophes, qui s'imaginaient que la bonne vie ne dépend que de nous-mêmes, et que notre bonheur est absolument entre nos mains. Mais que c'était pour leur ôter cette fausse opinion de leur propre justice, que Dieu les avait laissés à eux-mêmes durant tant de temps, afin que les crimes et les désordres horribles dans lesquels ils sont tombés, les portassent à reconnaître l'extrême besoin qu'ils avaient d'implorer l'assistance d'un Rédempteur, et l'impossibilité d'arriver jamais à la jouissance du souverain bien, que par la foi en son sang, et au secours de sa grâce.

C'est ce que saint Chrysostome enseigne encore très-clairement dans l'homélie 8 (1), sur l'épître aux Romains. Il y fait voir dès le commencement que saint Paul déclare que tout le monde est redevable à Dieu ; que tous ont péché, et qu'il est impossible d'être sauvé autrement que par la foi. Mais afin que l'on ne crût pas que cela ne fût vrai que depuis la naissance de Jésus-Christ, saint Chrysostome ajoute au même endroit, que saint Paul ne montre pas seulement que la foi est nécessaire, mais aussi qu'elle est plus ancienne que la circoncision ; et c'est ce qu'il confirme par l'exemple d'Abraham, dont se sert l'Apôtre, qui a été justifié par la foi n'étant pas encore circoncis, et qui a été établi de Dieu pour être le père de tous les fidèles, personne ne pouvant être héritier des promesses que Dieu a faites en sa personne à tous les élus, qu'en devenant imitateurs de sa foi ; et parce, dit-il, qu'un Juif eût pu répliquer : que m'importe qu'Abraham ait été justifié par la foi ? Saint Paul répond que cela ne pouvait pas ne le point regarder ; et c'est ce que prouve ce saint docteur par ces paroles mêmes de S. Paul : (1) *La loi produit la colère et le châtiment, puisque lorsqu'il n'y a point de loi, il n'y a point de violement de la loi.* Puis donc que la loi sans la grâce, dit saint Chrysostome, produit la colère, rend les hommes sujets au violement de la loi, il est clair qu'elle les expose à la malédiction de Dieu. Or ceux qui sont sujets à la malédiction, au crime et au châtiment, ne méritent pas d'entrer en possession de l'héritage, mais plutôt d'en être chassés et d'être punis. Il s'ensuit de là que la foi étant survenue, elle a attiré la grâce, afin que la promesse de Dieu fût accomplie.

C'est ce qui fait voir clairement ce que nous avons déjà tant prouvé, que la manière dont la foi nous justifie, est en attirant sur nous par la prière et par l'invocation, la grâce du Rédempteur ; ce qui ne se peut faire sans le connaître : et par conséquent il n'est pas vrai que saint Chrysostome soit dans le sentiment, que les philosophes païens avant Jésus-Christ ont été sauvés sans avoir la foi ; mais qu'il enseigne positivement au contraire, que selon saint Paul la foi est tellement nécessaire au salut, que sans elle il est impossible d'être sauvé.

Il répète la même chose de l'inutilité de la loi et de la nécessité de la grâce, dans l'homélie 11 du même commentaire (2). Il nous avertit avec saint Paul, que nous ne sommes plus sous la loi qui ne faisait que commander, mais sous la grâce qui remet les péchés passés, et nous fortifie pour les éviter à l'avenir. Que la loi condamnant le péché, ne le

Nam simul atque credidit quispiam, statim justificatus est.

(1) *Idem. homil. 7. in epist. Roman.* Mundus Deo debitor est, omnes peccaverunt, nec aliter quam per fidem salvari possumus..... Ergo circumcisio fide posterior est et ea longe inferior. Abraham justificatus..... est adhuc incircumcisus ut esset communis pater credentium. Nisi fidei ejus vestigiis insistas, non eris ipsius nepos... Dixerit forte Judæus : quid mihi fide opus est ? Ergo et cum fide promissiones abolitæ sunt..... ne Judæus dicat : quid mea refert, si per fidem justificatus est Abraham ? sic loquitur sanctus Paulus. Neque id quod tua tanti interest, nempe hæreditatis promissio potest opere ipso adimpleri sine ipsa fide.

(1) Lex iram operatur, ubi enim non est lex, neque prævaricatio est. Si vero lex iram operatur, et homines prævaricationi obnoxios reddit ; liquido patet quod etiam maledictioni obnoxios eosdem efficiat. Porro qui maledictioni, supplicio et prævaricationi sunt obnoxii, hæreditatem non merentur, sed potius digni sunt qui pœnas dent et expellantur. Quid ergo fit ? venit fides attrahens gratiam, ut promissio suum sortiatur effectum.

(2) *Ibid. homil.* 11. Non estis sub lege, sed sub gratia. Lex enim est quæ tantummodo jubet, sed gratia priora peccata dimittit et communit nos adversus futura peccata..... Sicut ergo lex arguens constituit (συνίστησι) peccatum, ita gratia veniam concedens non permittit nos esse sub peccato.

guérit pas; mais que la grâce nous empêche de retomber sous la tyrannie du péché (1). Dans la 12e homélie, expliquant ces paroles de l'Apôtre : Que la mort est la solde et le paiement du péché ; mais que la vie éternelle est une grâce et un don de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur; saint Paul, dit saint Chrysostome, *ayant marqué le paiement du péché, ne garde pas le même ordre en parlant des bonnes œuvres : car il ne dit pas de la vie éternelle, qu'elle est la récompense des bonnes œuvres, mais qu'elle est une grâce de Dieu, montrant par là que nous n'avons pas été délivrés de nos péchés par nos propres forces ; et que l'on n'a point reçu ce grand avantage comme une chose due, ni comme une rétribution, ni comme une récompense du travail, mais comme une grâce.* Et c'est ce qui fait voir manifestement combien ce saint a été éloigné de croire que la vie éternelle, que l'Apôtre appelle une grâce, et par laquelle il ne couronne pas tant nos mérites que ses propres dons, ait été la récompense de ces philosophes orgueilleux, qui par la plus grande des ingratitudes se sont attribué ce qui vient de Dieu; et qui bien loin de reconnaître qu'ils lui fussent redevables de leur sagesse et de leur vertu, se sont portés jusqu'à cet excès d'insolence et d'impiété, que de dire que le sage a quelque chose au-dessus de Dieu, parce que Dieu doit sa sagesse à sa nature, au lieu que le sage ne la doit qu'à sa volonté.

Saint Chrysostome ajoute (2) dans la même homélie, que *le mal dont Jésus-Christ nous est venu délivrer devenait pire par les remèdes des médecins, et se renforçait par l'opposition que l'on y voulait apporter.* C'est ce qu'il (3) explique plus clairement dans l'homélie suivante, lors qu'il dit, *que la tyrannie du péché était si grande, qu'elle ne pouvait être domptée ni par la loi de nature, ni par la loi de Moïse ; mais qu'elle demeurait victorieuse de l'une et de l'autre.* Ce qui est admirable, c'est qu'il ajoute que (4), selon S. Paul, *la concupiscence habitant en nous ne surmontait pas seulement ceux qui avaient aversion de la loi, mais ceux mêmes qui aimaient la loi et qui l'approuvaient, parce qu'elle n'avait pas le pouvoir de sauver ceux mêmes qui avaient recours à elle ; au lieu que Jésus-Christ a sauvé ceux qui lui étaient rebelles et qui le fuyaient.* Et il dit plus bas, *que Jésus-Christ a vaincu le péché qui terrassait toujours les hommes. Quod antea semper dejiciebat.*

Ainsi, pour peu qu'on fasse reflexion sur ces paroles, on reconnaîtra facilement que les sentiments de saint Chrysostome sont très-opposés à celui que l'on a prétendu lui attribuer sur le salut des païens : car si, selon la doctrine de ce saint docteur, cette concupiscence que l'Ecriture sainte appelle péché, parce qu'elle en est l'effet et la cause, et qu'elle nous y porte sans cesse, s'irritait par les remèdes que l'industrie des hommes y a voulu apporter; et si la loi de Dieu qui y semblait donner des bornes, ne l'a point arrêtée, comment donc la lumière de la raison qui en est toute corrompue et tout obscurcie, et tous les préceptes des philosophes qui retiennent toujours quelque chose de son venin, auraient-ils pu guérir les hommes de cette peste répandue dans leur corps et dans leur âme, et leur faire remporter une victoire qui ne pouvait être que le prix du sang du Fils de Dieu?

Saint Chrysostome établit partout la même doctrine et les mêmes principes dans ses autres homélies. Dans la 16e (1), expliquant ces paroles de saint Paul : *Si le Seigneur des armées ne nous avait réservé quelques-uns de notre race, nous serions devenus semblables à Sodome et à Gomorrhe.* Il dit, l'Apôtre déclare par là, que le peu de Juifs qui ont été sauvés, ne l'ont point été par leurs propres forces; car ils seraient péris aussi bien que les autres, et il leur en fût autant arrivé qu'à ceux de Sodome, qui furent entièrement détruits et consumés par la colère du ciel, si Dieu n'eût usé envers eux d'une bonté particulière, et s'il ne les eût sauvés par la foi en Jésus-Christ, qui est cette parole abrégée dont parle saint Paul au même endroit : car cette parole n'est autre chose que la foi qui donne le salut par le moyen de peu de paroles (2) : *Parce que celui qui confesse de bouche Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qui croit de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, sera sauvé.*

Rien n'est plus répété dans (3) saint Chry-

(1) *Homil.* 12. *ad hæc.* Stipendium peccati mors; gratia autem Dei vita æterna. Cum dixisset stipendium peccati, non eumdem servavit ordinem loquens de bonis operibus. Non enim dixit : Merces bonorum vestrorum operum, sed gratia Dei [est vita æterna], ostendens quod non a seipsis liberati sunt, neque debitum acceperunt, neque compensationem, neque laborum remunerationem, sed gratia Dei hæc omnia facta sunt.

(2) *Ibid.* Ostendens a quanto malo genus humanum liberavit Christi gratia : quod quidem malum per medica remedia pejus fiebat, et per ea quæ ipsum impediebant augebatur.

(3) *Ibid. homil.* 13. Neque lex naturæ, neque lex Moysis, magni quidpiam hac in pugna perfecerunt, tanta erat peccati tyrannis quæ vincebat.

(4) *Ibid.* Vidisti quanta est peccati tyrannis. Nempe mentem legi consentientem vincit. Nec enim potest quis dicere, quod peccatum me deteriorem reddat, tum cum legem odio habeo. Nam condelector legi, ad ipsam confugio, sed hæc neque me ad ipsam confugientem salvare potuit. Christus vero salvavit me cum ab ipso aufugerem.

(1) *Idem. Homil.* 16. *ad hæc.* Nisi Dominus sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus, et sicut Gomorrha similes fuissemus. Hic aliud quid ostendit, nempe quod neque illi pauci per se et propria virtute salvati sunt. Etenim isti quoque periissent et Sodomorum mala fuissent perpessi, id est totalem ruinam subiissent (etenim illi radicitus et funditus omnes perierunt neque ullum ex se reliquerunt semen) nisi Deus multam erga eos demonstrasset benignitatem et ipsos per fidem servasset.

(2) *Romanor.* X. Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum et corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.

(3) *Homil.* 17. *ad hæc.* Finis legis Christus ad justitiam omni credenti. Postquam dixit justitiam et justitiam ne Judæi dicerent : si minus hucusque [justitiam] implevimus, saltem postea implebimus,

sostome : *Qu'il est impossible d'être justifié autrement que par la foi.* Et expliquant les autres paroles de S. Paul : *Que Jésus-Christ est la fin de la loi pour justifier tous ceux qui croient en lui*, il fait voir que saint Paul ayant parlé de deux justices, de la justice de la loi et de la justice de la foi ; de peur que les Juifs qui n'opéraient qu'en la première n'eussent sujet de dire que, bien qu'ils n'eussent pas encore accompli la loi, ils le pourraient néanmoins faire à l'avenir sans aucun secours que celui de la loi ; il montre qu'il n'y a qu'une justice, et que celle de la loi ne trouve son accomplissement que dans celle de la foi, de sorte que celui qui a celle de la foi, a aussi celle de la loi ; que celui au contraire qui rejette ou méprise celle de la foi, ne peut avoir ni l'une ni l'autre : car puisque Jésus-Christ est la fin de la loi, celui qui n'a point Jésus-Christ, encore qu'il paraisse juste selon la loi, ne le peut être véritablement.

Il dit un peu plus bas : *On ne peut être justifié, selon la loi, qu'en accomplissant tout ce qu'elle commande. Or, personne ne le peut faire (par soi-même), et par conséquent, cette justice de la loi tombe par terre et est entièrement inutile : il faut donc avoir recours à la justice qui est selon la foi et la grâce de Jésus-Christ. Mais quelle est cette justice*, ajoute saint Chrysostome, *et en quoi consiste-t-elle ? Ecoutez*, dit-il, *saint Paul qui la décrit évidemment par ces paroles : Voici*, dit saint Paul, *comment Moïse parle de la justice qui vient de la foi. « Ne dites point en votre cœur : qui pourra monter au ciel pour en faire descendre Jésus-Christ ? ou qui pourra descendre au fond de la terre pour rappeler Jésus-Christ d'entre les morts. Mais que dit l'Ecriture ? La parole que je vous ai annoncée n'est point éloignée de vous ; elle est dans votre bouche et dans votre cœur. Cela est vrai de la parole que nous vous prêchons ; parce que si vous confessez de la bouche que Jésus est le Seigneur, et si vous croyez de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, vous serez sauvés »* (1).

Il est évident que ce passage prouve clairement deux choses décisives de toute notre question. La première, qu'il est absolument impossible que les hommes soient justifiés par leurs bonnes œuvres faites sans la grâce, ainsi que l'ont prétendu les Juifs et les philosophes païens, et que l'on ne peut devenir juste et être sauvé sans avoir la foi ; et la seconde, que la foi, qui est nécessaire pour obtenir le salut, consiste principalement à croire en Jésus-Christ médiateur, et non pas seulement l'unité de Dieu et sa providence.

De ces deux remarques nous pouvons aussi tirer deux conclusions. La première, que l'on ne peut sans injustice et sans imposture attribuer à saint Chrysostome ce sentiment, qu'avant Jésus-Christ il y a eu des hommes sauvés sans avoir la foi, puisqu'il est démontré que ce saint docteur n'enseigne rien plus fortement que l'impossibilité d'être sauvé sans avoir la foi. La seconde, que saint Chrysostome, déclarant formellement que la foi dont parle saint Paul, lorsqu'il explique la nécessité de la justice de la foi, consiste à croire en Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts ; c'est une pure rêverie que de se persuader que ce saint docteur ou aucun autre des pères, aient reconnu dans les philosophes païens aucune foi justifiante, quelque connaissance qu'ils aient pu avoir, par la lumière de la raison, d'un premier auteur de toutes choses : car il est certain qu'ils n'eussent pu avoir ce sentiment, sans croire en même temps que l'on se pouvait sauver sans aucune foi. Et c'est une hérésie si manifeste et si directement opposée à une infinité d'oracles de l'Ecriture sainte, que l'on ne peut l'attribuer à ces saints docteurs sans leur faire une injure insupportable.

Il ne doit donc rester aucun doute sur ce sujet, après une déduction de tant de passages si clairs de saint Chrysostome, sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé. Et si l'on ne craignait d'être trop long, on en pourrait produire une infinité d'autres des homélies de ce saint docteur, sur les Epîtres de saint Paul aux Galates et aux Hébreux, où ce saint traite particulièrement cette matière de la foi. Et quand il serait vrai que l'on pourrait trouver quelques paroles de ce saint, dans quelque sermon populaire, qui étant mal prises pourraient sembler contraires à la vérité qu'il enseigne si clairement partout ailleurs, rien ne serait plus aisé que de l'en justifier pleinement.

On peut même ajouter que ceux qui prétendraient contester sur cela, ne s'éloigneraient pas de la conduite des hérétiques, qui prétendent rendre les pères de l'Eglise complices de leurs erreurs, sous prétexte qu'il peut leur être quelquefois échappé quelques paroles qui semblent les favoriser ; au lieu de s'arrêter à une infinité d'autres endroits qui les détruisent, et d'avouer que l'Eglise les a rejetés comme contraires à la pureté de sa doctrine, lorsque l'opposition des hérétiques l'a obligée de déclarer plus ouvertement ses sentiments par la bouche des saints pasteurs que Dieu lui a suscités pour maintenir l'intégrité de sa foi. C'est aussi pour cette raison

vide quid adstruat divus Paulus : ostendit unicam esse justitiam, et illam [quæ legis est] in hac [quæ fidei est] recapitulari : adeo ut qui justitiam fidei elegerit, legis justitiam impleverit. Qui econtra illam despexerit, hac quoque simul exciderit : si enim finis legis Christus, qui non habet Christum, licet legis justitiam habere videatur, non habet.

(1) *Ibid.* Nemo potest fieri justus in lege, nisi eam omnem adimplendo. Hoc vero nulli possibile factum est. Ergo hæc justitia corruit. Sed, o Paule, aliam nobis dic justitiam quæ ex gratia est. Quænam est igitur hæc justitia et unde conflatur ? Audi beatum Paulum clare ipsam adumbrantem. Quæ vero ex fide est justitia sic loquitur. Ne dicas in corde tuo, quis ascendet in cœlum, hoc est Christum deducere ; vel quis descendet in abyssum, hoc est Christum a mortuis revocare. Sed quid dicit ? juxta te verbum est, in ore tuo et in corde tuo, hoc est Verbum fidei quod prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum et credideris in corde tuo quod Deus ipsum suscitavit a mortuis, salvus eris.

qu'ils nous doivent servir de règle en ce qui regarde la décision des disputes qui concernent ces matières, plutôt que les autres pères qui n'ont pas combattu ces hérésies, quoiqu'il ne se trouve en eux aucune différence, sinon que, n'ayant tous qu'une même foi, le langage des uns est plus juste et plus accompli que celui des autres.

Quand donc il se trouverait quelque chose de peu favorable à la nécessité de la foi en Jésus-Christ dans les homélies latines, que l'ignorance des copistes des derniers temps a attribuées à saint Chrysostome, il serait certainement ridicule de vouloir le considérer comme les sentiments de ce saint docteur. Ce serait de même que de vouloir attribuer à saint Augustin et aux autres saints pères toutes les erreurs et toutes les extravagances qui se rencontrent dans les ouvrages qui étaient auparavant sous son nom, et qui en ont été séparés par le judicieux discernement qu'en ont fait les pères bénédictins, dans la nouvelle édition qu'ils ont donnée de ses ouvrages.

Mais ce qui est certain à l'égard de saint Chrysostome, c'est que nous ne voyons autre chose, dans ses véritables ouvrages, que de continuelles invectives contre les philosophes païens : on voit partout qu'il n'a pour eux que des sentiments de mépris et des paroles d'indignation. Il ne les considère que comme les ennemis de Dieu et les esclaves du diable. Il paraît même qu'il n'est jamais plus éloquent que lorsqu'il s'efforce de nous les faire avoir en horreur. Il les représente toujours comme des personnes infâmes qui, sous une fausse apparence de vertu, ont été noircies de toutes sortes de vices; et enfin, il ne veut pas seulement que leurs crimes, mais aussi que leur sagesse nous soient en abomination.

Il ne faut, pour en être convaincu, que lire le sermon qu'il a fait sur saint Babylas, où il les traite de ridicules et d'infâmes. Il y soutient (1) que toutes les actions de ces philosophes qui ont paru si admirables, et que les païens ont élevées jusqu'au ciel, n'ont été que des actions puériles, et des effets de leur vanité et de leur orgueil. Il y représente Diogène avec son tonneau comme un fou et un extravagant ; il attribue l'austérité de sa vie à l'artifice du diable, qui impose ces peines et ces travaux à ceux qui le servent, dont ils ne tirent autre fruit, sinon qu'après s'être bien tourmentés, ils deviennent ridicules à tout le monde. Il y compare les plus merveilleuses actions de ce philosophe aux enchantements des sorciers, comme n'étant que des opérations du démon, et méritant aussi peu notre admiration et notre estime que ces illusions diaboliques. Enfin il en conclut qu'il est beaucoup plus facile de découvrir la honte et l'infamie dont il a noirci sa vie, que de lui donner aucune véritable louange de tempérance.

Et afin que l'on ne crût pas que les autres philosophes, les Platon et les Socrate lui fussent en plus grande vénération, il ajoute : *Je pourrais, dit-il, parcourir les extravagances des autres philosophes, leurs vains travaux et leurs infamies. Je pourrais découvrir les souillures d'Aristote et les incestes du chef de la famille stoïque. Je pourrais faire voir ce que c'est que le prince de l'académie, et son maître Socrate; et on serait convaincu que ceux qui ont été plus en admiration, ont été les plus adonnés aux vices de l'impudicité. Je montrerais aussi clairement que l'amour impur et abominable a passé parmi eux pour honnête, et fait partie de leur philosophie, si je ne craignais d'une part de m'engager dans un trop long discours, et si de l'autre je ne croyais pas avoir assez découvert, par l'exemple d'un seul, le mépris que l'on doit faire de tous les autres. Car si celui qui a fait profession de la plus austère philosophie, et qui semble avoir surpassé tous les autres en liberté de paroles et en continence de vie, se trouve avoir été si impur, si impertinent et capable de tant d'excès, jusqu'à ne point trouver mauvais qu'on se nourrît de chair humaine, qu'est-il besoin de parler des autres, après avoir montré à tout le monde combien celui dont la manière de vie a paru plus admirable a été ridicule, bas et sans jugement ?*

Voilà certainement de beaux éloges que donne saint Chrysostome à ceux que l'on nous voudrait faire croire qu'il a jugés dignes d'entrer dans le royaume des cieux ! Ce sont là sans doute les motifs qui l'auront porté à en avoir ce sentiment; ce sera, si on le veut,

(1) *Sermone* 2. *in sanctum martyrem Babylam.* Et alia quæ de suis philosophis magnifice jactitant, demonstravit [Babylas] esse plena vanitatis et nimiæ audaciæ, nec nisi puerilem animum decere : non enim in dolio se conclusit de more Diogenis, quem ad id impulit malitia diaboli, qui hujusmodi laboribus servos suos addicit. Unde hi distrahuntur, decipiuntur et omnium maxime sese ridendos exhibent : labor enim qui sine lucro suscipitur, nullam laudem meretur. Sunt enim etiamnum homines corruptores et infinitis malis pleni, qui multo majora ostentant, quam ipse Diogenes; sed ipsos improbamus et æque despicimus... At enim sinopensis ille philosophus temperans fuit... imo libentius ipsum temperantiæ laude privabis quam temperantiæ ipsius modum expones ; adeo turpis et infamis fuit multaque impudentia refertus. Aliorum philosophorum nugas, vanum laborem, et infamiam percurrere dicendo potuissem. Namque estne commodum, humanum degustare semen, quod fecit Aristoteles Stagirita ? Quid juvat matribus et sororibus commisceri, quod legibus suis statuebat philosophus ille stoïcorum princeps!Potuissem demonstrare academiæ principem ejusque magistrum, et eos qui majorem sui admirationem concitarunt, prædictis fuisse turpiores. Prætermisi nefandum puerorum amorem, quem ut honestum habebant, et tanquam philosophiæ suæ partem recensebant. Abominandum hunc amorem omni allegoria exuissem, nisi longius nostra excurreret oratio. Sed ab uno omnes esse ridiculos, satis ex nostro sermone discere unusquisque potest. Si enim, qui austerioris philosophiæ obtentu cæteros dicendi libertate et temperantiâ vicisse videtur, adeo turpis, ridiculus, et immoderatus fuisse demonstratur [dicebat enim humanas degustare carnes, rem esse plane indifferentem], quid nobis supererit de aliis dicendum ? cum ostenderimus adeo puerilem, insanum et ridendum omnibus fuisse eum qui hocce philosophico instituto supra cæteros emicuit.

les informations de leur canonisation ; et c'est cependant toute l'estime qu'en a eue ce grand saint, non seulement de tous en général, mais aussi en particulier de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Zénon. Voilà quel est le respect avec lequel saint Chrysostome a parlé de ceux que l'on appelle les illustres fondateurs des familles philosophiques, et de ces prétendus grands hommes, pour lesquels on veut que l'on ait une singulière vénération, à cause, dit-on, que leur seul nom a souvent le pouvoir de nous inspirer un secret amour de la vertu.

Que si quelqu'un néanmoins ne se contentait pas de ces éloges, on en pourrait encore chercher et trouver plusieurs autres semblables, dans le Commentaire de ce saint docteur sur l'épître aux Romains. On y verrait (1) que tous les reproches que saint Paul fait aux païens conviennent particulièrement aux philosophes, comme saint Chrysostome le fait voir et en fait l'application : car ce sont eux qui ont retenu la vérité de Dieu dans l'injustice ; ce sont eux qui ayant connu Dieu ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et qui ont transféré la gloire et l'honneur qui lui appartiennent aux démons, aux pierres et aux bois. Ainsi toute leur sagesse, comparée non seulement à la sagesse et à l'esprit de Dieu, mais considérée en elle-même, n'a été qu'une folie et une vaine ostentation d'orgueil : c'est l'amour de la nouveauté qui les a fait tomber en de continuelles contestations les uns contre les autres ; et ainsi nous ne devons pas tant les admirer à cause de leur sagesse, que les avoir en horreur et en abomination, puisque c'est par cette fausse sagesse qu'ils sont tombés dans une véritable folie. Voilà la juste application que fait saint Chrysostome des paroles de saint Paul à ces païens.

Quiconque voudra étudier avec application la doctrine de ce saint père, verra qu'il y prouve partout que ce que dit saint Paul (2) de cette basse et honteuse superstition, qui a porté les hommes jusqu'à adorer les bêtes et les serpents, retombe entièrement sur les philosophes païens, parce qu'ils se glorifiaient d'être disciples des Egyptiens qui ont été les inventeurs de ces choses ; et enfin on y verra que ce saint docteur traite Socrate et Platon d'impies et d'idolâtres ; qu'il reproche au premier d'avoir recommandé à ses plus intimes amis, un peu avant que de mourir, d'offrir en son nom un sacrifice à Esculape, et qu'il ne les considère l'un et l'autre que comme étant du nombre de ceux contre qui l'Apôtre tonne dans cette épître, et auxquels il semble avoir voulu par avance prononcer l'arrêt de leur éternelle damnation, comme Jésus-Christ le prononcera dans son dernier jugement.

Qui donc après cela pourrait être encore assez téméraire pour prétendre que saint Chrysostome a mis Socrate et les autres philosophes païens au nombre des bienheureux ? Qui pourrait être assez hardi pour lui attribuer ces maximes impies ? Où trouvera-t-on que saint Chrysostome a cru que l'on pourrait, sans intéresser sa conscience, vivre et mourir dans la profession extérieure des plus fausses religions, pour ne point troubler le gouvernement public, et ne point témoigner que l'on ait une religion à part ; que l'on peut honorer Dieu par des précisions mentales, en sacrifiant publiquement aux idoles et aux démons ? Qui peut dire avec la moindre ombre de raison, que saint Chrysostome a pensé que ces païens s'étaient acquis la licence de faire des actions honteuses et des crimes horribles, par des qualités toutes divines et par leurs prétendues vertus vraiment héroïques ? Enfin, où est la raison de prétendre que saint Chrysostome a cru que nier la Providence, désavouer l'immortalité de l'âme et mourir dans des sentiments d'idolâtrie, s'accorde avec la religion chrétienne et n'empêche pas qu'on ne mérite le salut éternel ?

Il nous suffit donc d'avoir des yeux pour être convaincus que saint Chrysostome, non plus que tous les autres pères, n'ont jamais eu la moindre ombre de ces pensées ; et que ce saint n'a jamais suivi sur cela que la pure doctrine de l'Evangile, celle de saint Paul et celle de toute l'Eglise, qui nous assurent qu'il ne faut point espérer de salut pour les impies, pour les idolâtres, pour les impudiques et pour tous les ennemis de Dieu, surtout pour ces philosophes que saint Chrysostome fait voir avoir été tous noircis de crimes. Comment donc les aurait-il pu mettre au nombre des bienheureux ?

CHAPITRE IV.

Que c'est à tort qu'on attribue à saint Anselme et à saint Jean de Damas, d'avoir cru que les philosophes païens ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ.

Nous croyons devoir examiner ce que l'on avance de saint Anselme sur ce sujet, immédiatement après l'examen que nous venons de faire du sentiment de saint Chrysostome, parce que l'on a dit qu'il enseignait la même chose que ce saint docteur dans son Commentaire sur saint Paul ; mais la réponse est bien aisée : car premièrement, les Commentaires sur saint Paul, que l'on attribue à saint Anselme, ne sont pas de lui, puisqu'ils sont

(1) *Chrysostom. Homil. 3. in Epistolam Romanor. ad hæc.* Super omnem impietatem et injustitiam hominum illorum qui veritatem in injustitia detinent. Dicentes se esse sapientes, Dei cultum ad dæmonas, ad ligna, et ad lapides detulerunt... Hic sine ulla comparatione, eorum sapientiam in seipsa consideratam suggillat, stultitiam esse ostendit et meram iactantiæ manifestationem... Novitatis erant valde cupidi : hinc est quod contra se invicem insurrexerunt... Igitur non tam admirari eos ob sapientiam debemus, quam aversari et odisse, eo quod ob id ipsum stulti effecti fuerint.

(2) *Ibid. Quid? etiam contra philosophos hæc dicit.* Imo contra ipsos maxime dicta sunt hæc : nam isti Ægyptios qui ista invenerunt, magistrorum loco habent... Plato qui videtur aliis esse venerabilior, hæc ipsa honori duxit. Hujus magister Socrates ad hæc idola obstupefactus est, hic est qui jussit ut gallus Æsculapio sacrificaretur.

assurément d'un auteur beaucoup plus nouveau ; et quand même ils seraient de lui, on peut être assuré de toute certitude, qu'il n'y a rien qui soit contraire au véritable sentiment de saint Chrysostome et à celui de tous les pères, touchant la prétendue béatitude de ces philosophes païens. On n'y trouve rien que de conforme à la vérité catholique et qui ne détruise absolument ces erreurs.

Nous pouvons dire la même chose d'un sermon pour les morts que l'on attribue à saint Jean de Damas, où il est dit que Jésus-Christ, en descendant aux enfers, en tira tous les pères qui avaient mené une vie vertueuse ou moralement bonne. Il n'y a qu'à dire avec le cardinal Bellarmin, que ce sermon est faussement attribué à saint Jean de Damas; et qu'ainsi son autorité ne serait pas recevable pour décider une matière aussi importante que celle dont il s'agit ici. Mais sans entrer dans cette critique, il est constant que de quelque manière que l'on considère ce sermon, il est plus propre à ruiner la doctrine qui établit le salut des philosophes païens, qu'à la confirmer; et il ne peut y avoir que ceux qui se laissent entraîner aux fausses lueurs des premières apparences qui se puissent servir de semblables arguments.

Pour peu que l'on examine ce sermon, on en sera convaincu. L'auteur y veut répondre à ceux qui objectaient ce passage du psaume VI : *In inferno quis confitebitur tibi?* pour prouver que les prières des vivants ne servaient de rien aux pécheurs après leur mort. Il dit donc (1), *qu'on ne peut nier que lorsque Jésus-Christ est descendu aux enfers, on ait confessé son nom, puisqu'il n'y sauva pas généralement tout le monde; mais seulement ceux qui ont cru en lui en ce lieu-là. Mais quelques-uns,* dit-il, *tiennent que ceux qui crurent alors en lui, ne furent que ceux qui avaient cru en lui auparavant, comme les anciens patriarches, les prophètes, quelques rois et princes, et peu d'autres du peuple juif qui sont connus de tout le monde; à quoi il répond qu'il n'y aurait pas de quoi s'étonner que Dieu eût sauvé ces anciens patriarches, parce qu'il leur devait le salut par justice.... Mais qu'il est digne de la bonté de Dieu, de croire qu'il a sauvé par sa seule miséricorde, et qu'il a inspiré la foi par la descente de Jésus-Christ aux enfers, à ceux qui avaient mené une vie très-pure, et qui avaient fait toutes sortes de bonnes œuvres, et qui seulement n'étaient pas parvenus à une foi sincère et divine, parce qu'ils n'avaient pas été assez exercés dans cette vertu.*

Il ajoute *qu'il n'est pas vraisemblable que Dieu eût délaissé ces personnes, qui avaient dompté leurs passions et mené une vie austère et rude par dessus tout ce qu'on peut dire; qui avaient abandonné tous les plaisirs et tous les biens du monde, et pratiqué toutes sortes de bonnes actions, quoique sans la connaissance de la vraie foi et de la vraie piété; mais qui avaient adoré la divine Providence le mieux qu'il leur avait été possible, en sorte que quelques-uns d'eux ont connu, quoiqu'imparfaitement, la Trinité, ont prédit Jésus-Christ et ses mystères, sa naissance, sa passion, sa résurrection et d'autres miracles.* Il confirme cette doctrine par deux ou trois contes fabuleux de la *délivrance de Trajan, par les prières de saint Grégoire,* quoiqu'il avoue que *ce prince a été un méchant et un persécuteur de l'Eglise.* Il parle (1) d'une autre *délivrance semblable, d'une païenne nommée Falconille, par les prières de sainte Thècle.* Et il y ajoute *la réponse que reçut le grand saint Macaire, au rapport de Pallade, dans son Histoire* (*où néanmoins il ne s'en trouve rien*), *lorsqu'ayant interrogé le crâne d'une damnée, pour savoir si les prières des vivants leur servaient à quelque chose, il répond ainsi : Lors, dit ce crâne, que l'on offre des prières pour les morts, nous en recevons du soulagement.* Mais cet auteur ajoute *qu'il propose cette doctrine non comme*

(1) *Joan. Damascen. seu alius, sermone de defunctis; paulo post medium.* Quod vero ait propheta, in inferno quis confitebitur tibi? Paulo antea diximus quam terribiles sint minæ judicis... eas tamen superat ejusdem ineffabilis misericordia. Nam post hujus prophetæ effatum, omnino in inferno fuit aliqua confessio : eorum, inquam, qui ibi erant cum illuc descenderet Dominus : Christus enim vitæ dator, non omnes simpliciter, sed eos tantum qui crediderunt salvavit. Quidam vero dicunt id esse intelligendum de iis qui antea crediderant; quales sunt patres, prophetæ, reges et toparchæ, et alii ex hebræa gente numero paucissimi concisique noti. Cæterum nos ita respondebimus iis qui sic sentiunt. Sane neque gratia esset, neque res nova, aut insueta, si Christus credentes salvaret. Quandoquidem solus est justus judex, et quicumque ei crediderit non peribit..... At solius misericordiæ gratia salvatos opinor omnes qui in vitæ puritate nullum non perfecerunt opus bonum, temperanter, sobrie, tenuiterque vivendo, licet non satis exercitati fuerint, nec divinam ac sinceram fidem acceperint. Naturæ enim condolens Deus, horum labores vanos esse non permisit. Vitam enim laborosissimam agebant et ærumnosissimam ac luctuosam supra id quod dici potest. Passionibus suis imperaverant, voluptates contempserant, paupertatem, continentiam et vigilantiam exercuerant, omnemque virtutem, licet absque vera religione ac pietate excoluerant. Supremam Dei providentiam, ut sibi videbatur, optime venerabantur, quamvis hac sua in opinione hallucinarentur. Quidam omnipotentis Trinitatis gloriam et virtutem obscure cognoverunt, et tamen honoraverunt. Alii Verbi incarnationem elocuti sunt, ut et ejus passionem ac resurrectionem. Alii ejus miracula prædixerunt... Cæterum hic aliarum historiarum meminisse operæ pretium fuerit. Gregorius veteris Romæ episcopus... validas preces ad Dominum habuit, ut Trajano imperatori peccata dimitterentur. Confestim vox divinitus audita est hunc in modum : Preces tuas audivi et do veniam Trajano, sed deinceps pro impio hostiam ne offeras. Ecce amplius hoc est quam quod de Falconilla traditur : hæc enim unius nempe idololatriæ et nullius præter id criminis rea erat. Ille vero multos etiam martyres sæpe morti condemnavit.

(1) *Ibid. paulo superius sic habet.* Nonne prima martyr (Thecla) Falconillam vita functam servavit? Adde historiam Palladii ad Lausum, in qua conscripta sunt miracula quæ magnus Macarius operatus est. Scilicet ut ex cranio arido sciscitatus de defunctis omnia didicerit... prorupit enim cranium in hæc verba : Quando pro mortuis offers preces, consolationem modicam sentimus... at nos nihil affirmando definimus, quia hoc indignum esset, sed solummodo ratiocinamur ob nostrum erga fratres amorem.

assurée, mais comme probable en une matière fort obscure, et qu'il en laisse le jugement aux autres. Voilà en abrégé tout ce qui est contenu dans ce sermon, sur lequel on peut remarquer :

1. Que cet auteur n'y parle point en particulier des philosophes et des païens, mais seulement de ceux qui ont mené une vie très-pure, éloignée de toutes sortes de vices et de défauts ; et c'est ce qui ne se peut pas dire des philosophes, qui ont été très-vicieux selon saint Paul et selon les histoires même païennes.

2. Il avoue que ceux qu'il dit avoir cru en Jésus-Christ, lorsqu'il est descendu dans les enfers, n'avaient pas cru en lui durant leur vie, et qu'à cause de cela ils étaient damnés, et qu'ils n'ont été sauvés que par la seule bonté de Dieu, qui leur a inspiré la foi sans laquelle ils ne pouvaient être sauvés. Mais il est bien remarquable que c'est ce qui ruine absolument la foi implicite que l'on prétendrait attribuer aux philosophes païens, et c'est ce qui fait voir clairement que cette foi ne suffit pas pour le salut, puisque l'auteur de ce sermon l'ayant supposée dans ces personnes, en disant qu'elles avaient adoré la Providence divine le mieux qu'il leur avait été possible, il avoue néanmoins que pour n'avoir pas eu durant leur vie la foi en Jésus-Christ, quelques bonnes œuvres qu'elles eussent faites, elles n'avaient aucune part au salut, si Jésus-Christ, par une miséricorde extraordinaire, ne leur eût inspiré après leur mort cette foi, qui leur ayant manqué durant leur vie, les avait laissés en état de condamnation.

3. Il est encore remarquable que quelques-uns dont parle ce sermon, ont connu imparfaitement la Trinité et l'Incarnation de Jésus-Christ, et l'ont même prédite ; et c'est ce qui montre clairement qu'il entend parler des sibylles et de quelques autres personnes semblables qui ont été parmi les païens, ou même parmi les Juifs, avec une connaissance imparfaite des mystères de Dieu, comme pouvait être Corneille avant que saint Pierre lui eût prêché la foi : et qu'il veut dire que ces personnes ayant mené une vie très-éloignée de toutes sortes de vices, et adonnée à toutes sortes de vertus et de bonnes œuvres, ont reçu la foi parfaite, par la prédication de Jésus-Christ descendu aux enfers.

Et il est évident que l'auteur de ce sermon comprend aussi bien les Juifs que les Gentils dans ce nombre, puisqu'il dit qu'il y a eu fort peu de Juifs qui aient cru en Jésus-Christ durant cette vie : et en effet, il ne marque que les patriarches et les prophètes, quelques rois et princes, et peu d'autres. Ainsi, il témoigne que ceux qui dans le grand nombre des autres, n'ont eu qu'une connaissance imparfaite des mystères de Jésus-Christ, et qui avec cette connaissance, ont vécu dans les bonnes œuvres et dans l'éloignement de toutes sortes de vices, ont été sauvés après avoir reçu la vraie foi dans les enfers par la prédication de Jésus-Christ ; et par conséquent, tout ce sermon ne contient proprement rien sur le sujet du point que nous traitons, ou qui ne condamne le sentiment que nous combattons.

Car ce sont deux questions bien différentes et qui ne doivent pas être confondues : l'une, si l'on peut vivre et mourir en état de salut, en soumettant son libre arbitre à la conduite de sa raison, ainsi qu'on le prétend, sans avoir reçu de Dieu la connaissance de Jésus-Christ et de ses principaux mystères ; l'autre, si n'étant point mort en état de salut, faute de cette connaissance, on la peut recevoir dans les enfers, et être instruit après sa mort de ce qu'on n'a pas appris durant sa vie, et passer ainsi de la damnation à la vie éternellement bienheureuse.

Dans la première question, qui est la seule qui regarde notre sujet, cet auteur conclut entièrement pour nous, puisqu'il déclare nettement que le salut n'était dû qu'à ceux qui avaient cru en Jésus-Christ durant leur vie ; et que pour les autres, quelque bonne vie qu'ils eussent menée, ils n'y pouvaient avoir aucune part, si Jésus-Christ, par une miséricorde tout extraordinaire, ne leur eût communiqué dans les enfers cette foi divine qui leur manquait pour être sauvés.

Et dans la seconde, qui ne nous concerne point, il est vrai que cet auteur propose comme une opinion probable qu'il se peut faire en quelques rencontres particulières, que les hommes reçoivent après leur mort les dispositions nécessaires pour le salut qu'ils n'ont point eu durant leur vie. Mais où est le théologien catholique qui osât suivre et soutenir ce sentiment, ou plutôt qui ne le condamne, comme également contraire à l'Ecriture sainte et à la tradition de l'Eglise? Aussi est-ce ce qui a porté le cardinal Bellarmin à soutenir que ce sermon n'était point de saint Jean de Damas, n'étant pas croyable que ce saint fût tombé dans cette erreur grossière, qu'il ne pouvait ignorer avoir été réfutée par saint Chrysostome, dont l'autorité a toujours été de très-grand poids dans l'Eglise orientale. Voici comme parle ce cardinal dans son livre second du Purgatoire, chap. 8 (1), lorsqu'il réfute l'histoire de la prétendue délivrance de l'empereur Trajan ; et on y voit en même temps le jugement que Bellarmin portait non seulement de l'auteur, mais encore de la doctrine contenue dans ce sermon. Tous ceux qui ont reçu cette histoire, l'ont fait à cause de l'autorité de saint Jean de Damas. Mais on peut prouver que ce livre n'est point de lui : car l'auteur dit non seulement que Trajan et Falconille ont passé des enfers au ciel, mais il assure encore que plusieurs qui étaient descendus aux enfers pour n'avoir pas eu une foi divine, avaient été convertis et sauvés par Jésus-Christ quand il y descendit. Or, cette opinion est erronée et contraire à ce que dit saint Jean de Damas, liv. 2, de la foi, chap. 4, savoir, que la mort est aux hommes ce que la chute fut aux anges. On voit aussi ailleurs

(1) *Bellarmin lib.* II. *de Purgator. cap.* 8. Quotquot hanc historiam admiserunt, id fecerunt propter au-

que cette erreur a été mise au nombre des hérésies par Philastre en ces termes : *Alii sunt hæretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibidem renuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur* (Philastrius, hæres. 74). Saint Augustin dit à peu près la même chose dans son livre des Hérésies : *Alia (hæresis) descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde existimat liberatos* (August. hæres. 79).

On prétend que Hermas (1), dans son livre du Pasteur, veut que ceux qui ont été ainsi sauvés par Jésus-Christ, lorsqu'il descendit aux enfers, furent baptisés par les apôtres. Mais en vérité on peut dire que rien ne peut davantage renverser le sentiment que nous combattons, que de pareilles histoires et de semblables autorités.

Car 1. tout le monde sait que ce livre de Hermas est un livre apocryphe, et par conséquent qui n'a nulle autorité.

2. Il est clair que l'imagination de cet auteur est une pure rêverie, puisqu'il n'y a rien de plus ridicule, pour ne rien dire de plus, que de se persuader que les apôtres aient été dans les enfers baptiser les hommes après leur mort.

3. Il n'est pas moins évident que ce baptême fabuleux ne fait rien à notre sujet : car il ne s'y agit pas de savoir si les damnés sont en état de recevoir le baptême, et d'être instruits après leur mort de la créance nécessaire pour être sauvés ; mais seulement si cette créance nécessaire pour le salut ne consiste qu'à connaître par la lumière de la raison, un premier auteur de toutes choses ; ou s'il faut de plus être instruit par la révélation de Dieu, de ce qui regarde Jésus-Christ, rédempteur des hommes, et les principaux de nos mystères. Or, loin que ces deux auteurs enseignent rien qui soit contraire à la vérité catholique sur ce point, ils nous font voir clairement au contraire, combien cette doctrine de la nécessité de la foi en Jésus-Christ, pour pouvoir être sauvé, a toujours été constante et assurée dans l'Eglise, puisqu'il paraît que la crainte de la choquer, les a portés à se persuader plutôt qu'après la mort et dans les enfers, on était encore capable de recevoir l'instruction de cette foi, que de prendre la hardiesse de sauver sans elle les plus vertueux des païens.

CHAPITRE V.

Où l'on justifie saint Clément d'Alexandrie contre ceux qui lui attribuent d'avoir enseigné que les philosophes païens ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ.

On allègue encore saint Clément d'Alexandrie pour soutenir que les païens vertueux ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ ; et on veut que dans ses Stromates il enseigne (1) que la philosophie a été aux païens, comme la loi de Moïse aux Juifs, et qu'elle conduisait les philosophes à Jésus-Christ, de même que le décalogue y conduisait les Juifs. On ajoute (2) que saint Clément prétend, que comme Dieu a sauvé les Juifs en leur envoyant des prophètes, il a aussi envoyé pour la même fin des philosophes aux païens.

Nous verrons dans la suite combien le sentiment de saint Clément d'Alexandrie est opposé à celui du salut des païens. Mais il est vrai néanmoins que ce saint dit quelquefois que la philosophie a été en quelque sorte à l'égard des Grecs (*Vide locum supra citatum ex lib. 1. Strom.*), ce que la loi a été à l'égard des Juifs ; et que l'une et l'autre leur a été donnée pour les conduire à Jésus-Christ. C'est assurément la plus grande louange qu'on puisse donner à la philosophie.

Cependant il n'y aurait rien de plus déraisonnable que d'en prendre sujet d'assurer le salut des païens qui n'ont jamais eu la connaissance de Jésus-Christ, notre rédempteur ; et certainement on ne le pourrait faire sans aveuglement et sans hérésie. On peut même remarquer que les simples termes de la proposition condamnent cette erreur : car s'il est vrai que l'on ne peut rien dire de plus avantageux pour la philosophie païenne que d'avoir été donnée aux païens comme un précepteur pour les conduire à Jésus-Christ, il est aussi clair que le jour, que tous ceux qu'elle n'y a point emmenés, et que tous ceux à qui elle n'a point servi de voie pour arriver à cette foi salutaire d'un médiateur entre Dieu et les hommes, sont demeurés dans la damnation générale des enfants d'Adam, dont il est impossible de sortir que par la grâce, dont notre Sauveur favorise ceux qui l'invoquent. Ainsi il est impossible que tous tant que nous sommes, nous puissions trouver aucun lieu de repos et de bonheur que dans le sein de Dieu, dont nos péchés nous séparent ; en sorte que nous les devons considérer comme une grande mer qui est entre Dieu et nous. Or, il n'y a que Jésus-Christ seul qui nous puisse donner

ctoritatem Damasceni. At librum istum non esse Damasceni facile probari potest : nam in eo libro auctor non solum dicit Trajanum et Falconillam, ab inferno damnatorum ad regnum cœlorum transivisse, sed etiam multos alios qui in infernum descenderant, qui fide divina caruerint, a Christo conversos et salvatos, quando ad inferos descendit. Quod et per se erroneum est et contrarium verbis Damasceni, lib. II. de Fide, cap. 4. ubi dicit : Hominibus id esse mortem, quod fuit angelis casus.

(1) *Hermas, libro* III *Similitud.* 9. Apostoli et doctores qui prædicaverunt nomen Filii Dei, cum habentes fidem ejus et potestatem defuncti essent, prædicaverunt, his qui ante obierunt, et ipsi dederunt eis illud signum. Descenderunt igitur in aquam cum illis, et iterum ascenderunt. Sed hi vivi ascenderunt ac illi qui fuerunt ante defuncti, mortui quidem descenderunt, sed vivi ascenderunt. Post hos igitur vitam acceperunt et cognoverunt Filium Dei, ideoque ascenderunt cum illis.

(1) *Clem. Alexandrin. lib.* I. *Strom. p.* 207. Ipsa quoque philosophia Græcos pædagogi more ducebat, sicut lex Hebræos ad Christum.

(2) *Lib.* VI. *Stromat. p.* 459. Sicut in tempore nunc venit prædicatio, ita in tempore data quidem est lex et prophetæ barbaris [id est Judæis], philosophi autem Græcis, aures assuefaciens ad prædicationem.

espérance de rentrer en possession de notre patrie bienheureuse, dont notre ingratitude nous a chassés ; (1) et c'est le bois de la croix, comme dit excellemment saint Augustin, qui est l'unique vaisseau qui nous puisse faire passer par les flots de cette mer profonde, de cette mer qui s'oppose à notre retour. La philosophie n'a donc été au plus, selon saint Clément d'Alexandrie, que comme une espèce d'introduction à la vérité, dont Dieu se sert quelquefois pour rendre les esprits plus susceptibles de la foi en Jésus-Christ, qui est la seule qui peut sauver les hommes.

On peut dire qu'elle a peut-être eu cet effet en saint Denis l'aréopagite, en saint Justin, en Ammonius et en tant d'autres philosophes que Dieu a fait passer, par la puissance de sa grâce, de l'école du paganisme à une plus divine philosophie. Mais à l'égard de ceux dont nous savons certainement que ce précepteur, qui les devait conduire à Jésus-Christ, leur a été entièrement inutile, puisqu'ils n'en ont jamais eu connaissance, et qu'au contraire leur sagesse n'a servi qu'à les aveugler davantage et à les rendre plus indisposés à le recevoir, par l'orgueil dont elle les a remplis, il faut avouer que ce serait avoir entièrement perdu le sens, que de croire et de se persuader que la philosophie les a pu conduire au salut, sans les avoir conduits auparavant à Jésus-Christ : et ceci n'est pas seulement fondé sur une vérité certaine et incontestable, mais encore sur le sentiment particulier de saint Clément d'Alexandrie que nous expliquons. Il n'y a pour en être convaincu qu'à lire son ouvrage entier des Stromates ou des Tapisseries, et on y verra qu'il y déclare ouvertement et qu'il y répète en plusieurs endroits (2) *que la philosophie n'a pu en rien contribuer à la piété et au salut, qu'en disposant et préparant les esprits à la réception de la foi, sur laquelle la vérité a fondé et bâti toutes ses connaissances.*

Ce père dit ailleurs (3) *que la philosohie ne peut servir à acquérir la véritable justice, qu'autant que la première ou la seconde marche d'un degré sert à monter à une chambre haute, et que la connaissance de la grammaire sert à devenir philosophe.* De sorte que l'on peut dire qu'il n'est pas moins ridicule, selon ce père, de croire qu'un païen peut se sauver par la philosophie sans la foi en Jésus-Christ, que de vouloir faire monter quelqu'un au haut d'une tour dont tout le degré serait rompu, hors une ou deux des premières marches; ou de rendre un homme bon philosophe, en ne lui donnant point d'autre instruction que celle de la grammaire.

Peut-être néanmoins que ce qui peut servir ici de pierre d'achoppement, est la comparaison que saint Clément d'Alexandrie fait entre la philosophie et la loi ; mais il semble qu'il faudrait être dépourvu de bon sens pour ne s'apercevoir pas que l'on n'en peut rien du tout conclure à l'avantage du salut des païens, à moins que de fonder son raisonnement sur une manifeste hérésie : car il faudrait nécessairement supposer que la loi seule a sauvé les Juifs, pour en pouvoir tirer ensuite cette conséquence, que la philosophie a pu de même sauver les païens, puisqu'elle était à leur égard ce que la loi de Moïse était à l'égard des Juifs. Mais alors, il n'y a qu'à nier nettement que jamais la loi de Moïse ait sauvé personne sans la foi en Jésus-Christ; et c'est ce qui est plus clair que le jour par une infinité d'oracles de l'Ecriture sainte. Il y a même des épîtres entières de saint Paul, dont le principal dessein n'est que d'établir cette vérité capitale. Il déclare partout (1), que la loi ne conduit personne à une parfaite justice; que la première loi (2) a été abolie comme impuissante et inutile; (3) que si la justice s'acquérait par la loi, Jésus-Christ donc serait mort en vain ; que si c'était par la loi que l'héritage céleste (4) nous fût donné, la foi serait abolie et les promesses de Dieu anéanties; (5) que la loi a produit la colère et le châtiment, qu'elle ne produit (6) que des esclaves qui ne peuvent être héritiers avec les enfants de la Jérusalem céleste ; et enfin, ce qui peut paraître d'abord étrange, c'est que saint Paul, pour montrer davantage la faiblesse et l'impuissance de la loi pour opérer le salut, va jusqu'à l'appeler (II *Corinth.* III. *Littera occidit.*) une lettre qui tue (*Ibid. Si enim ministratio mortis litteris deformata in lapidibus*) et un ministère de mort et de damnation.

Nous voyons cependant que quand l'hérésiarque Pélage se souleva contre cette importante vérité, toute l'Eglise catholique de son temps s'empressa pour le réprimer : il fut obligé de la reconnaître dans le concile de Diospole, ville de Palestine, où ses autres erreurs furent aussi condamnées : et il fut contraint de prononcer lui-même anathème contre ceux qui la désavoueraient. Mais comme la rétractation de Pélage ne fut qu'extérieure et du bout des lèvres, on voit qu'il répandit depuis le venin qu'il avait conservé dans son cœur. Il paraît en même

(1) *August. Tractatu* II. *in Joan.* Instituit lignum quo mare transeamus : nemo enim potest transire mare hujus seculi, nisi cruce Christi portatus.

(2) *Clemens Alexandrin. lib.* VII. *Stromat. p.* 510. Philosophia græca veluti præparat et præpurgat animam ad fidem accipiendam, super quam veritas ædificat cognitionem.

(3) *Idem. Stromat. lib.* I. *p.* 254. Quanquam per se quoque aliquando Græcos justificabat philosophia, sed non ad universam ac generalem justitiam, ad quam cooperatrix, et adjutrix invenitur, sicut primus et secundus gradus ei qui ascendit in cœnaculum. et grammaticus ei qui est philosophaturus.

(1) *Hebr.* VII. Nihil ad perfectum adduxit lex.

(2) *Ibid.* Reprobatio fit præcedentis mandati, propter infirmitatem ejus et inutilitatem.

(3) *Galat.* II. Si per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.

(4) *Ibid.* Si ex lege hæreditas, jam non ex promissione.

(5) *Romanor.* IV. Lex iram operatur.

(6) *Galat.* IV. Sicut duo testamenta, unum quidem in monte Sina in servitutem generans... illa autem quæ sursum est Jerusalem, libera est, quæ est mater nostra.

temps, que ceux qu'il a plu à Dieu de susciter pour étouffer l'orgueil diabolique de cette secte, selon l'expression de saint Prosper, n'ont pas manqué de considérer et de réfuter comme l'un de ses principaux dogmes, qu'avant Jésus-Christ la loi avait sauvé les hommes, comme a fait l'Evangile depuis la venue de Jésus-Christ.

Ce n'est pas que durant le temps de la loi, et parmi le peuple juif, il n'y ait eu quelques personnes sauvées en petit nombre, comme le dit souvent saint Augustin; mais il est très-faux qu'elles le fussent par le moyen de la loi : elles l'étaient seulement par une grâce de Jésus-Christ anticipée, par rapport à son incarnation, et en la foi que Dieu leur en donnait, aussi bien qu'en sa mort et en sa résurrection. C'est pourquoi, dit saint Augustin, il n'y avait aucune autre différence entre la créance salutaire qui nous justifie maintenant et celle qui les justifiait alors, sinon que la nôtre considère ces mystères comme passés, au lieu que la leur les envisageait comme à venir. (*August. libro de Natura et Gratia, cap.* 44.) *Credentes futurum quod nos credimus factum; ea quippe fides justos sanavit antiquos quæ sanat et nos, id est mediatoris Dei et hominum hominis Jesu Christi, fides sanguinis ejus, fides crucis ejus, fides mortis et resurrectionis ejus.* C'est aussi ce que saint Léon dit en peu de mots (1) : *Mysteria pro temporum ratione variata, fides qua vivimus, nulla ætate diversa.*

Que si cela est ainsi, comme aucun catholique n'en peut douter, bien loin que la comparaison que saint Clément d'Alexandrie fait de la philosophie avec la loi puisse donner lieu au sentiment du salut des philosophes païens sans la foi en Jésus-Christ, il est clair que rien ne le peut plus formellement condamner.

Car, supposé que la philosophie ait été à l'égard des Grecs ce que la loi a été à l'égard des Juifs, qu'en peut-on conclure, sinon que comme c'est une manifeste hérésie, de croire que la loi sans la grâce ait sauvé les Juifs, c'en est une, à plus forte raison, de croire que la philosophie ait sauvé les Grecs : et que de même qu'aucun des Juifs n'a pu recevoir la vie de la grâce que par la foi et l'invocation de Jésus-Christ notre Sauveur à venir, il doit aussi demeurer pour constant qu'il n'y a point eu d'élus parmi les païens que ceux à qui Dieu, par une miséricorde toute particulière, a découvert le mystère de l'incarnation de son Fils, pour obtenir par son entremise la rémission de leurs péchés, et le pouvoir de bien vivre par l'assistance de sa grâce ; et, par conséquent, que tous ces philosophes païens qui n'ont jamais reçu aucune lumière de ce mystère incompréhensible à toute la raison humaine, sont demeurés dans la servitude du péché, et sous l'esclavage du démon dont il est impossible d'être délivré que par le sang de l'Agneau.

(1) Sanct. Leo, sermone 23. qui tertius est de Nativitate Domini, cap. 3. in edit. Quenel.

Il n'y a personne sans doute qui ne juge cette réponse plus que suffisante pour empêcher qu'on ne puisse abuser des paroles de saint Clément d'Alexandrie, pour établir des dogmes si faux et si erronés. Cependant, comme les hérétiques de notre temps ont aussi attribué les mêmes erreurs à cet ancien père de l'Eglise, l'indignation qu'un vrai catholique doit avoir contre ces grammairiens qui se persuadent ridiculement qu'ils ont une parfaite intelligence de la doctrine des pères, parce qu'ils en connaissent les lettres et les syllabes, m'oblige de m'étendre un peu davantage, pour expliquer et mettre dans un plus grand jour la doctrine de ce grand saint. On en verra beaucoup mieux la pureté; et il sera ainsi pleinement justifié de toutes les calomnies des adversaires de la véritable doctrine de l'Eglise : on peut la diviser en six ou sept points.

CHAPITRE VI.

Où l'on examine six points de la doctrine de saint Clément, qui en prouvent parfaitement la pureté sur le salut des païens, qu'on lui attribue faussement de soutenir.

§ I. — *Que les qualités que saint Clément attribue à la philosophie païenne, sans lui attribuer aucune des prérogatives de la foi, font voir la pureté de sa doctrine sur le salut des païens vertueux.*

Il faut avouer qu'il n'y a guère de père qui ait parlé plus avantageusement de la philosophie païenne que saint Clément d'Alexandrie, et il y a de l'apparence que c'est de lui, comme de son maître, que le célèbre Origène avait pris cet amour excessif qu'il avait pour elle, et que l'on peut dire qui l'a précipité dans une infinité d'erreurs. Cependant, il est certain que c'est aussi une chose très-éloignée de la vérité, que l'estime que saint Clément en a eue l'ait fait passer dans aucun des excès qu'on lui impute ; et on ne trouvera point qu'elle l'ait porté à attribuer à la philosophie des Grecs les prérogatives qui n'appartiennent qu'à la philosophie divine de notre sainte foi, qui est contenue dans les Ecritures saintes.

C'est ce qui paraît dans tout son grand ouvrage des Stromates ou Tapisseries ; et ce qui est admirable est que, comme s'il eût voulu prévenir cette calomnie et l'abus que l'on pourrait faire de ses paroles, il déclare, dès le commencement de cet ouvrage, le dessein qu'il a en se servant de la doctrine des philosophes, et l'usage que les chrétiens en peuvent faire. Ainsi, il dit qu'*il le fera de telle sorte que la pureté des mœurs n'en sera point altérée par cette philosophie.* En effet, il soutient que *cette philosophie ne fait autre chose que produire des opinions fausses et de mauvaises actions.* Il ajoute qu'*encore que quelques-uns la veuillent faire passer pour une image très-pure de la vérité, et pour un don que les Grecs ont reçu de Dieu, néanmoins il empêche en même temps que nous ne nous séparions de la foi, et que nous ne nous laissions surprendre aux charmes de cet art trompeur;*

et qu'au lieu de nous en séparer, nous en pourrons au contraire tirer des avantages pour la preuve et pour la confirmation de notre foi (1). Peut-on parler plus véritablement de la philosophie? et n'est-ce pas en reconnaître autant les vices et les défauts que l'utilité qu'on en peut tirer, en s'en servant avec modération et avec sagesse?

Il répète la même chose plus bas, en disant que *la doctrine de Jésus-Christ est pleine et parfaite, sans avoir besoin du secours des autres disciplines, parce qu'elle est la vertu et la sagesse de Dieu même.* Il dit que *si l'on y ajoute la philosophie des Grecs, elle ne rendra pas la vérité plus puissante, mais seulement les arguments des sophistes plus faibles contre elle; et qu'ainsi, en repoussant les attaques pleines d'artifice contre la vérité, elle peut être appelée la haie et le fossé de la vigne* (2). Mais, ce qui paraît étrange est que l'on veut qu'il l'ait prise pour la vigne même, et qu'il ait cru, contre la parole de l'Evangile, que ces épines aient autrefois porté des raisins, et produit ces fruits de justice qui plaisent à Dieu, et qu'il juge dignes de ses récompenses éternelles.

§ II. — *Que saint Clément n'approuvant aucune secte des philosophes en particulier, et les condamnant toutes en général, n'a pu accorder le salut à aucun de leurs auteurs ou de leurs sectateurs.*

Saint Clément ne distingue pas seulement la philosophie divine de l'Ecriture sainte de la philosophie grecque, c'est-à-dire la science céleste des prophètes et des apôtres d'avec la science humaine des sages du paganisme; mais il est extrêmement remarquable qu'examinant la dernière, il rejette également toutes ses différentes sectes, et ne la reçoit que dans l'idée qu'il s'en forme, en séparant une infinité d'erreurs d'avec quelques vérités qui s'y sont trouvées mêlées.

J'appelle, dit-il, *la philosophie, non pas seulement celle des stoïques, ni de Platon, ni d'Epicure, ni d'Aristote; mais en ramassant ensemble tout ce que ces différentes sectes ont dit de vrai, pour enseigner la justice et la vertu avec une science religieuse. C'est ce que j'appelle philosophie, et je me garderai bien d'appeler de ce nom divin ce qu'ils ont altéré et corrompu par des raisonnements humains* (1).

Il s'ensuit donc de là, 1. que ce discernement du mensonge d'avec la vérité, qui seule peut donner quelque prix à la philosophie païenne, n'est pas tant l'ouvrage de la raison que de la foi, et qu'il n'a pu être fait par aucun des païens, quoique beaucoup y aient travaillé, et qu'une secte entière ait fait profession de faire cet heureux choix, que pour cette raison on appelait élective; et 2. qu'après cette déclaration, quand saint Clément aurait dit, ce qui n'est pas, que la philosophie aurait pu sauver les hommes, on n'en pourrait rien conclure pour le salut des philosophes, puisqu'aucun d'eux ne l'a possédée en la manière qu'il la considère : car ils en ont tous corrompu la pureté, par le mélange d'un grand nombre de faussetés et de mauvaises maximes. *Ils l'ont même*, comme dit ce saint docteur, *déchirée en plusieurs morceaux par l'animosité de leurs sectes, comme les Bacchantes firent Penthée* (2).

De même donc qu'il serait facile de ramasser de diverses sectes d'hérétiques tous les véritables articles de notre foi, en ne prenant de chacune que ce qu'elle aurait de bon, sans que cela pût servir de rien à la justification, ou de la doctrine, ou de la personne de ces hérétiques; ainsi, c'est une fort mauvaise défense pour ces philosophes païens, et un ridicule sujet de les élever dans le ciel, que de rapporter à leur avantage, ce qu'à le bien prendre, saint Clément n'a point dit d'eux, ni de leur philosophie, mais seulement de celle que la lumière de la foi lui avait donné moyen de recueillir dans leurs livres, en ramassant ce que la vérité y approuvait, et rejetant tout ce qu'elle y condamnait.

Ainsi il a fait voir, par ce moyen, que la philosophie qu'il recommandait n'appartenait plus à ces injustes possesseurs, puisqu'ils l'avaient eux-mêmes volée, comme il le leur reproche si souvent, dans les livres divins, et l'avaient corrompue par tant de faussetés; et qu'il ne la leur avait prise que pour la faire revenir toute chrétienne et toute divine. En un mot, comme dit excellemment ce même père dans son Exhortation aux païens, *le peu de vérités que les Grecs ont dites, qui surtout semblent avoir eu quelques étincelles du Verbe divin, peuvent bien être rapportées comme un témoignage de la force de la vérité; mais c'est aussi en même temps une marque de leur faiblesse, de n'avoir pu venir à bout de leur dessein. C'est aussi ce qui nous montre que ceux qui agissent ou qui par-*

(1) *Clemens Alexandrin. Stromat. lib.* I. *p.* 203 *et* 204. Neque vero verebuntur nostri commentarii uti iis quæ sunt pulcherrima ex philosophia... Est autem fide digna hujusmodi oblectatio, per quam ab aliis vituperatam studiosi admittunt veritatem. Ad hoc ut neque ipsa philosophia humanæ vitæ moribus perniciem afferat, cum sit rerum falsarum et malorum operum veluti artifex et effectrix, ipsa philosophia quam nonnulli falso affirmarunt esse evidentem veritatis imaginem, donum Græcis datum divinitus : Neque nos a fide avellamur, fraudulentæ artis veluti quibusdam decepti præstigiis, sed ut ita dicam, majori adhibito munimento, exercitationem aliquam fidei demonstrativam utcumque comparemus.

(2) *Ibid. p.* 234. Est quidem per se perfecta et nullius indiga Servatoris nostri doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem græca philosophia non veritatem facit potentiorem, sed debilem adversus eam efficit sophisticam argumentationem et propulsans dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineæ apta sepes et vallus.

(1) *Clem. Alexandrin. lib.* I. *Stromat. p.* 211. Philosophiam autem non stoïcam dico nec platonicam, aut epicuream, aut aristotelicam, sed quæcumque ab his sectis recte dicta sunt, quæ docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam. Quæcumque autem ex humanis amputata cogitationibus adulterarunt, ea nunquam divina dixerim.

(2) *Ibid.* 218. Habet enim falsitas infinita diverticula, quemadmodum Bacchæ quæ Penthei membra divulserunt.

lent sans le Verbe de vérité qui est Jésus-Christ, sont semblables à des personnes qui voudraient marcher sans avoir des jambes (1).

Qui ne voit que quand saint Clément d'Alexandrie aurait eu dessein de dresser lui-même son apologie, pour se justifier par avance des erreurs dont on voudrait l'accuser, il n'aurait pu se servir de paroles plus formelles, pour faire voir qu'il savait fort bien allier la condamnation des philosophes païens avec l'approbation des vérités que la Providence divine leur avait fait prononcer, pour tirer le témoignage de la bouche de ses ennemis?

§ III. — *Que l'idée de la philosophie que saint Clément s'était formée n'empêchait pas qu'il ne fût persuadé que cette philosophie, tout épurée qu'elle fût des erreurs de toutes les sectes particulières des philosophes, ne devait être considérée que comme la servante qui pouvait servir à la vérité de la foi, comme la maîtresse; mais qui était insuffisante pour le salut, ainsi que la loi.*

Encore qu'il soit vrai que ce père n'ait considéré la philosophie qu'en la manière que nous venons d'expliquer, c'est-à-dire après en avoir effacé toutes les taches et réparé toutes les difformités, néanmoins sa beauté ne l'a pas charmé jusqu'à ce point, que d'oublier sa qualité de servante pour la traiter en maîtresse, en lui attribuant le pouvoir de sauver les hommes, ce qu'il savait n'appartenir qu'à la foi. Il n'a point favorisé l'orgueil de cette Agar, à laquelle il la compare, pour la mettre en la place de Sara et lui donner, comme à elle, le droit de produire des héritiers de la promesse divine. Il proteste au contraire, en plusieurs endroits, que le plus grand éloge dont on puisse honorer cette philosophie, c'est de marcher devant sa maîtresse, de préparer les esprits à la connaissance de la vérité et à la réception de la foi; et il n'est besoin, pour le faire voir, que d'un passage, qui est seul capable de fermer la bouche à tous les calomniateurs (2).

Encore, dit ce saint, *que la philosophie des Grecs ne comprenne pas la grandeur de la vérité, et qu'elle soit faible et impuissante pour accomplir les commandements de Dieu, néanmoins elle prépare la voie à la doctrine royale, c'est-à-dire à la doctrine du Roi des cieux. Elle apporte quelque réformation et quelque règlement dans les mœurs des hommes, et elle les dispose à recevoir la vérité par la connaissance qu'elle leur donne de la Providence divine* (3).

Il est certain que toutes ces paroles ont leur poids, et qu'il n'y en a pas une qui ne porte témoignage pour la pureté de la doctrine de ce grand saint, contre les impostures de ceux qui le voudraient noircir. Car on y voit qu'il reconnaît que la philosophie ne comprend pas la grandeur de la vérité; et c'est ce qu'il explique divinement dans le même livre, en disant: *Que n'y ayant qu'une vérité, elle peut néanmoins être considérée en différentes manières. Qu'ainsi dans la géométrie, il y a une vérité de géométrie; dans la musique, une vérité de musique; et de même dans la bonne et sincère philosophie, il y a une vérité propre aux Grecs; mais que celle-là seule est la principale et essentielle vérité, qui ne vient point de la tradition des hommes, mais que nous apprenons par le Fils de Dieu* (1).

Il y ajoute que la philosophie est trop faible pour accomplir les commandements de Dieu (2), et par conséquent pour conduire au salut, puisqu'on n'y peut arriver que par l'observation de ces commandements divins: tout l'avantage qu'il lui donne, c'est de préparer le chemin à la doctrine royale, ainsi qu'il appelle la doctrine de notre foi; et cela en deux manières: l'une en apportant quelque règlement dans les mœurs: *Utcumque castigans et formans prius mores*. Ce qui montre qu'il ne reconnaît point de vertus parfaites et accomplies dans les philosophes païens; mais seulement quelques traits grossiers, pour le dire ainsi, et quelques ébauches de vertus; l'autre, en persuadant aux hommes qu'il y a une Providence divine qui veille au gouvernement du monde; et les disposant par ce moyen à croire plus parfaitement les mystères que cette Providence a opérés pour la rédemption des hommes.

On pourrait alléguer ici une infinité d'autres passages, qui disent à peu près la même chose que celui que l'on vient de rapporter; et on peut dire que quiconque voudra lire saint Clément d'Alexandrie avec un peu d'attention, y trouvera de quoi se convaincre de la fausseté des interprétations contraires qu'on y voudrait donner. *On y verra qu'ayant dit que la philosophie conduisait les Grecs à Jésus-Christ* (3), *comme la loi y conduisait les Hébreux, il ajoute, pour expliquer ce qu'il entendait par ces paroles, que la préparation*

(1) *Clemens Alexandrin. Admonit. ad gentes*, p. 36. Si Græci qui vel maxime quasdam Verbi divini quasi scintillas acceperunt, veritatis pauca quædam eloquti sunt, vim quidem ejus non occultam testantur, seipsos autem imbecillitatis convincunt, ut qui finem non attigerint; jam enim existimo cuivis esse manifestum, quod qui absque verbo veritatis operantur aliquid, vel loquuntur, sunt similes iis qui conantur ingredi absque pedibus.

(2) Vide librum I. Stromat. p. 208 et 209.

(3) *Ibid. pag.* 227. Si non comprehendit quidem græca philosophia veritatis magnitudinem, et est adhuc imbecillis ad mandata Domini exequenda, at regali quidem doctrinæ maxime viam parat, utcumque castigans et mores formans prius, et ad suscipiendam veritatem præstringens eum qui divinam admittit Providentiam.

(1) *Ibid. p.* 233. Cum sit una veritas in geometria, geometriæ veritas; in musica autem, musicæ; et in recta philosophia fuerit græca veritas; sola autem hæc est præcipua veritas, quæ manibus tradi non potest, quam docemur a Dei Filio.

(2) Vide supra locum citatum ex lib. I. Stromat. pag. 227.

(3) *Stromat. l.* I. *p.* 207. Ipsa quoque Græcos pædagogi more philosophia ducebat ad Christum. Præparat ergo philosophia, ei viam muniens qui a Christo perficitur.

que donne la philosophie, c'est qu'elle met en chemin celui que Jésus-Christ amène à la perfection, c'est-à-dire, selon ses propres termes, en un autre endroit du même livre (1), qu'*elle aide de loin à trouver la vérité, en nous disposant par ses diverses instructions à la connaissance divine qui nous en donne la puissance*. Peut-on donc appeler cela croire que la philosophie conduisait les hommes au salut éternel, en disant seulement qu'elle les disposait de loin à trouver la vérité.

§ IV.— *Saint Clément, mettant une différence essentielle entre la connaissance que donne, selon lui, la philosophie même épurée, et la doctrine nécessaire pour le salut, c'est-à-dire la foi en Jésus-Christ, fait bien voir que cette connaissance ne méritait pas le nom de foi; et qu'ainsi elle ne pouvait sauver par elle-même, sans la foi en Jésus-Christ, sauveur du monde.*

Nous avons vu que saint Clément rejetant toutes les sectes des philosophes, comme n'y en ayant aucune qui n'ait corrompu la vérité par une infinité de mensonges et de faussetés, ne comprend sous le nom de philosophie, que celle qu'on peut tirer de leurs livres en séparant le précieux d'avec le vil, selon le commandement de l'Ecriture sainte; et qu'il ne reconnaît pour bonne que celle qui ne nous enseigne que la justice et la vertu, qu'on peut appeler une science religieuse, et dont la principale maxime est de reconnaître un seul Dieu auteur de la nature et de toutes choses, et sa Providence.

Or il est certain que, s'il y eut jamais de connaissance, qui dans le sens qu'on le veut prendre, méritât le nom de foi implicite au Sauveur des hommes, ce serait sans doute celle-là; et cependant, bien loin que cette rêverie lui soit jamais tombée dans l'esprit, au contraire, il met partout une différence essentielle entre cette sorte de philosophie, quoique incomparablement plus parfaite qu'elle n'a jamais été dans l'esprit d'aucun philosophe, et la doctrine nécessaire pour le salut. Il n'en faut point d'autre preuve que ce que nous venons de montrer si clairement, que le plus grand avantage qu'il donne à la philosophie est de disposer les esprits à la réception de la foi, et de servir de loin à la recherche de la vérité, qui ne se trouve que par le Fils de Dieu.

Mais sans nous servir de raisonnement ni d'induction, il ne faut que l'écouter pour apprendre de sa bouche combien il était éloigné des erreurs qu'on lui voudrait attribuer, en voulant qu'il ait fait passer la connaissance naturelle des philosophes païens pour une foi justifiante et suffisante au salut. Car dans l'endroit même où il déclare avec tant de jugement qu'il ne recevait sous le nom de philosophie aucune des sectes anciennes, mais seulement le ramas des vérités qui se trouvaient répandues dans toutes ces sectes, et qui étaient mêlées de beaucoup de mensonges et d'erreurs; s'arrêtant principalement à ce qu'elles avaient pu dire de plus avantageux pour la vertu et de plus religieux envers Dieu; pour montrer combien cette belle idée était encore éloignée de la moindre instruction de celles que la foi nous donne, après avoir dit que toute cette connaissance, même jointe à la bonne vie, ne saurait sauver un homme, s'il n'a la foi; il en donne cette excellente raison: *Il y a bien de la différence*, dit-il (1), *entre un homme qui parle de la vérité, et la vérité qui parle de soi-même; une simple conjecture de la vérité est bien éloignée de la vérité, et l'image d'une chose est bien au-dessous de la chose même; l'une est le fruit de l'étude et d'un travail tout humain, et l'autre est le fruit de la foi et de la puissance divine. Car la doctrine de la piété est un don du ciel, et la foi une faveur et une grâce de Dieu.*

Qui ne voit que ces paroles divines sont suffisantes pour jeter la confusion sur tous ceux qui accusent ce saint docteur de l'Eglise de favoriser leurs erreurs et leurs mauvais sentiments sur le salut des païens, sans la foi et sans la connaissance et l'invocation de Jésus-Christ? Comment ne pas admirer combien ces chimères et ces songes sont éloignés, non seulement des sentiments de l'Eglise, mais encore de ceux même d'entre les pères que l'on voudrait faire passer pour favoriser ces méchants sentiments?

On ne peût donc dire que l'on attribue le salut à personne sans la foi, parce que l'on prétend que dans ces philosophes, la connaissance qu'ils avaient acquise par la lumière de la raison d'un premier auteur de toutes choses, leur tenait lieu de cette foi au Rédempteur, que l'on n'ose désavouer être nécessaire pour le salut.

Car nous voyons au contraire que, selon le véritable sentiment des pères, quelque accomplie que la connaissance des philosophes puisse avoir été, quand elle aurait été exempte de toute sorte d'erreurs, quand elle ne se serait occupée qu'à contempler Dieu et ses merveilles, et à porter les hommes à la vertu, tout cela n'empêcherait pas qu'elle ne fût très-éloignée de mériter le nom de foi: *Quand ce ne serait*, comme dit saint Clément (2), *que dans l'une c'est l'homme qui parle de Dieu; et dans l'autre, c'est Dieu qui parle de soi-même. Que dans l'une ce ne sont que des conjectures de la vérité; et dans l'autre, c'est la vérité même qui se manifeste et qui se découvre; et qu'enfin, l'une est le fruit de l'étude et de l'industrie humaine; au lieu que*

(1) *Strom.* l. I, p. 233: Quod si etiam philosophia opem fert eminus inventioni veritatis, variis notionibus tendens ad nostram cognitionem quæ proxime attingit veritatem: at ei opem fert qui ex verbo seu ratione studuerit apprehendere cognitionem.

(1) *Strom.* l. I, p. 211: Aliter dicit aliquis de veritate, aliter veritas se ipsam interpretatur. Aliud est veritatis conjectura, et aliud veritas: aliud similitudo, aliud idipsum quod est, et altera quidem accedit disciplina ex exercitatione: altera vero potestate et fide. Est enim donum doctrina pietatis, gratia vero fides.

(2) Vide locum mox citatum ex pag. 211 *lib.* I. *Stromat.*

l'autre ne peut être que l'effet de la vérité divine et un don de la grâce.

Par ces paroles, ce saint nous fait donc remarquer trois différences notables entre la science des philosophes et la doctrine de la foi. La première se prend de l'objet et de l'étendue de la connaissance, puisque la philosophie grecque, comme il dit ailleurs, *ne comprend pas l'étendue de la vérité de la foi* (1), qui, dans ses principales et plus importantes maximes, ne se peut apprendre que du Fils de Dieu.

La seconde vient de la certitude de la connaissance, ne s'en pouvant trouver de ferme et d'assurée que celle des vrais fidèles, suivant cette belle définition de la Sagesse que ce père donne dans son livre VI, où il dit que *la sagesse est une solide connaissance des choses divines et humaines ; une stable, ferme et inébranlable doctrine qui comprend les choses présentes, les passées et les futures. Il dit que c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous l'a apprise par sa présence et par les prophètes ; et qu'elle est telle, qu'il est impossible qu'elle reçoive aucun changement, nous ayant été donnée par la parole éternelle de Dieu* (2).

La troisième, qui est la source et l'origine des deux autres, se tire du principe de la connaissance ; l'une procédant de la lumière naturelle, et l'autre de la lumière divine.

Saint Clément marque encore plus clairement ces trois différences en un autre endroit, où il dit (3) que *la vérité grecque* (car c'est ainsi qu'il appelle la philosophie des païens) *est différente de la vérité de notre foi, quoiqu'elles conviennent dans le nom de vérité. 1° Quant à la grandeur de la connaissance, et c'est la première différence. 2° Quant à la force de la démonstration, et c'est la seconde différence. 3° Quant à la vertu divine d'où elle procède, et c'est la dernière différence. Car,* ajoute-t-il, *nous sommes disciples de Dieu, étant instruits par le Fils de Dieu, par le moyen des Écritures véritablement sacrées.*

C'est pourquoi ce saint docteur ne trouve rien de plus fort pour rabattre l'orgueil des philosophes, que de leur demander quels ont été leurs maîtres.

Que ceux, dit-il, *d'entre les Grecs, qui publient si hautement la vérité, nous disent qui sont ceux dont ils se vantent de l'avoir apprise. Ils n'oseraient dire que Dieu leur en ait donné la connaissance ; et ils avouent que c'est des hommes qu'ils l'ont reçue, et ainsi ils l'ont tirée, ou d'eux-mêmes après une longue recherche, comme quelques-uns d'entre eux s'en glorifient, ou des autres semblables à eux. Mais l'homme n'est pas digne de foi, lorsqu'il se mêle de parler de Dieu en qualité d'homme, puisqu'étant ce qu'il est, il est incapable de parler de Dieu véritablement ; car celui qui est si faible et si fragile, ne peut rien dire de cette nature increée et immortelle : et l'ouvrage ne peut exprimer la majesté de son auteur. Celui qui ne peut pas dire la vérité en parlant de lui-même, doit-il être cru en parlant de Dieu ? Autant que l'homme est éloigné de la puissance divine, autant sa raison est faible ; non seulement pour exprimer la grandeur de Dieu, mais aussi pour parler de lui et de sa raison éternelle, qui est le Verbe divin..... Ceux mêmes qui prennent Dieu pour leur maître, ne le connaissent qu'avec beaucoup de peine, quoique la grâce les assiste pour leur en donner quelque connaissance ; et qu'étant éclairés par le Saint-Esprit, ils s'accoutument à contempler cet esprit incompréhensible, parce que l'Esprit saint,* comme dit l'Apôtre, *pénètre la profondeur de Dieu ; mais l'homme animal ne peut comprendre les choses spirituelles. Ainsi il n'y a point de sagesse ni de doctrine inspirée de Dieu que la nôtre : et toute sagesse qui tend à la vérité, dépend d'elle comme le ruisseau de sa source* (1).

Il est visible par ces paroles, que saint Clément d'Alexandrie n'avait garde de reconnaître aucune foi dans les philosophes païens, quelque connaissance qu'ils aient pu avoir des choses divines ; mais comment l'aurait-il fait, puisqu'il n'en reconnaît pas même dans la plus grande partie des Juifs, quoique bien autrement persuadés de la majesté d'un seul Dieu, de sa providence, et de ses autres perfections, que les plus éclairés des philosophes ? Tant il est vrai que toute la connaissance de Dieu, lors même qu'elle est fondée sur la révélation (ce que n'était pas celle des païens), si elle n'est accompagnée

(1) *Ibid. pag.* 227. Non comprehendit græca philosophia veritatis magnitudinem, etc.

(2) *Lib.* VI. *Stromat. p.* 462. Sapientiam autem solidam rerum divinarum et humanarum cognitionem firmam quamdam et stabilem, et quæ non potest excidere comprehensionem, et quæ comprehendit ea quæ sunt præsentia, præterita et futura ; quam nos docuit per suam præsentiam, et per prophetas Dominus. Estque ejusmodi ut non possit excidere, utpote quæ a Verbo sit tradita.

(3) *Lib.* I. *Stromat. pag.* 253. A nostra separatur Græca veritas, etiam si sit idem nomen sortita, et propter magnitudinem cognitionis, et demonstrationem magis principalem, et divinam virtutem, et quæ sunt similia. A Deo enim docti sumus, qui litteras vere sacras a Filio Dei docemur.

(1) *Lib.* VI. *Stromat. circa finem*, *p.* 501 *et* 502. Qui ex Græcis gloriantur quod ab eis comprehensa fuerit veritas, dicant nobis a quonam gloriantur se didicisse. A Deo quidem non dixerint : ab hominibus autem confitentur. Et si hoc ita est, aut a seipsis sero didicerint, sicut certe ex ipsis quoque quidam insolenter gloriantur, aut ab aliis similibus. Sed non sunt fide digni cum de Deo loquuntur homines quatenus homines. Neque enim qui homo est, potest pro dignitate de Deo vera dicere, imbecillis et morti obnoxius de ingenito et de eo in quem non cadit interitus : et opus de eo qui ipsum fecit. Deinde qui non potest de se ipso vera dicere, an non multo magis ne de Deo quidem ei credendum est ? Quantum enim abest homo a Dei potestate, tam est etiam ejus oratio imbecillis, etiamsi non Deum ipsum dicat, sed tantum de Deo loquatur et de Verbo divino... Quanquam qui Deum sibi magistrum ascribunt, vix perveniunt ad Dei notitiam, opem eis ferente gratia, ad quantulamcumque cognitionem, utpote Sancto Spiritu, Sanctum Spiritum contemplari assuefacti, quoniam Spiritus scrutatur Dei profunda, animalis autem homo non capit ea quæ sunt Spiritus. Sola ergo est a Deo tradita, quæ est apud nos doctrina a qua dependent omnes fontes sapientiæ quicumque ad veritatem tanquam ad scopum feruntur.

d'une créance particulière à ce Sauveur des hommes, n'a jamais passé dans l'Eglise et dans le sentiment des pères pour la foi qui conduit au salut.

Saint Clément avoue bien (1) que ce peu de justes qui ont vécu avant la loi et durant la loi, ont été justifiés et rendus héritiers de la promesse divine par le moyen de la foi ; mais pour tout le reste de cette multitude charnelle qui ne servait Dieu qu'en esclaves et par la crainte des châtiments, qui, à proprement parler, composaient la synagogue, et appartenaient au Vieux Testament, il ne les considère point comme fidèles, parce que, suivant le reproche qu'il leur en fait (2), ils n'ont point cru à la loi comme prophétisant Jésus-Christ, mais se sont arrêtés à la lettre seule et à la crainte, sans passer à l'esprit de la loi et à la foi, puisque Jésus-Christ qui est prédit par la loi, est la fin de la loi, comme dit saint Paul, pour donner la justice à tous ceux qui croient.

C'est dans le même sentiment qu'il dit en un autre endroit que *la foi en Jésus-Christ et la connaissance de l'Evangile est l'interprétation et l'accomplissement de la loi, et que c'est pour cela qu'il a été dit aux Juifs par le prophète : Si vous ne croyez, vous n'entendrez point, c'est-à-dire si vous ne croyez en celui qui nous est prédit par la loi, et que ses oracles nous annoncent, vous n'entendrez point le Vieux Testament qu'il nous est venu faire entendre lui-même par sa présence* (3).

Et c'est aussi ce qui confirme bien clairement ce que nous venons de dire, que, dans le langage des pères, croire, à proprement parler, c'est croire en Jésus-Christ ; en sorte que celui qui n'y croit point, quelque connaissance qu'il ait de Dieu, n'est point réputé être du nombre des croyants et des fidèles.

Enfin, pour conclure ce point, un seul passage de ce saint docteur nous fera voir clairement en quel état il croyait que fussent avant Jésus-Christ, et les Juifs purement Juifs, quelque justes qu'ils parussent aux yeux des hommes, et les plus vertueux des philosophes ; et qu'il ne reconnaissait point de foi ni dans les uns ni dans les autres.

Après avoir dit qu'avant la venue du Sauveur, les Juifs étaient dans les liens, et les païens dans les ténèbres, il le prouve, non par l'exemple des méchants et des scélérats, mais par l'exemple de ceux même d'entre les uns et les autres qui paraissent gens de bien. *Car*, dit-il, *quant à ceux qui étaient justes selon la loi, c'est-à-dire qui avaient cette justice des œuvres et cette innocence légale semblable à celle de saint Paul avant sa conversion, la foi leur manquait ; c'est pourquoi Jésus-Christ avait accoutumé de leur dire, lorsqu'il les guérissait : Votre foi vous a sauvés. Mais quant aux justes selon la philosophie* (*c'est-à-dire ceux que la philosophie avait portés à quelque règlement de mœurs : utcumque castigans et formans mores*), *non seulement il leur était nécessaire de croire en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais aussi d'abandonner le culte des idoles* (1).

Se peut-il désirer rien de plus formel pour décider les principaux points de notre question ? car il faut bien remarquer 1. que saint Clément soutient et enseigne que la foi manquait aux justes selon la loi. Et cependant personne ne peut douter qu'ils ne reconnussent très-constamment l'unité de Dieu et sa providence ; et par conséquent c'est une pure chimère que de prétendre que cette reconnaissance, selon ce saint, suffise pour avoir la foi, telle qu'elle est nécessaire pour le salut.

2. Cette même foi manquait aux justes selon la philosophie ; et ainsi c'est donc encore une plus grande rêverie que la connaissance d'un premier auteur de toutes choses, que les philosophes s'étaient acquise par la raison, et qui était infiniment au-dessous de celle des Juifs, leur ait pu donner la qualité de fidèles.

3. Cette foi était nécessaire à tous les justes, et ce n'était que par elle qu'ils pouvaient sortir de leurs liens et de leurs ténèbres ; et par conséquent il est faux que, selon saint Clément, la loi ou la philosophie aient jamais eu le pouvoir de sauver personne.

4. Ce saint docteur établit une égale nécessité pour ces vertueux païens, de croire en Jésus-Christ et de fuir l'idolâtrie ; et par conséquent il n'appartient de les mettre dans le ciel, et de leur attribuer le salut éternel, sans avoir jamais connu Jésus-Christ, qu'à ceux qui voudraient s'imaginer que les idolâtres peuvent en sûreté de conscience sacrifier aux idoles et aux démons, afin de ne point troubler le gouvernement public ; et en rapportant à Dieu, par une abstraction d'esprit, le culte et les honneurs qu'ils rendent à ses mortels ennemis.

§ V.—*Que saint Clément soutenant que Jésus-Christ est la porte par où on peut entrer dans le ciel, et que la foi est l'unique salut du monde, etc., c'est très-faussement que les hérétiques de ce temps le rendent coupable de l'erreur du salut des païens.*

Il est évident par tout ce que nous avons

(1) *Libro* II. *Stromat. p.* 266. Hos ergo cum etiam ante legem fides justificasset, constituit hæredes divinæ promissionis.

(2) *Ibid.*, *p.* 277. Neque legi tanquam prophetanti crediderunt, sed sermoni mero et timori, non autem dispositioni [legis] et fidei crediderunt : finis enim legis est Christus, qui a lege prædictus est, ad justitiam omni credenti.

(3) *Ibid.*, *p.* 385. Quæ est in Christum fides et Evangelii cognitio, est expositio et legis adimpletio : et ideo dictum est Hebræis. Nisi credideritis, non intelligetis, hoc est, nisi ei credideritis qui per legem est prædictus et a legis oraculo est significatus, non intelligetis Vetus Testamentum, quod ipse per propriam exposuit præsentiam.

(1) *Lib.* VI. *Strom. p.* 459. Si vincti quidem sunt Judæi, quibus dixit Dominus, egredimini ex vinculis... clarum est quod qui sunt in tenebris, ii sunt qui habent mentem defossam in cultu idolorum. Nam iis quidem qui erant justi ex lege, fides deerat. Et ideo cum eos curaret Dominus, dicebat : Fides tua te salvum fecit. Iis autem qui erant justi ex philosophia, non solum opus erat fide in Dominum, sed etiam ut discederent ab idolorum cultu.

dit jusqu'ici, combien saint Clément d'Alexandrie a été éloigné de cette hérésie, qu'il y ait eu jamais quelqu'un qui ait été sauvé sans la foi. Cependant, comme les hérétiques de ce temps-ci l'en ont voulu rendre coupable, il faut achever de les convaincre et de justifier de cette accusation la doctrine de ce saint, qui a été un des plus savants pères de l'Eglise. Rien n'est pourtant plus étonnant et plus difficile à comprendre, comment on en a pu même former de simples soupçons, contre un auteur qui enseigne formellement tout le contraire dans tous ses ouvrages.

Car il déclare dans son Exhortation aux Gentils, que Jésus-Christ est la porte à laquelle se doivent adresser tous ceux qui veulent connaître Dieu, afin qu'il leur ouvre les portes des cieux (1). *Il dit que ces portes spirituelles et divines du Verbe divin ne s'ouvrent que par la foi. Que personne ne connaît Dieu que le Fils, et ceux à qui le Fils l'aura révélé ; et que ceux à qui Dieu ouvre cette porte fermée, qui est Jésus-Christ, il leur manifeste ensuite les mystères les plus cachés, et leur découvre des choses qui ne peuvent être connues que par ceux qui auront marché par la voie de Jésus-Christ, par lequel seul on peut voir Dieu.*

Il dit dans son Pédagogue (2), *que la foi est l'unique et universel salut du monde. Et il enseigne dans ses Tapisseries, d'une manière divine* (3), *que la foi est aussi nécessaire pour la vie de l'âme que le pain pour la vie du corps, et que toute autre doctrine que celle de la foi, ne peut tenir lieu dans cette nourriture spirituelle, que d'assaisonnement.*

Il dit au livre second (4), *que la foi est la mère des vertus ; que sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; et qu'il n'y a point de véritable état de piété et de culte de Dieu, que la raison seule puisse apprendre aux hommes; que la première inclination au salut, c'est-à-dire le premier pas dans le chemin et la voie du salut, c'est la foi, après laquelle, la crainte, l'espérance, la pénitence, la continence et la patience s'accroissent en nous, nous conduisent à la charité et à la connaissance des mystères....... Que la foi n'est pas moins nécessaire pour connaître les choses divines, que la respiration pour vivre en ce monde; et qu'il est aussi peu possible que sans la foi nous obtenions cette connaissance, que de vivre ici sans les quatre éléments. Enfin ce qui décide en termes clairs toute notre question, après avoir dit que les philosophes peuvent faire des actions vertueuses, il ajoute* (1) *qu'Abraham n'a point été justifié par les œuvres, mais par la foi ; et que par conséquent, il ne leur servira de rien après la fin de leur vie, de faire maintenant de bonnes œuvres, s'il n'ont la foi.* Il faut donc avouer que ceux qui ne voudront pas se rendre à cette lumière, prennent plaisir à s'aveugler eux-mêmes.

§ VI.—*Où l'on fait voir en quel sens saint Clément a dit que la philosophie justifiait les païens; ce qui fait le principal fondement de la fausse accusation des hérétiques contre ce saint, au sujet du salut des païens.*

Comme le principal fondement de l'imposture et de la fausse accusation des hérétiques contre S. Clément d'Alexandrie, n'est appuyé que sur ce qu'il dit en certains endroits, que la philosophie justifiait les Gentils, il est aisé de leur ôter ce prétexte, en faisant voir que ce n'est que parce qu'ils dissimulent honteusement la véritable pensée de ce saint, et que cette justice qu'il attribue à la philosophie, n'est point cette justice divine dont parle l'Ecriture sainte, qui de pécheurs, nous fait devenir enfants de Dieu et capables de l'héritage éternel; mais cette justice morale et civile, qui ne consiste que dans un certain règlement de mœurs, et une manière de vie qui paraît louable aux yeux des hommes, comme était celle de saint Paul dans le judaïsme, et celle de saint Augustin quelques années avant sa conversion. Il n'en faut point d'autre preuve, que les paroles mêmes de ce père, qu'ils rapportent sur ce sujet. Il est vrai que ce père dit qu'autrefois la philosophie justifiait par elle-même les Grecs ; mais il n'y a qu'à ajouter ce qui précède et ce qui suit, et on verra la fausseté découverte.

Car après que ce saint a dit (2) *que la philo-*

(1) *Clem. Alexand. Admonit. ad Gentes*, p. 7. Ego, inquit, sum ostium quod discere necesse est iis qui voluerint Deum intelligere, ut nobis omnes simul portas cælorum aperiat. Sunt enim rationales Verbi portæ quæ aperiuntur clave fidei. Deum nemo novit, nisi Filius, et cui Filius revelaverit. Bene autem scio quod qui clausam portam tunc aperuerit, revelat postea ea quæ sunt intus et ostendit ea quæ nec prius poterant cognosci, nisi ab iis qui per Christum ambulassent, per quem solum Deus cernitur.

(2) *Pædagogi lib.* I. *cap.* 6. Quod fides una sit universa salus humanæ naturæ.

(3) *Stromat. l.* I. *p.* 234. Quæ est ex fide veritas, tanquam panis necessaria est ad vivendum : quæ autem præcedit disciplina, est obsonio similis et bellariis.

(4) *Lib.* II. *Strom. p.* 270. Maxima autem virtutum mater est fides. *P.* 265. Sine fide autem impossibile est placere Deo. Estne ergo aliquis ejusmodi verus status pietatis ac Dei cultus, cujus sola magistra sit ratio ! Non ego quidem arbitror. *Pag.* 273. Prima ad salutem inclinatio nobis fides apparet, postquam timor et spes et pœnitentia cum continentia et patientia proficientes, nos ducunt ad caritatem et cognitionem. . Fides est æque necessaria ei qui cognoscendi potestate præditus est, ac respiratio est ad vivendum necessaria ei qui hoc in mundo vivit. Ut autem absque quatuor elementis non possumus vivere, ita nec absque fide possumus assequi cognitionem.

(1) *Strom. lib.* VI. *p.* 211. Abraham non ex operibus, sed ex fide, justificatus est. Nihil ergo eis [philosophis] post vitæ finem proderit, etiamsi nunc bene operentur, nisi fidem habeant.

(2) *Strom. lib.* I. *pag* 234. Philosophia opem fert eminus inventioni veritatis, variis notionibus tendens ad nostram cognitionem, quæ proxime attingit veritatem... Quod si propter eos qui lubenter reprehendunt, oportebit nos mentem nostram distinctius explicare, cum dicimus philosophiam adjuvantem causam et cooperatricem veræ comprehensionis, cum sit inquisitio veritatis : fatebimur eam esse disciplinam, quæ præcedit vim cognoscendi, non causam statuentes eam quæ est causa adjuvans, neque continens, id quod adjuvat et cooperatur, tantum nec perinde ac

sophie aide de loin à trouver la vérité, en disposant les esprits à la réception de la foi; comme s'il eût prévu le mauvais usage que l'on pourrait faire de ces paroles, il ajoute: que si, dit-il, *pour fermer la bouche à ceux qui sont bien aises de reprendre les autres, nous sommes obligés d'expliquer en quel sens nous disons que la philosophie est un aide et un secours pour comprendre la vérité, parce qu'elle s'occupe à la rechercher; nous nous contenterons de la nommer une introduction à l'intelligence des choses divines, sans vouloir appeler cause, ce qui n'est qu'un aide, ni même un aide et un secours de telle sorte, qu'on croie que sans la philosophie, on ne puisse acquérir la vérité. Car sans que presqu'aucun de nous possède cet enchaînement et ce cercle des arts et des sciences, pour user de leurs termes, sans avoir étudié la philosophie des Grecs, et quelques-uns même de nous sans savoir lire, nous avons reçu la puissance de connaître Dieu par la foi, ayant été instruits par la divine philosophie des apôtres et des prophètes, qui est une philosophie toute céleste, et qui suffit toute seule pour notre parfaite instruction. Ainsi pour revenir à ce que nous disions de la philosophie des païens, lorsqu'une chose n'agit qu'avec une autre, et est incapable d'agir toute seule, nous disons qu'elle ne fait qu'aider et coopérer à l'action, et qu'on ne lui donne le nom de cause, que parce qu'elle a rapport à la cause principale, ne pouvant pas d'elle-même produire de solides et véritables effets. Et néanmoins, on peut dire que la philosophie justifiait autrefois les Grecs par elle-même, mais non pas à l'égard de cette justice parfaite et accomplie, à laquelle elle peut servir d'aide et de disposition; comme le premier et le second dégré aident celui qui veut monter à une chambre; et comme le grammairien aide un homme à devenir philosophe.*

En vérité, on peut dire qu'il faudrait être possédé d'un étrange aveuglement, pour ne pas reconnaître dans ces excellentes paroles, que S. Clément d'Alexandrie y distingue deux sortes de justice: l'une humaine et imparfaite; l'autre divine et accomplie; comme S. Paul en établit deux, l'une légale et des œuvres; et l'autre évangélique et de la foi; que c'est de la même sorte qu'il distingue ce que la philosophie peut d'elle-même, et qu'elle ne peut que comme une disposition, et un acheminement à la foi: que pour la justice morale et imparfaite, qui est ce que S. Augustin appelle *virtutem civilem; non veram, sed verisimilem,* elle la peut donner d'elle-même; mais que pour la justice parfaite et accomplie, qui ne nous donne pas seulement de la gloire devant les hommes, comme fait l'autre, mais qui nous rend dignes de jouir de Dieu, tout ce que peut faire la philosophie, c'est d'y disposer les hommes de loin, en les préparant à la réception de la foi, comme la grammaire sert de quelque chose à rendre les hommes capables de devenir philosophes. Et tout cela revient à ce qu'il avait dit auparavant, et que nous avons déjà rapporté: (1) *Qu'encore que la philosophie des Grecs ne comprenne pas la grandeur de la vérité, et qu'elle soit faible et impuissante pour accomplir les commandements de Dieu (et par conséquent incapable de donner la vraie justice, puisque, selon saint Paul, ceux qui écoutent la loi, ne seront pas pour cela justes devant Dieu; mais que ce sont ceux qui gardent et qui pratiquent la loi qui seront justifiés); néanmoins elle prépare la voie à la doctrine du Roi des cieux, apportant quelque réformation et quelque règlement dans les mœurs des hommes:* utcumque castigans et formans mores. *Car c'est le sens de ces paroles:* Philosophia per se Græcos justificabat; *en les disposant à recevoir la vérité par la connaissance qu'elle leur donne de la Providence divine.*

§ VII. — *Où l'on fait voir que c'est très-faussement que le ministre Montaigu assure que S. Clément avait entendu par la justice qu'il attribue à la philosophie, celle qui de pécheurs, nous rend justes aux yeux de Dieu; et où on le convainc d'une insigne falsification qu'il a faite aux paroles de ce père.*

Ce que dit S. Clément dans le livre VI (2), que *les justes selon la philosophie, avaient besoin non seulement de croire en Jésus-Christ, et encore plus de quitter l'idolâtrie,* découvre manifestement la fausseté de ce que le ministre Montaigu a assuré autrefois, que la justice philosophique dont parle S. Clément, n'est autre que celle qui de pécheurs nous rend justes aux yeux de Dieu, et nous donne droit à l'héritage céleste. Car puisqu'il met cette justice philosophique dans les idolâtres, c'est une preuve certaine et convaincante qu'il ne la reconnaît pas pour la véritable justice qui efface nos péchés, et qui nous rend agréables à Dieu. Et ce que l'on peut ajouter ici, est que c'est ce qui montre que du temps de S. Clément on n'avait pas encore entendu parler dans l'Eglise, de l'impiété qu'il semble

non sit veritas absque philosophia. Nam omnes fere sine disciplinarum orbe, quem encyclopædiam vocant, et græca philosophia, alii autem etiam absque litteris, divina et barbara [id est Græcis ignota] moti philosophia, potestate cum qui de Deo est, per fidem accepimus sermonem, eruditi sapientia quæ per se operatur. Quod autem facit cum alio cum sit imperfectum, ut per se operetur, cooperantem et adjuvantem causam dicimus, ut quod sit nominatim causa, eo quod una venerit cum alio, per se autem non possit verum effectum præstare. Quanquam per se quoque aliquando Græcos justificabat philosophia, sed non ad universam ac generalem justitiam, ad quam cooperatrix et adjutrix invenitur, sicut primus et secundus gradus ei qui ascendit in cœnaculum, et grammaticus ei qui est philosophaturus.

(1) *Strom.* l. I, p. 227. Si non comprehendit quidem græca philosophia veritatis magnitudinem, et est adhuc imbecillis ad mandata Domini exequenda: at regali quidem doctrinæ viam maxime præparat, utcumque castigans et mores prius formans.

(2) *Lib.* VI. *Strom. pag.* 459. Iis qui justi erant ex philosophia, non solum opus erat fide in Deum, sed etiam ut ab idolorum cultu discederent.

qu'on veut établir de nos jours, que le culte des idoles n'empêche pas qu'on ne puisse être ami de Dieu et avoir part à son royaume.

Mais il ne faut pas surtout omettre en cet endroit une horrible falsification de ce ministre d'Angleterre, sur ce dernier passage que nous venons de rapporter : car il le corrompt de telle sorte par la transposition d'un seul mot, que d'une proposition très-catholique, il en fait une toute pélagienne; et forme ainsi l'arrêt de condamnation de S. Clément, sur la pièce la plus puissante pour sa justification. On en peut voir les paroles grecques à la note; et voici ce qu'elles signifient : (1) *La foi manquait aux justes selon la loi; mais aux justes selon la philosophie, non seulement il leur était nécessaire d'avoir la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais aussi de quitter l'idolâtrie.* Qu'a donc fait le ministre Montaigu? Il a ôté de sa place le mot μόνον, *seulement,* pour le transporter dans le dernier membre, afin par ce moyen de faire dire à ce père directement contre son sens, qu'il n'était point nécessaire aux justes selon la philosophie de croire en Notre-Seigneur, mais seulement de quitter l'idolâtrie : *A justis secundum philosophiam non requirebatur fides;* il retranche *in dominum, sed ut solum recederent ab idololatria.*

C'est ainsi que l'on voit que ces sortes de gens se sont accoutumés à traiter les livres des pères de l'Eglise; et il ne faut pas s'en étonner, puisque l'esprit de mensonge qui possède tous ceux qui sont hors de l'Eglise, les peut porter à toutes sortes d'excès. Il n'est pas si étrange, qu'ayant violé la foi qu'ils doivent à Dieu et à l'Eglise, ils manquent de fidélité envers ses pères et ses docteurs ; mais il n'en est pas certainement de même de ceux qui se disent catholiques, qui imitent néanmoins ces hérétiques dans cette infâme manière d'agir, et qui même empruntent d'eux les mêmes falsifications, et des impostures pour noircir et décrier la doctrine sainte des anciens pères. Rien ne les doit assurément plus charger de confusion. Nous en voyons encore un exemple signalé dans ceux qui prétendent que S. Clément d'Alexandrie enseigne que, comme Dieu sauva les Juifs, en leur donnant des prophètes, il a envoyé pour la même fin les philosophes aux Grecs. C'est ce qui nous reste à éclaircir sur la doctrine de ce père.

§ VIII. — *Ce qu'il faut entendre par les prophètes, que S. Clément dit que Dieu avait envoyés aux Grecs pour les sauver.*

Il est très-faux que par ces prophètes, que S. Clément dit que Dieu envoya aux Grecs, il entende les philosophes, puisqu'il déclare au contraire que c'est des sibylles qu'il veut parler; d'Hystape et de quelques autres personnes semblables, qui ont prédit parmi les païens les mystères de la rédemption du monde; et il ne faut qu'avoir des yeux ou des oreilles pour en demeurer convaincu, n'étant nécessaire pour cela que de lire ou d'écouter ses paroles : (1) *Comme Dieu voulut sauver les Juifs, en leur donnant des prophètes, de même il a suscité entre les Grecs, des personnes très-illustres pour leur servir de prophètes particuliers en leur propre langue, qu'il a pour cet effet separées du commun des hommes; ainsi qu'outre la prédication de S. Pierre, l'apôtre S. Paul nous le déclare en ces termes : Lisez même les livres grecs ; ce qui suppose qu'il les avait exhortés premièrement à lire ceux des prophètes juifs ; regardez la Sibylle, et considérez comme elle annonce un seul Dieu, et les choses qui devaient arriver. Lisez Hystape, et vous trouverez qu'il parle encore plus clairement et plus évidemment du Fils de Dieu, de sa patience et de son séjour parmi les hommes ; et comme plusieurs rois lui doivent faire la guerre par la haine qu'ils concevraient contre lui, et contre ceux qui portent son nom, et qui lui sont fidèles.*

Il est donc évident que c'est une étrange imposture que de vouloir substituer ces philosophes aveugles en la place des sibylles et de quelques autres personnes que saint Clément croit avoir été éclairées particulièrement de Dieu, pour annoncer aux païens les mystères de son Fils longtemps avant sa venue; et c'est assurément manquer de jugement et ruiner soi-même ses propres erreurs par les autorités mêmes par lesquelles on les voudrait établir.

Pour le prouver démonstrativement, il n'y a qu'à considérer que puisque ce père a cru que Dieu, pour sauver les païens, leur avait suscité des prophètes pour leur annoncer les mystères à venir de la rédemption du monde, il a donc cru par conséquent que la créance de ces mystères leur était nécessaire pour le salut, et qu'il ne suffisait pas d'avoir une connaissance naturelle et philosophique d'un premier auteur de toutes choses, qui est tout ce qu'on peut donner de plus avantageux aux païens.

Il est donc d'une extrême conséquence de s'en tenir à la doctrine des pères et de prendre leurs paroles dans le vrai sens, puisqu'on voit, par le jour qu'on vient de donner aux paroles et à la doctrine de saint Clément d'Alexandrie, combien il a été éloigné de ce qu'on lui voudrait attribuer sur le sujet du salut des philosophes païens; car, loin de nous représenter ces philosophes anciens, les Socrate, les Platon, et les Aristote, com-

(1) Τοῖς μὲν γὰρ κατὰ νόμον δικαίοις ἔλειπεν ἡ πίστις, τοῖς δὲ κατὰ φιλοσοφίαν δικαίοις οὐχ ἡ πίστις,... μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας.

(1) *Lib.* VI. *Strom. p.* 470. Quod sicut Judæos Deus salvos esse voluit dans cis prophetas, ita etiam Græcorum præstantissimos propriæ suæ linguæ prophetas excitatos, prout poterant capere Dei beneficium, a vulgo secrevit, præter Petri prædicationem declaravit Paulus apostolus dicens. Libros quoque græcos sumite, agnoscite sibyllam quomodo unum Deum significet, et ea quæ sunt futura : et Hystapen sumite et legite, et invenietis Dei Filium multo clarius, et apertius esse scriptum, et quemadmodum adversus Christum multi reges instruent aciem qui eum habent odio, et eos qui nomen ejus gestant et ejus fideles.

(Dix.)

me des prophètes de Dieu qui aient procuré le salut des païens, on doit être maintenant convaincu qu'il les considère au contraire comme des prophètes du démon, comme ces larrons et ces brigands que Jésus-Christ condamne dans son Evangile, qui, ayant volé quelques vérités de la divine philosophie, se les sont attribuées par orgueil et les ont corrompues par le mélange de leurs erreurs. Voici comme il en parle dans son premier livre:

Tous ceux qui ont paru avant la venue de Jésus-Christ (1) *sont larrons et brigands, non pas absolument tous les hommes, mais tous les faux prophètes et tous ceux qui, à proprement parler, n'ont point été envoyés par lui. Le nom même de prophète ne leur peut être attribué que par larcin; et s'ils sont prophètes, c'est du père de mensonge. Et c'est ce que leur dit Jésus-Christ notre Sauveur: Le père dont vous êtes sortis est le diable, et vous ne voulez faire autre chose que d'accomplir les œuvres de votre père. Il a été homicide dès le commencement, et il n'est point demeuré ferme dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. Quand il parle de lui-même, il dit des mensonges, parce qu'il est menteur et père du mensonge; et tous ces faux prophètes mêlaient quelques vérités parmi leurs mensonges.*

Saint Clément remarque ensuite (2) que la Providence éternelle dispose toutes choses pour le bien de son Eglise; et que c'est le propre de la puissance et de la sagesse de Dieu, non seulement de faire le bien, mais aussi de tirer le bien du mal, et de conduire à de bonnes fins ce qui a été inventé par les méchants. Après cette réflexion, il revient aux philosophes païens, et il explique le jugement qu'on en doit porter, par ces excellentes paroles: *Il se trouve*, dit-il (3), *dans la philosophie même, qui est semblable au larcin de Prométhée, un peu de feu propre à éclairer s'il est allumé avec adresse. Il est vrai qu'il y a quelque trace de la sagesse et de l'inspiration de Dieu; mais tout cela n'empêche pas que tous ces philosophes païens n'aient été des larrons et des brigands, qui avant l'avénement de Notre-Seigneur ont pris quelques vérités des prophètes de la Judée, qu'ils se sont attribuées à eux-mêmes sans en reconnaître les auteurs. Ensuite, ils ont corrompu quelques-unes de ces maximes véritables; ils ont réduit les autres, par leur ignorance, à des subtilités vaines et sophistiques, et ils en ont aussi trouvé d'eux-mêmes quelques-unes.*

Mais ce que ce saint docteur ajoute ensuite, pour marquer la différence de ces faux prophètes et des véritables prophètes de Dieu, est surtout digne d'attention: *C'est*, dit-il (1), *aux prophètes que convient cette parole de l'Ecriture sainte: Nous avons tous reçu de sa plénitude, c'est-à-dire de la plénitude de Jésus-Christ; ainsi ces prophètes ne peuvent être mis au nombre des larrons, puisqu'ils ont pu dire ce que dit Jésus-Christ: Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé; mais, quant à ces larrons, c'est d'eux qu'il est écrit dans l'Evangile: Celui qui parle de lui-même, cherche sa propre gloire. Tels ont donc été ces philosophes de Grèce, remplis de l'amour d'eux-mêmes et de vanité. Or l'Ecriture sainte les appelant sages, n'a pas eu dessein de reprendre ceux qui le sont véritablement, mais seulement ceux qui se flattent d'une fausse opinion de sagesse. Aussi est-ce d'eux qu'il est écrit: Je détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai la prudence des prudents. C'est pourquoi saint Paul demande: Où sont les sages? où sont les esprits curieux des secrets de la nature? l'Apôtre marquant par là les philosophes païens, pour les distinguer des docteurs de la loi. Dieu n'a-t-il pas changé la sagesse de ce monde en folie? c'est-à-dire n'a-t-il pas fait voir qu'elle n'était qu'une folie, et non pas une véritable sagesse, comme ils se l'imaginaient? Et si vous demandez la raison pourquoi ils s'estimaient sages, il n'y en a point d'autre sinon l'aveuglement de leur cœur.*

Il faut donc avouer que ce ne serait pas certainement un moindre aveuglement de cœur que l'Ecriture sainte nous enseigne être la plus horrible peine du péché, que de prendre

(1) *Strom. l.* I *p.* 228. Omnes qui fuerunt ante Dominum, fures sunt et latrones: non absolute autem omnes homines, sed omnes pseudo-prophetæ, et omnes qui non proprie ab ipso missi sunt. Habuerunt autem pseudo-prophetæ quoque furtum quod prophetæ dicerentur, cum prophetæ quidem essent, sed ejus qui est mendax. Dicit enim Dominus: Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit, quoniam non est in ipso veritas cum locutus fuerit falsum: ex propriis loquitur, quoniam mendax est et pater ejus. In falsis autem vera quoque aliqua dicebant pseudo-prophetæ.

(2) *Ibid.* Omnia cœlitus in bonum dispensantur ut per Ecclesiam cognoscatur multiplex ac varia Dei sapientia... Divinæ sapientiæ est officium non solum benefacere, sed illud quoque maxime, ut id quod per malos excogitatum est, ad bonum finem deducat.

(3) *Ibid.* Est etiam in philosophia, quæ furto surrepta veluti a Prometheo, tanquam aliquantulum ignis, aptum ad lumen, si utiliter excitetur, et vestigium aliquod sapientiæ et motus a Deo. In his autem fures et latrones fuerunt qui sunt apud Græcos philosophi, qui ante Domini adventum a prophetis hebræis partes veritatis, id minime agnoscentes sumpserunt, sed sibi tanquam propria dogmata attribuerunt, et alia quidem adulterarunt, alia autem supervacanea quadam diligentia sophistice interpolarunt, alia autem etiam invenerunt.

(1) *Strom. l.* 1 *p.* 228 De prophetis: *Omnes*, inquit Joan. I. *de plenitudine ejus accepimus*, Christi scilicet. Quare prophetæ non sunt fures. *Et doctrina mea, non est mea*, inquit Dominus, *sed ejus qui misit me Patris.* Et de furibus: *Qui autem ex se ipso*, inquit, *loquitur, gloriam propriam quærit.* Tales autem sunt qui sibi placent Græci, et sunt arrogantes. Sapientes autem eos Scriptura dicens, non reprehendit eos qui sunt vere sapientes, sed eos qui sibi videntur. De his autem dicit: *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo.* Infert itaque Apostolus: *Ubi sapiens? ubi scriba? ubi inquisitor hujus seculi?* ut a scribis distingueret, hujus seculi inquisitores, ponens philosophos ex gentibus. Nonne infatuavit Deus mundi sapientiam, quod perinde est, se stultam esse ostendit, et non veram, ut putabant. Et si roges causam cur sibi viderentur sapientes: propter cæcitatem cordis sui.

pour une marque de sainteté de ces philosophes païens, ce que saint Clément ne dit que pour montrer au contraire et que pour prouver leur impiété et leur condamnation. Il est vrai que si c'étaient des degrés pour monter au ciel que de rechercher sa propre gloire, que d'être enflé d'orgueil et de vanité, et que d'être rempli de l'amour de soi-même, on pourrait dire que saint Clément aussi bien que saint Paul donnerait à ces païens une place très-avantageuse au royaume de Dieu; mais ils nous assurent l'un et l'autre que ces vices sont la racine de tous les crimes, et qu'ainsi, tant s'en faut que ceux qui ne respirent que ces vices puissent être du nombre des prophètes de Dieu, envoyés de sa part pour sauver les hommes; qu'ils doivent être regardés, selon saint Clément, du nombre de ces faux prophètes qui viennent d'eux-mêmes ou qui sont envoyés par le père du mensonge, et être placés au nombre de ces larrons et de ces brigands que Jésus-Christ condamne dans son Evangile, et qu'il nous assure n'être venus que pour voler, que pour tuer et pour perdre : *Fur non venit nisi ut furetur, et mactet et perdat* (*Joan.*, X).

Il est donc d'une grande conséquence de faire attention à ces vérités, pour ne pas attribuer le salut à ces philosophes païens, que Jésus-Christ et saint Paul en excluent si formellement, et que saint Clément d'Alexandrie en particulier en exclut aussi en tant de lieux, sans en excepter ni les Socrate, ni les Pythagore, ni les plus vertueux d'entre eux, qu'il met également au rang de ces faux sages, de ces faux prophètes, de ces voleurs et de ces larrons; et ce serait assurément tomber dans un pyrrhonisme impie que de soutenir que l'on doit révérer ces philosophes illustres, et de prétendre que leur nom seul a le pouvoir d'inspirer un secret amour de la vertu, ou de les considérer comme des saints prophètes envoyés particulièrement de Dieu pour sauver les Grecs.

CHAPITRE VII.

Où l'on répond à quelques passages des livres attribués à saint Denis, par lesquels on prétend qu'il a établi le salut des païens sans la foi en Jésus-Christ ; et où l'on fait voir la témérité de ceux qui veulent mettre saint Augustin au nombre des approbateurs de ce sentiment.

On prétend encore que l'auteur des livres attribués à saint Denis autorise le sentiment du salut des païens ; et on rapporte sur ce sujet ce que cet auteur a écrit au 9me chapitre de sa Hiérarchie céleste (1) : *Que les autres nations aussi bien que la juive, ont été assistées et illuminées par leurs anges protecteurs, quoique avec beaucoup moins de succès pour elles.* Mais si on y fait attention, on verra que cet auteur n'a point d'autre dessein dans ce chapitre 9 que d'y montrer que Dieu a donné des anges pour protecteurs à toutes les nations, ce qu'il prouve par ces paroles de l'Ecriture sainte, selon la version des Septante : *Statuit Altissimus terminos gentium secundum numerum angelorum Dei* (*Deuteron.*, XXXII, 8).

A l'égard de la comparaison qu'il fait du peuple juif avec les autres, voici ses paroles qui font connaître la vérité de ses sentiments et la fausseté de ceux qu'on lui voudrait attribuer : *Si l'on demande*, dit-il, *pourquoi le peuple juif a été le seul qui ait été élevé à la connaissance du vrai Dieu, il faut répondre que l'on ne doit point accuser la sage conduite des anges, de ce que les autres nations se sont égarées en adorant les faux dieux* (1). Cet auteur pouvait-il mieux exprimer le sentiment qu'il avait de la damnation générale des peuples païens, qu'en reconnaissant comme une vérité constante et indubitable qu'il n'y avait que le seul peuple d'Israël qui connaissait le vrai Dieu? c'est ce qu'il avait appris de saint Paul, qui déclare si nettement dans l'épître aux Ephésiens : *Que les païens avant la naissance de Jésus-Christ étaient sans espérance, et sans Dieu en ce monde* (2) : Et dans les Actes des apôtres : *Que durant tout ce temps-là, Dieu avait laissé toutes les nations marcher dans leurs propres voies* (3).

C'est pourquoi le même auteur, marquant les choses dont un païen qui s'adresse à l'Eglise pour être fait chrétien, se doit accuser, dit formellement : (4) qu'il doit condamner son ignorance du vrai Dieu, donnant à ce païen le même nom qu'à un athée. Ce qui lui a fait écrire ceci, est que la connaissance que les païens avaient de la Divinité, était si imparfaite, si confuse et tellement remplie de choses indignes de Dieu, non seulement dans le peuple, mais aussi dans les philosophes les plus élevés, qui ont eu de Dieu des pensées qui détruisaient son être véritable et infini, qu'on pouvait dire sans difficulté qu'ils ignoraient Dieu aussi bien que les athées, et que leur connaissance même était une espèce d'athéisme.

C'est ce qui paraîtra moins étrange, si l'on considère qu'il y a eu des pères qui pour cette raison, ont soutenu que les hérétiques n'adoraient pas le même Dieu que l'Eglise adore, c'est-à-dire qu'ils n'en adoraient au-

(1) *Auctor lib. de Cœlesti Hierarch. cap.* 9. Cum altissimi unica illa rerum omnium providentia cunctos homines ad salutem angelorum ductibus tradiderit promovendos, solus ferme Israel præ omnibus ad veri Dei notitiam fuit conversus.

(1) *Lib. de Cœlesti Hierarch. cap.* 9. Si quis quærat cur populus hebræus solus ad divinas illustrationes sit evectus, respondendum utique rectis angelorum gubernationibus nequaquam imputandum esse cæterarum gentium ad falsos deos defectionem.

(2) *Ephes.*, II. Promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo.

(3) *Actor.* XIV. In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas.

(4) *Lib. de Eccles. Hierarch.*, *cap.* 2. Dum baptizandus seipsum incusat atheismi et ignorationis veri boni, eum monet pontifex ad Deum integre esse accedendum.

cun, puisqu'il n'y en a qu'un véritable, parce que les choses qu'ils lui attribuaient, étaient contraires à sa nature et à la vérité de son être, et le ruinaient entièrement. Que si ces pères n'ont pas cru que les hérétiques qui avaient été nourris dans l'Eglise et dans la lecture de l'Evangile, connussent le vrai Dieu, à combien plus forte raison ont-ils pu avoir la même opinion des païens qui n'avaient jamais entendu parler de l'Evangile, et qui étaient sans comparaison plus éloignés de concevoir Dieu tel qu'il est, que les hérétiques.

Il est donc constant que les pères et particulièrement l'auteur du livre de la Hiérarchie, après saint Paul, ont été si éloignés de croire que les philosophes païens ayant pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ, et par la seule connaissance qu'ils avaient de Dieu, qu'ils ont cru au contraire, que cette connaissance était une vraie ignorance de Dieu, fort peu différente de celle des athées. Qui pourrait dire, après cela, que cet auteur favorise ce sentiment, qu'on ne prétend pas seulement étendre à quelques-uns de ces philosophes, mais à un nombre infini? C'est par conséquent une profanation insupportable de l'Ecriture sainte, que de leur appliquer ce passage de l'Apocalypse où il est dit: Qu'il y aura des bienheureux dans le ciel de toutes sortes de nations (1), de peuples, de tribus et de langues différentes, qui adoreront l'Agneau sans tache dans tous les siècles; et qu'il s'ensuivrait de là que le nombre des élus qui est fixé, serait infiniment plus grand parmi les païens que parmi les juifs; et de ceux mêmes qui n'auraient jamais suivi que le droit de la nature pendant le temps de la loi judaïque. Ce sentiment est très-impie et ne doit jamais entrer dans l'esprit d'une personne qui fait profession du christianisme. Ce n'est pas que dans cet abandonnement général de toutes les nations dont parle saint Paul, Dieu ne se soit pu réserver quelques particuliers, qu'il a voulu être comme les prémices de la vocation générale de tous les peuples à la lumière de l'Evangile; mais ce n'a été sans doute, comme le dit si souvent saint Augustin (2), qu'en leur révélant par une anticipation de grâce et de miséricorde, le mystère de l'incarnation de son Fils avant son avénement, comme il l'a fait prêcher depuis par toute la terre. Cependant il est certain que le nombre en a été si petit, qu'il n'est pas à comparer au grand nombre de ceux que Dieu a laissés dans l'ignorance de cette vérité; et rien n'est plus assuré, comme nous l'avons prouvé, que ces philosophes orgueilleux n'en ont point été; mais seulement quelques particuliers inconnus que Dieu s'est appropriés, et qu'il cachait dans le secret de sa face, comme parle un prophète, les conduisant et les nourrissant lui seul par son saint Esprit; et les entretenant dans cette sainte confiance, qu'un Dieu se devait faire homme pour être leur libérateur.

C'est ainsi que l'Eglise reconnaît que quelques païens, ou plutôt quelques personnes qui vivaient parmi les païens, ont pu être délivrés de la damnation générale de tous les autres, et trouver l'abolition de leurs péchés dans le sang du Sauveur des hommes, que la foi leur faisait déjà reconnaître: et c'est aussi ce que l'auteur du livre de la Hiérarchie a voulu déclarer dans ce chapitre (1), par l'exemple de Melchisédech, qu'il remarque avoir été prêtre du Dieu très-haut, et avoir pu comme prêtre en attirer quelques autres à l'adoration du vrai Dieu.

Mais il est certain que cet exemple ne peut jamais servir à prouver ce qu'on prétend, qu'un nombre infini de païens se sont sauvés et se sauvent encore tous les jours, avec la seule connaissance que la lumière naturelle de la raison leur peut donner d'un premier être et d'une première cause, sans aucune instruction particulière d'un médiateur entre Dieu et les hommes: et bien loin que cet exemple puisse autoriser ou établir cette doctrine, qu'au contraire les pères s'en sont servis comme d'un argument très-puissant pour l'abolir et pour confondre les hérétiques qui la voulaient introduire dans l'Eglise.

C'est ce qui paraît évidemment dans une lettre de cinq grands évêques d'Afrique, au pape Innocent I. Ils y réfutent les impiétés de Pélage, et ils y font voir contre cet hérésiarque (2), que depuis la chute d'Adam, jamais personne n'a été délivré de la damnation que par la grâce de Dieu, et par la créance au seul Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme; et que les anciens justes ont eu la même foi que nous avons maintenant; et c'est, ajoutent-ils, ce qui a fait dire au Médiateur même: Abraham, votre père, a désiré de voir mon jour, il l'a vu, et il s'en est réjoui. Et c'est encore pour cette même raison, que Melchisédech, représentant par son offrande du pain et du

(1) *Apocalyps.* VII. Post hæc vidi turbam magnam ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis, et linguis, stantes ante thronum in conspectu Agni.

(2) *August. lib.* XVII, *de Civitate Dei*, *cap.* 47. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, Jesus Christus.

(1) *Lib. de Cœlesti Hierarch.*, *cap.* 9. Considerare libet Melchisedech pontificem illum Deo carissimum, qui nequaquam inanium deorum, sed altissimi verique Dei sacerdos fuit. Neque enim simpliciter Melchisedech theologi amicum Dei, sed et sacerdotem vocarunt, ut indicarent non modo ipsum ad verum Deum fuisse conversum; verum etiam aliis ad veram deitatem provehendis ducem extitisse.

(2) *Epist.* 177, *inter Augustinianas.* Ex quo per unum hominem peccatum intravit in mundum..... neminem liberavit aut liberat sua possibilitas, sed gratia Dei per fidem unius Mediatoris Dei hominum, hominis Christi Jesu... Puto autem quod eum lateat, fidem Christi, quæ postea in revelationem venit, in occulto fuisse temporibus patrum nostrorum, per quam tamen etiam ipsi Dei gratia liberati sunt, quicumque omnibus humani generis temporibus liberari potuerunt, occulto judicio Dei, non tamen vituperabili.

vin, le mystère de la cène du Seigneur, nous a voulu figurer son sacerdoce éternel. *Inde est quod ait ipse Mediator : Abraham pater vester concupivit videre diem meum, vidit, et gavisus est ; inde Melchisedech pro toto sacramento mensæ dominicæ, novit æternum ejus sacerdotium figurare.*

Ce sont aussi les deux mêmes exemples dont saint Augustin se sert en son livre du Péché originel (1), pour prouver que jamais personne n'a été sauvé sans connaître Jésus-Christ, non seulement selon la nature divine en laquelle il est égal au Père dans l'éternité, mais aussi selon la nature humaine qu'il a prise dans le temps pour être libérateur des hommes. Aussi voit-on que rien n'est plus grand et plus magnifique que les éloges que saint Paul donne à Melchisédech ; ils sont même si relevés, qu'ils ont porté quelques personnes à se persuader qu'il devait être plus qu'homme, pour mériter toutes ces louanges. Ainsi il semble qu'il faudrait être dépourvu de sens commun pour croire que celui que l'Ecriture nous assure avoir été plus grand qu'Abraham, le père de tous les fidèles, qui a été semblable au Fils de Dieu : *Assimilatus Filio Dei* (*Hebr.*, VII), et qui a été sa figure, non pas dans son état mortel et passible, mais dans son état immortel et glorieux, ait vécu dans l'ignorance de Jésus-Christ, lequel a voulu être appelé prêtre selon son ordre ; et qu'ainsi, il puisse être apporté pour exemple de ces païens que l'on prétend s'être sauvés pour avoir vécu dans une rectitude morale, et s'être portés par la seule lumière de la raison, à reconnaître un seul auteur de toutes choses.

Car pour le répéter encore une fois, notre question n'est pas de savoir si quelques personnes parmi les païens ont pu arriver à la béatitude éternelle, puisque personne n'en peut douter, après ce que l'Ecriture sainte nous apprend de Job ; mais si elles ont pu y arriver en reconnaissant simplement un premier être par la lumière de la raison et sans avoir aucune instruction particulière du Rédempteur à venir. Or on peut conclure le premier de ce chapitre 9 du livre de la Hiérarchie céleste, mais non pas l'autre : au contraire, on vient de voir par l'exemple de Melchisédech que cet auteur apporte, qu'il renverse absolument la prétention qu'on puisse être sauvé sans la connaissance de Jésus-Christ. C'est pourquoi nous devons demeurer fermes dans cette règle que nos pères ont établie, que hors le peuple d'Israël, il y a eu quelques païens qui appartenaient à la Jérusalem céleste ; mais que ce ne peut avoir été que ceux à qui Dieu par une miséricorde particulière, avait découvert l'incarnation de son Fils.

C'est ce que dit saint Augustin, d'une manière admirable dans son dix-huitième livre de la Cité de Dieu, et en une infinité d'autres endroits. *L'on peut encore croire avec raison* (1), dit ce saint docteur, *qu'il y a aussi des hommes parmi les autres peuples, à qui ce mystère a été révélé, et qui même ont été poussés à le prédire longtemps auparavant soit qu'ils fussent participants de la grâce qu'ils annonçaient, soit qu'ils n'y eussent aucune part, et qu'ils reçussent cette instruction des mauvais anges que nous savons avoir confessé Jésus-Christ vivant dans le monde, lorsque les Juifs le méconnaissaient. Aussi je ne crois pas que les Juifs mêmes osent soutenir que depuis l'élection de la famille de Jacob, et la réprobation de son frère aîné, Dieu n'ait eu aucun serviteur que les enfants de ce patriarche. Il est bien vrai qu'il n'y a eu aucun peuple hors celui des Juifs, qui ait été proprement appelé le peuple de Dieu ; mais ils ne peuvent nier que dans les autres pays, il y ait eu quelques hommes unis aux véritables Israélites par une société non de la terre, mais du ciel ; et qui étaient citoyens comme eux de l'éternelle patrie ; parce que s'ils le niaient il serait aisé de les convaincre par l'exemple de Job ; car cet homme si saint et si admirable, n'était ni juif ni prosélyte ; mais il était de la race d'Esaü, étant né et mort dans l'Idumée : cependant il est loué de telle sorte dans l'Ecriture sainte, qu'elle nous assure que nul de son temps ne lui a été comparable en justice et en piété : et pour moi*, ajoute saint Augustin, *je ne doute pas que Dieu n'ait destiné cet homme par une providence particulière, pour nous faire voir par ce seul exemple, qu'il y en a pu aussi avoir dans les au-*

(1) *August. lib. de Peccato originali, cap.* 27. Neque enim putandum est quod antiquis justis sola quæ semper erat divinitas Christi, non etiam quæ nondum erat ejus humanitas revelata profuerit... Ait Dominus Jesus. Abraham concupivit diem meum videre, vidit, et gavisus est... cujus carnis et sanguinis quando Abrahamum benedixit, Melchisedech etiam testimonium christianis fidelibus notissimum protulit.

(1) *August. lib.* XVIII, *de Civitate Dei, cap.* 47. Non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium revelatum est, et qui hoc etiam prædicere impulsi sunt, sive participes ejusdem gratiæ fuerint, sive expertes, sed per malos angelos docti sunt, quos etiam præsentem Christum, quem Judæi non agnoscebant, scimus fuisse confessos. Nec ipsos Judæos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, præter Israelitas, ex quo propago Israel esse cœpit, reprobato ejus fratre majore. Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit : homines autem quosdam non terrena, sed cœlesti societate ad veros Israelitas supernæ cives patriæ pertinentes, etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt : quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job, qui nec indigena, nec proselytus, id est, advena populi Israel fuit, sed ex gente idumæa genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est, qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad justitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coæquetur... Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt pertinentes ad spiritalem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus : qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides, omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum prædestinatos perducat ad Deum.

tres pays, qui ayant vécu selon Dieu, lui ont été agréables, et qui ont appartenu à la spirituelle Jérusalem. Mais nous devons croire que cette grâce n'a été faite à personne, qu'à ceux à qui Dieu a révélé l'unique médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, qui a été annoncé à ses anciens saints, comme devant venir un jour, ainsi qu'il nous est annoncé maintenant comme étant venu; afin qu'une seule et unique foi conduise à Dieu par Jésus-Christ, tous ceux qui ont été prédestinés pour être les citoyens de sa ville, les enfants de sa maison, et les pierres de son temple.

Il est évident que ces seules paroles de saint Augustin sont plus que suffisantes pour faire connaître clairement quel a été son sentiment sur le sujet du salut des païens; et néanmoins on ne laisse pas de prétendre que ce saint docteur a jugé que les païens avaient pu arriver à la grâce du ciel par leur bonne vie aussi bien que les juifs, et qu'il a placé la sibylle Erythrée dans la cité de Dieu. Mais en vérité on peut dire, que d'alléguer saint Augustin comme favorable à cette extravagante opinion du salut de ces philosophes profanes et de ces autres païens qui n'ont jamais connu Jésus-Christ, c'est le comble de la témérité et de la fausseté.

Pour en comprendre l'excès, il n'y a qu'à faire réflexion que c'est de même que si l'on voulait se servir de l'autorité de M. le cardinal du Perron, contre l'autorité du pape et la vérité de l'eucharistie; car saint Augustin n'enseigne pas seulement ce sentiment comme un sentiment particulier, mais comme une vérité indubitable de notre foi. Il ne détruit pas seulement ce que nous combattons, et ces pernicieuses maximes que l'on voudrait établir, mais il les détruit comme de formelles hérésies; et on peut dire même que saint Augustin, dans toutes ces matières, n'a pas parlé seulement comme simple docteur, mais comme étant l'interprète et la voix de l'Eglise universelle; et c'est en cette qualité qu'il soutient partout que l'un des principaux fondements de notre religion dont il n'est permis de douter à aucun chrétien, c'est que jamais personne n'a pu être délivré de la damnation du premier Adam, que par la foi au second Adam. Il condamne l'opinion contraire dans les pélagiens, qui est la même que l'on voudrait, ce semble, renouveler de nos jours comme une hérésie manifeste : *Agnoscimus*, dit ce saint docteur (1), *hæresim vestram: definivit enim Pelagius, quod non ex fide Christi antiqui vixerint justi.*

Comment donc se pourrait-il faire que l'on pût produire maintenant sans témérité saint Augustin comme partisan des erreurs qu'il a détestées, et qu'il s'est efforcé de faire avoir en abomination à tous les fidèles? Il est très-absolument impossible de produire un seul passage ou une seule de ses paroles qui ne soit alléguée mal à propos.

Car il faut toujours bien se ressouvenir de ce qu'on ne saurait trop inculquer sur ce sujet, qu'il ne s'agit pas ici de savoir s'il s'est trouvé quelques personnes parmi les païens, à qui Dieu, par une miséricorde particulière, ait donné la connaissance du Rédempteur à venir; et qu'il les ait par cette foi qui est l'unique voix de salut, rendues membres de Jésus-Christ son Fils, et dignes de régner avec lui éternellement, puisque les seuls exemples de Melchisédech et de Job, montrent assez que l'on n'en peut douter sans hérésie. Mais toute la question est de savoir si saint Augustin a été dans ce sentiment que Dieu a reçu dans son royaume tous ceux d'entre les païens qui ont vécu dans une rectitude morale, et se sont portés, par la seule lumière de la raison, à reconnaître un seul Dieu auteur de toutes choses, sans avoir eu la moindre pensée de s'adresser au médiateur de Dieu et des hommes, comme à l'unique chemin qui puisse conduire à Dieu; car c'est là le principal point de notre dispute, et c'est ce qui ne se peut attribuer à saint Augustin, sans témérité et sans une ignorance prodigieuse.

On en a déjà vu des preuves plus claires que le soleil, et ce serait perdre le temps, que de s'amuser à en rapporter de nouvelles. Il suffit d'en marquer les principaux endroits, où chacun les peut lire à son choix et à sa commodité. Il n'y a pour cela qu'à voir le chap. 43 du X livre de ses Confessions et les chap. 18, 20 et 21 du liv. VII des mêmes Confessions, la lettre 102 à Deogratias, l'Epître 187 à Dardane; celle à saint Paulin qui est la 149, celle à Hilaire qui est la 157, celle à Vital qui est la 217, la 190 à Optat, le 20 chap. du XIII liv. de la Trinité, l'exposition de l'Epître aux Galates, le 19 chap. de l'instruction aux catéchumènes, le 21 chap. de la Patience, le 47. chap. du XVIII liv. de la Cité de Dieu, le chap. 88 du liv. des Hérésies, les chap. 2, 9 et 45 du liv. de la nature de la Grâce, les chap. 23, 24 et 26 du péché originel, le chap. 4 du liv. III au pape Boniface, le 3. sermon sur le psaume 26, l'exposition entière du psaume 50, le traité 45 sur S. Jean, le 66. sermon *de Verbis Domini*; et une infinité d'autres endroits qu'il serait trop long de marquer. Il ne faut point douter que quiconque prendra la peine de consulter ces endroits, ne conçoive de l'indignation de ce que l'on abuse si témérairement de l'autorité des plus grands docteurs de l'Eglise, en leur attribuant des erreurs qu'ils ont condamnées dans tous leurs ouvrages.

Mais ce qui est encore étonnant, c'est que ce qu'on rapporte pour établir la fausseté, est ce qui la combat plus fortement : car, par exemple, ce que dit saint Augustin que la sybille Erythrée peut être mise au rang de ceux qui appartiennent à la cité de Dieu, ce n'est que parce qu'il venait de dire dans le chapitre où il en parle, que cette sibylle avait prédit les mystères de Jésus-Christ en termes clairs et manifestes. *Hæc sane Erythræa sibylla quædam de Christo manifesta conscripsit* (*Lib.* XVIII, *de Civitate Dei*, *cap.* 23). Et par conséquent il est évident que saint Augustin ne fonde l'espérance qu'il témoigne

(1) *Libro* II. *operis* imperfecti contra Julian., num. 188.

avoir du salut de cette sibylle, dont il parle néanmoins en termes douteux, que parce qu'il suppose qu'elle avait reçu de Dieu cette foi salutaire en Jésus-Christ, sans laquelle il a toujours constamment enseigné qu'il était absolument impossible d'être du nombre des élus. Ce qui est si vrai, que ce grand docteur établit dans le même livre de la Cité de Dieu, pour une maxime indubitable et inébranlable, ce que nous avons déjà rapporté : *Que hors le peuple d'Israël* (1), *il peut y avoir eu quelques élus, mais que nous devons croire que cette grâce n'a été faite à personne, qu'à ceux à qui Dieu a révélé l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui a été annoncé aux anciens saints comme devant venir un jour, ainsi qu'il nous est annoncé maintenant comme étant venu; afin qu'une seule et unique foi conduisît à Dieu par Jésus-Christ, tous ceux qui ont été prédestinés pour être les citoyens de sa ville, les enfants de sa maison et les pierres de son temple.*

Il faudrait certainement être bien déraisonnable, pour trouver que l'exemple de quelques personnes que Dieu a sauvées d'entre les païens par une grâce particulière, en leur révélant le futur avénement d'un Rédempteur, tirât à conséquence pour le salut d'une infinité de païens que l'on suppose, comme il est très-vrai, n'avoir jamais eu la moindre connaissance de ce mystère, qui est néanmoins la seule voie qui y puisse conduire par l'invocation de cet unique Sauveur des hommes. Il faut donc se défier sans doute de cet esprit sceptique, qui porte à raisonner comme on veut, et à tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de principes.

On sait d'ailleurs combien saint Augustin et les autres pères se sont élevés contre ceux qui prétendaient que les bonnes œuvres sans la foi en Jésus-Christ, fussent suffisantes toutes seules pour nous justifier devant Dieu; et il ne servirait de rien de dire que ce n'a été que pour s'opposer simplement à l'hérésie pélagienne, qui donnait trop aux forces de la nature corrompue par le péché, ou aux mérites de nos actions faites sans la grâce; et non pour combattre cette opinion du salut des païens, moyennant l'assistance de la grâce. Car il est certain que saint Augustin et les autres pères ne se sont pas seulement déclarés contre ceux qui s'imaginaient que les bonnes œuvres fussent suffisantes toutes seules sans la foi, pour nous justifier devant Dieu; mais ils combattent partout en termes formels cette fausse opinion du salut des païens, comme une des premières branches de l'hérésie pélagienne : et ils enseignent après l'Ecriture sainte, comme une des vérités fondamentales de notre religion, qu'il est absolument impossible d'être sauvé sans la connaissance du Médiateur que les païens ont ignoré.

Que conclure donc de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur ce sujet, sinon que c'est en quelque manière vouloir se jouer de l'autorité des saints pères, docteurs de l'Eglise, que de s'imaginer pouvoir éluder leur autorité par des défaites pitoyables? Et n'est-ce pas même une chose ridicule, d'alléguer, par exemple, pour leur répondre, que tout ce qu'ils ont dit sur ce sujet, n'a été que pour s'opposer aux pélagiens? Car c'est sans doute de même que si quelqu'un voulait affaiblir la décision du concile de Nicée touchant la consubstantialité du Verbe, en disant qu'il ne l'a faite que pour s'opposer aux ariens.

(1) Vide locum mox citatum ex libro XVIII, de Civitate Dei, cap. 47.

CHAPITRE VIII.

Où l'on fait voir que c'est sans fondement qu'on autorise le sentiment du salut des païens par saint Thomas.

Une des principales autorités dont on se sert pour autoriser le salut des païens sans la connaissance de Jésus-Christ et sans le secours de sa grâce, est celle de saint Thomas. On dit que ce saint docteur, interprétant le passage du dixième chapitre des Actes, où l'ange dit au centenier Corneille, avant qu'il fût baptisé, que ses prières et ses aumônes avaient monté jusqu'au trône du Tout-Puissant, assure *qu'encore que ce capitaine fût païen, il n'était pas néanmoins infidèle, parce qu'il avait la foi implicite, sans laquelle ses actions n'eussent pas pu être agréables à Dieu.*

Pour peu que l'on examine cet endroit de saint Thomas, il est aisé de voir que la foi qu'il reconnaît dans Corneille, ne peut avoir aucun rapport à la foi imaginaire et chimérique que l'on veut mettre dans les philosophes païens, pour tâcher d'en faire des saints. Il est vrai que ce capitaine était païen de nation, mais il ne l'était plus de religion, car Dieu lui avait appris par le commerce qu'il avait eu avec les Juifs, à ne reconnaître plus d'autre Dieu que le Dieu d'Israël, que le Dieu des patriarches et des prophètes et que le Dieu qui s'était fait connaître aux Juifs par tant de miracles et de prodiges, qui leur avait donné ses lois et ses divines instructions et qui leur avait tant de fois renouvelé les promesses de la rédemption du monde. Il vivait dans un continuel exercice de vertu, sa piété était en admiration à tout le peuple de Dieu, suivant le témoignage qu'en rend à saint Pierre ce soldat très-pieux que Corneille lui envoya: car il dit de lui: *Cornelius Centurio, vir justus ac timens Deum, et testimonium habens ab universâ gente Judæorum.*

Or il n'était pas possible qu'il n'eût souvent entendu parler du Messie. Ainsi, tout ce qui lui manquait, est qu'il ne savait pas encore que ce Messie prédit par la loi et par les prophètes, fût Jésus-Christ, que les Juifs venaient de faire mourir; et c'est sans doute, ce qui a pu donner lieu à saint Thomas d'appeler sa foi implicite, parce qu'il n'avait pas encore une pleine et parfaite connaissance du Rédempteur. Mais, en vérité, on ne comprend pas ce que tout cela peut avoir de

commun avec les philosophes païens, car on avoue qu'ils ne peuvent être parvenus à la connaissance d'un seul auteur de toutes choses, que par la lumière de la raison, qui ne peut être le principe d'aucune véritable foi, et qu'ils n'ont point eu d'autre guide que ce guide aveugle et trompeur qui conduit les hommes au précipice. On demeure d'accord qu'ils ont vécu dans l'exercice public de toute la religion païenne; qu'ils n'ont eu des sentiments contraires aux superstitions du peuple que pour se rendre plus coupables, autorisant par leur silence et par leurs pratiques ce qu'ils condamnaient dans leur cœur comme plein d'erreur et d'impiété. Enfin il est certain qu'ils n'ont jamais eu la moindre con naissance du nom divin de Jésus, par lequel seul nous pouvons être sauvés selon l'Ecriture sainte. C'est pourquoi, quand il serait vrai que la foi qu'avait Corneille avant que d'être instruit par saint Pierre, eût été suffisante pour lui procurer le salut, il n'y aurait sans doute que l'esprit d'erreur qui en pût conclure qu'une connaissance purement naturelle, que ces philosophes avaient de Dieu, eût été capable de les conduire dans le ciel.

Mais s'il se trouve que la foi de ce centenier, quoique fondée sur l'instruction divine qu'il avait reçue par la communication avec les Juifs, quoique appuyée sur l'autorité des prophètes, et accompagnée d'une grande pureté de mœurs, n'était pas entièrement et pleinement suffisante pour le sauver, qui n'admirera l'ignorance ou l'aveuglement de ceux qui ne voient pas ou qui ne veulent pas voir que cet exemple ne peut servir qu'à les couvrir de confusion et à faire voir la fausseté de leur opinion touchant le salut des païens?

Or c'est ce que nous enseignent les pères de l'Eglise, car quoiqu'ils reconnaissent que la foi de Corneille était une foi divine et un don de la grâce (ce qui ne se peut dire de la connaissance naturelle que quelques païens ont eue d'un seul Dieu), ils soutiennent néanmoins qu'elle n'était pas encore assez parfaite pour lui donner part à l'héritage du ciel; et c'est aussi pour cette raison que Dieu l'envoya à saint Pierre, afin qu'il reçût une pleine et entière foi de Jésus-Christ, sans laquelle il ne pouvait être sauvé, comme dit saint Augustin: (1) *Non sine aliquâ fide donabat et orabat Cornelius, sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus apostolus Petrus.*

Et ce qui est encore admirable, est que le même S. Augustin (2), dans le livre IV du Baptême contre les donatistes, compare le baptême que les hérétiques reçoivent hors de l'Eglise, que l'on ne doit pas improuver, quoiqu'il ne leur serve de rien pour le salut, à cette justice de Corneille, avant qu'il fût incorporé dans l'Eglise. *Car si cette justice eût été à rejeter*, dit S. Augustin, *l'ange ne lui eût pas dit que ses aumônes avaient été reçues de Dieu, et ses prières exaucées : et si elles lui ont suffi pour obtenir le royaume du ciel, Dieu ne l'eût pas averti d'envoyer quérir saint Pierre. Ainsi* (1), dit le même saint Augustin ailleurs, *l'homme commence à recevoir la grâce lorsqu'il commence à croire en Dieu et à avoir la foi. Mais, en quelques-uns, la grâce de la foi n'est pas telle, qu'elle suffise pour obtenir le royaume du ciel, comme dans les catéchumènes et comme dans Corneille, avant qu'il fût incorporé à l'Eglise, par la participation des sacrements. Il se trouve donc des commencements de foi qui sont comme la conception de l'homme nouveau; mais pour arriver à la vie éternelle, ce n'est pas assez que d'être conçu, il faut naître* (*August., Ibid.*) *: Fiunt ergo inchoationes quædam fidei conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam.*

Si donc il est vrai, comme on n'en peut pas douter, que la foi de ce centenier, toute divine et surnaturelle qu'elle était, et accompagnée de tant d'aumônes et de prières, n'était pas entièrement capable de le sauver, que reste-t-il, sinon de conclure que c'est un étrange aveuglement que de produire cet exemple pour en inférer qu'une connaissance purement naturelle que quelques philosophes ont eue de Dieu, quand elle aurait été accompagnée d'autant de vertus qu'elle l'a été véritablement de vices et de désordres, les a pu conduire dans le ciel et leur donner part à l'héritage de Jésus-Christ, qui n'appartient qu'à ses membres.

CHAPITRE IX

Qu'on ne peut tirer avantage du sentiment de Tostat, pour prouver le salut des païens.

On dit qu'Alphonse Tostat, évêque d'Avila, a cru aussi que tous les païens avaient pu se sauver avant la prédication de l'Evangile, en observant les seuls préceptes du droit naturel, qui nous portent à aimer Dieu plus que nous-mêmes et à n'offenser jamais personne; ce qui comprend tout le Décalogue; et que c'est pour cela que Socrate, Platon et quelques autres philosophes ont pu faire leur salut, encore qu'ils ne solennisassent pas le sabbat; et quoiqu'aucun d'eux ne connût le Dieu des Hébreux pour le vrai Dieu, le mettant seulement au rang des autres divinités, parce qu'ils n'étaient pas obligés de croire

(1) *August. lib. de Prædestinat., sanctor, cap.* 7.

(2) *August. lib.* IV *de Bapt. contra Donatist., cap.* 21. Non debemus improbare justitiam hominis quæ prius esse cœpit quam conjungeretur Ecclesiæ, sicut esse cœperat justitia Conelii, priusquam ipse esset in plebe christiana, quæ neque si improbaretur, dixisset ei angelus : acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et exauditæ sunt orationes tuæ neque si sufficeret ad capessendum regnum cœlorum, ut ad Petrum mitteret, moneretur.

(1) *De divers. quæst. ad Simpl., lib.* 1, *quæst.* 2. Incipit homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere... sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum sicut in cathecumenis, sicut in ipso Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiæ.

les Ecritures des Juifs, ni de déférer aux lois de Moïse ; et qu'il ajoute, en prenant S. Augustin pour garant, que ce saint n'a pas fermé le paradis à beaucoup de philosophes païens, ayant égard à leur bonne vie et à ce qu'ils avaient toujours suivi la raison comme un bon guide, ne faisant rien contre ses ordres.

Mais quand il serait vrai que Tostat aurait enseigné cette fausse doctrine, pourrait-on s'imaginer qu'elle pût renverser celle de l'Ecriture sainte et de la tradition des saints pères, qui sont la base de notre foi et les fondements de la religion chrétienne ? car ce n'est que sur cette base et sur des oracles évidents de l'Ecriture sainte et de la tradition divine, que nous avons établi cette vérité capitale de notre religion, que jamais personne n'a pu être sauvé que par une foi au Rédempteur divinement inspirée et entièrement distinguée de la connaissance naturelle d'un premier être, telle que les plus éclairés des philosophes l'ont pu avoir.

Si donc il se trouve que quelques auteurs nouveaux se soient laissés emporter à un sentiment contraire, ou par une passion indiscrète pour ces sages du paganisme, ou par une compassion charnelle de leur état déplorable, ou par l'illusion de quelque raisonnement humain, ou par la pente générale qu'a la nature corrompue à obscurcir les vérités de la grâce, parce que l'orgueil, qui est sa plus grande plaie et l'origine de toutes les autres, la porte toujours à se soustraire à la dépendance de Dieu pour ne dépendre que d'elle-même. Qui doute que ce ne fut un mauvais procédé que d'en vouloir abuser pour corrompre la pureté de la doctrine ancienne de l'Eglise, et fortifier des erreurs qui vont à la ruine de tout le christianisme ?

Ne savons-nous pas que le Saint-Esprit nous défend par la bouche du sage (*Proverb.*, XXII) de passer les bornes anciennes que nos pères ont établies ? S. Paul (*Galat.*, I) ne prononce-t-il pas anathème contre tous ceux qui nous annonceront quelque chose de contraire à ce qu'il a prêché aux fidèles ? et il ne leur a certainement rien prêché avec plus d'instance, que cette nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé. Qui est-ce qui ignore que le plus ferme appui de l'Eglise contre les attaques des hérétiques, c'est que nous n'enseignons rien que ce que les saints pères ont enseigné avant nous, que nous gardons fidèlement le dépôt de nos ancêtres, et évitons avec soin toutes les nouveautés profanes, selon le commandement que nous en avons reçu de l'Apôtre ?

Il faut donc demeurer ferme sur ces fondements ; il faut juger par cette règle divine de toutes les doctrines que l'on nous propose; et, si elles n'y sont point conformes, nous les devons rejeter, de qui que ce soit qu'elles viennent. Quelque science, quelque esprit, quelque suffisance, quelque autorité qu'ait un homme, si ses sentiments sont contraires au sentiment unanime des saints docteurs que l'Eglise nous oblige de reconnaître pour nos maîtres, nous devons croire, ainsi que le marque excellemment Vincent de Lérins (*In commonitorio adversus hæreses*, *cap.* 39), que c'est Dieu qui nous tente, selon ce que dit Moïse dans le Deutéronome (*Deuteronome*, XIII), et qu'il veut éprouver par là si nous sommes fidèles dans l'amour de la vérité. Mais on peut dire dans cette occasion que la tentation n'est pas grande, et que l'erreur et la fausseté sont si manifestes dans l'autorité que nous examinons, qu'il faut être bien aveugle pour s'y laisser tromper.

Et pour commencer par la fausseté, il ne faut pas présumer qu'il se trouve quelqu'un si ignorant ou si téméraire, que d'oser mettre en doute que c'en soit une très-évidente de dire que S. Augustin n'a pas fermé le paradis à beaucoup de philosophes païens, ayant eu égard à leur bonne vie et à ce qu'ils avaient suivi la raison comme un bon guide, c'est ce qui pouvait passer au temps que les livres des saints pères étaient, pour la plus grande partie, ensevelis dans le fond des bibliothèques, parmi la poussière et les vers, et qu'on n'en connaissait guère que ce que la Glose ordinaire, Gratien ou le Maître des Sentences en avaient cité : mais maintenant qu'ils sont devenus plus communs et qu'il ne tient plus qu'à nous de nous informer de leur véritable doctrine, on ne saurait plus nous tromper en voulant faire passer S. Augustin pour pélagien ; et on peut dire que de lui attribuer des sentiments qu'il condamne partout comme extravagants, comme impies, comme hérétiques et sacriléges, comme remplis d'une présomption diabolique, ruinant l'Evangile et détruisant le nom de Jésus, c'est-à-dire de Sauveur, et anéantissant le scandale de la croix, c'est assurément s'exposer à la risée de tous les savants, et à l'indignation de tous ceux qui ont quelque amour pour la vérité.

Pour l'erreur, je ne sais qui sera celui qui osera désavouer que ce n'en soit une très-dangereuse d'assurer que les philosophes n'ont pas été exclus de la félicité ; qu'aucun d'eux ne reconnût le Dieu des Hébreux pour le vrai Dieu, le mettant seulement au rang des autres divinités, parce qu'ils n'étaient pas obligés de croire les Ecritures des Juifs. Il s'ensuivrait de là que Dieu aurait récompensé éternellement ceux qui l'auraient mis au nombre des faux dieux ; et que le Dieu jaloux aurait fait participants de sa gloire ceux qui l'auraient déshonoré jusqu'à ce point, que de le réduire au rang des idoles ou des démons adorés dans le paganisme. Mais si cela était et qu'il fût permis à toutes les autres nations de mépriser impunément le Dieu d'Israël, que l'on nous dise donc avec quelle justice Dieu frappa les Philistins de si horribles plaies, pour avoir placé l'arche avec leur idole ? Pourquoi les prophètes reprochent si souvent aux païens de ne pas adorer le Dieu qui était dans la Palestine ? Et pourquoi Dieu même donnant ses lois à son peuple, répète-t-il tant de fois, qu'il est le vrai Dieu, que hors de lui il n'y a point de Dieu, et qu'il est le seul qui mérite d'être adoré ?

Saint Augustin a remarqué excellemment (*Epistola* 93, *Ad Vincentium Rogatistam*) que

quand Nabuchodonosor, et après lui Darius ordonnèrent à tous leurs sujets d'honorer le Dieu de Daniel, c'est-à-dire le Dieu des Israélites, ces lois si saintes étaient la figure de celles que les empereurs chrétiens devaient faire un jour pour l'établissement du christianisme. Mais, selon Tostat, ces lois ne devaient être qu'une insupportable tyrannie, puisqu'elles obligaient tant de peuples, et sous de si grandes peines à révérer celui qu'ils n'étaient pas obligés de reconnaître pour Dieu. Nous voyons encore que l'Ecriture sainte (*Lib. II Macchab.*) nous dépeint Antiochus comme un des plus méchants princes qui fût jamais, et comme la plus expresse figure de l'antechrist; et l'Ecriture n'en rend point d'autre raison, sinon qu'il avait forcé les Juifs à changer la religion de leurs pères. Mais s'il était possible que ce roi pût croire en conscience, comme on le prétend des philosophes, que le Dieu des Juifs n'était qu'une fausse divinité, il devait croire ensuite que toute leur religion n'était qu'abus et une horrible superstition; et par conséquent, ce lui devait être une action louable plutôt qu'un crime de la vouloir étouffer.

C'est justement ce qui fait encore bien mieux voir l'illusion de cette foi implicite en Jésus-Christ, que l'on prétend avoir été dans ces philosophes païens, que cette reconnaissance de Tostat, qu'ils ont mis le Dieu des Juifs au rang des fausses divinités du paganisme. Car, qu'y a-t-il de plus ridicule, pour ne rien dire de plus, que de prétendre que des gens qui ont pris toutes les figures dont Dieu désignait le mystère de l'incarnation de son Fils, pour des superstitions de barbares; et tout ce que les prophètes ont dit pour annoncer l'avénement du Rédempteur, pour des fables et des impostures, aient eu la foi implicite du Rédempteur? Il faut donc avoir perdu le sens pour ne pas voir de telles absurdités: car si cela se pouvait dire, pourquoi ne pourrait-on pas dire de la même sorte, que les calvinistes croient la réalité de l'eucharistie, puisqu'ils croient en général tout ce que Jésus-Christ a institué, et que personne ne peut douter que la foi de l'Eucharistie ne soit beaucoup plus enfermée dans celle de l'incarnation, qu'ont les hérétiques, que la foi en Jésus-Christ ne le pourrait être dans la connaissance naturelle que les philosophes avaient de la Providence divine?

Cependant saint Paul était bien éloigné de tous ces mauvais sentiments, lorsque pour conserver dans les païens la reconnaissance qu'ils devaient avoir de la miséricorde infinie dont Dieu avait usé envers eux, après les avoir avertis, que ce n'était pas d'eux ni de leurs œuvres, mais de sa seule bonté, et de la grâce de la foi qu'ils tenaient le salut; il leur recommande sur toutes choses, de ne perdre jamais le souvenir de l'état misérable où ils étaient avant que d'être appelés à l'Evangile: *Souvenez-vous*, leur dit-il (1), *qu'autrefois vous n'aviez point de part avec Jésus-Christ, n'ayant rien de commun avec les Israélites; vous étiez comme étrangers à l'égard des alliances; vous n'aviez point d'espérance en la promesse, et vous étiez comme sans Dieu en ce monde.*

Comment ces oracles se peuvent-ils accorder avec la proposition de Tostat? Car si l'Apôtre met entre les causes de l'état de damnation, où les païens étaient ensevelis avant que d'être reçus dans l'Eglise, de n'avoir aucune union avec les Israélites, de n'avoir point eu de part aux alliances que Dieu avait contractées avec son peuple, et de n'avoir point établi leur espérance dans les promesses que Dieu leur avait faites, qui regardent toutes Jésus-Christ; pourra-t-on dire sans le démentir, que les philosophes païens n'ont pas laissé d'être sauvés, quoiqu'ils ne tinssent le Dieu d'Israël que pour un Dieu semblable aux autres, et par conséquent la religion judaïque que pour une superstition?

Il n'est donc pas possible d'excuser cette doctrine d'erreur, et encore d'une erreur dont les suites sont très-dangereuses, car il est clair, comme on l'a prouvé, que tout cela ne tend qu'à porter les hommes au libertinage, à se faire une religion de philosophe, et à ne s'arrêter ni au Dieu des Juifs, ni au Dieu des chrétiens, mais seulement à un premier être et à une première cause de l'univers, sans se mettre en peine pour tout le reste, que de ne point troubler le gouvernement public.

Cependant nous pouvons dire sur tout cela, ce que Vincent de Lérins remarque excellemment: *Qu'il arrive assez souvent que les sectateurs d'une mauvaise doctrine, sont plus coupables que ceux qui l'ont inventée; et que par un prodige merveilleux, on absout les maîtres, et l'on condamne les disciples.* (1)

Ainsi, il peut être pardonnable à Tostat d'être tombé dans quelques erreurs parmi un si grand nombre d'ouvrages; il y a même de l'apparence qu'il s'y est laissé emporter par cette fausse créance, que saint Augustin était de ce sentiment. Mais c'est une chose tout à fait insupportable de voir des gens qui oublient leur profession et la portée de leur esprit, pour entreprendre témérairement de soutenir ce qu'ils n'ont point assez examiné; qui veulent traiter sans la science nécessaire, une des plus importantes matières de toute la théologie, et qui en prennent occasion d'établir les maximes les plus pernicieuses; qui ne cherchent dans tous les livres, que de quoi les appuyer; qui tirent du venin des plus belles fleurs; qui falsifient les écrits des pères, pour autoriser des erreurs auxquelles ils n'ont jamais pensé; qui les attribuent même à ceux qui les ont combattues comme

(1) *Ephes.* II 12. Memores estote, quia eratis illo tempore sine Christo, alienati a conversatione Israel, et hospites testamentorum, promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo.

(1) *Commonit. cap.* 11. O rerum mira conversio! auctores ejusdem opinionis catholici, consectatores vero hæretici judicantur. Absolvuntur magistri, condemnantur discipuli.

des impiétés et des hérésies manifestes; qui ne se contentent pas de vouloir abuser des fautes de quelques nouveaux théologiens, au désavantage de la doctrine de l'Église; mais qui les augmentent encore beaucoup au delà de leur intention, et qui ne prennent jamais de leurs sentiments, que ce qu'il y a de défectueux, en y retranchant tout ce qu'il y a de véritable.

En effet, il n'en faut point d'autre exemple que celui que nous avons maintenant entre les mains. Il est évident que Tostat s'est trompé en ce qu'il a cru, qu'avant l'incarnation, les philosophes païens qui n'ont eu aucune connaissance du Rédempteur à venir, n'ont pas laissé d'être sauvés par le mérite de leur bonne vie. Mais le même Tostat reconnaît que pour le moins depuis l'incarnation, il est absolument impossible d'être sauvé, que par l'instruction de l'Evangile et la foi explicite de Jésus-Christ. Que doit donc faire un bon théologien catholique à cet égard ? C'est sans doute de corriger la fausseté de la première proposition, par la vérité de la seconde; mais on voit au contraire que l'on s'efforce d'étouffer la seconde par la première; et il semble que pour anéantir généralement, et non seulement en partie le scandale de la croix, on veut soutenir qu'en tous les temps, depuis la création du monde jusqu'à nous, il s'est sauvé une infinité de païens pour avoir moralement bien vécu, quoiqu'ils ne fussent pas du nombre des fidèles, et qu'ils n'eussent jamais invoqué le Médiateur entre Dieu et les hommes, par lequel seul nous pouvons avoir accès vers le Père.

Nous voyons par là que les disciples de Tostat dans son erreur, sont plus coupables que leur maître, et que son autorité ne leur peut servir de rien pour les mettre à couvert de la censure de l'Église; de même que l'Église ne laissa pas de condamner l'erreur de saint Cyprien sur la réitération du baptême que les donatistes soutenaient, quoiqu'elle conservât toujours un extrême respect pour la mémoire de saint Cyprien.

Et c'est ce qui a fait dire encore à Vincent de Lérins, que cela est arrivé par un ordre adorable de la Providence divine, afin de détruire l'artifice et la tromperie de ceux qui veulent couvrir du nom d'autrui, les hérésies qu'ils forment dans leur esprit. *Ainsi*, dit-il, (1) *ils tâchent de trouver quelque endroit dans les livres anciens, où un auteur ne s'explique pas si clairement, et où l'obscurité de ses termes semble favoriser leurs erreurs, afin qu'ils ne paraissent pas avoir été les premiers ou les seuls qui aient publié leurs mauvaises maximes; c'est*, ajoute Vincent de Lérins, *en quoi leur malice paraît digne d'une double haine, et en ce qu'ils ne font point de scrupule de donner à boire aux autres les poisons de l'hérésie, et en ce qu'ils blessent la mémoire d'un homme saint, en remuant d'une main profane un feu déjà éteint, et en ressuscitant des opinions qui devaient demeurer ensevelies dans le silence. C'est ainsi qu'ils imitent Cham, qui non seulement négligea de couvrir la nudité de son père qu'il devait révérer, mais qui en alla encore parler aux autres, afin qu'ils se moquassent comme lui. Et c'est aussi ce qui le rendit si coupable, à cause qu'il avait offensé la piété naturelle, que ses enfants mêmes furent enveloppés dans la malédiction que son péché avait méritée; mais ses bienheureux frères ne lui ressemblèrent pas, n'ayant pas voulu blesser par le regard seulement, la nudité d'un père si vénérable, ni l'exposer aux yeux des autres; ainsi ils la couvrirent en se tenant tournés d'un autre côté, pour ne la point voir, comme il est écrit dans l'Histoire sainte. Et cette action montre qu'ils n'approuvèrent ni ne publièrent la faute de ce saint homme; c'est pourquoi ils furent aussi récompensés d'une heureuse bénédiction dans toute leur postérité.*

CHAPITRE X.

Où l'on répond à l'autorité de Dominique Soto, qu'on prétend être favorable au sentiment du salut des païens.

Le troisième scolastique dont on apporte le témoignage pour autoriser ce sentiment, est Dominique Soto. On dit qu'il ne peut souffrir la doctrine de l'Ecriture sainte, des saints pères et de toute l'Eglise sur le salut des païens; que dans son traité de la Nature et de la Grâce, il la regarde comme injurieuse à la nature humaine; et qu'il soutient que le secours général de Dieu suffit au libre arbitre pour se porter au bien.

Mais on peut dire qu'il est très-aisé de répondre à cette autorité prétendue, en niant absolument que Dominique Soto ait dit dans son traité de la Nature et de la Grâce, ce qu'on lui attribue. Il ne dit quelques paroles approchantes de celles-là, que dans une question toute différente de celle dont il s'agit ici, et qui non seulement ne regarde point le salut des païens, mais on suppose au contraire la damnation: car il prétend seulement que les païens peuvent avec le secours géné-

(1) *Commonit. cap.* 7. Quod quidem mihi divinitus videtur promulgatum esse judicium propter eorum maxime fraudulentiam; qui cum sub alieno nomine hæresim concinnare machinentur, captant plerumque veteris cujuspiam viri scripta paulo involutius edita, quæ pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid quodcumque proferunt, neque primi, neque soli sentire videantur: quorum ego nequitiam duplici odio dignam judico, vel eo quod hæreseos venenum propinare aliis non extimescunt, vel eo etiam quod sancti cujusque viri memoriam, tanquam sopitos jam cineres profana manu ventilant, et quæ silentio sepeliri oportebat, rediviva opinione diffamant. Sequentes omnino vestigia auctoris sui Cham, qui nuditatem venerandi Noe non modo operire neglexit, verum quoque irridendam cæteris enuntiaverit: unde tantam læsæ pietatis meruit offensam, ut etiam posteri ipsius peccati sui maledictis obligarentur: beatis illis fratribus longe dissimilis, qui nuditatem ipsam reverendi patris, neque suis temerate oculis, neque alienis patere voluerunt, sed aversi, ut scribitur, texerunt eum. Quod est erratum sancti viri, nec approbasse, nec prodidisse, atque idcirco beata in posteros benedictione donati sunt.

ral de Dieu, sans une assistance particulière de sa grâce, faire quelques actions moralement bonnes, quoiqu'il avoue comme une vérité catholique, et qu'on ne peut désavouer sans tomber dans le pélagianisme, que ces bonnes œuvres morales, ne les ont point pu délivrer par elles-mêmes de la damnation, ni leur faire acquérir la vie éternelle.

C'est la question que Soto agite dans le vingt et vingt et unième chapitre de son premier livre de la Nature et de la Grâce, qu'il conclut par ces paroles auxquelles seules on peut rapporter ce qu'on en cite. *Hæc pressius quam quispiam forte necessarium judicaverit, urgere conatus sum, quia non possum, fateor non ægre ferre quam hoc ætatis naturam humanam nonnulli prostraverint, affirmantes nihil prorsus boni in moribus liberum arbitrium auxilio generali Dei posse : at quicquid ab homine naturaliter procedat peccatum esse. Id quod semper absurdissimum existimavi : tametsi auctores nihilo minoris existimem Dominum cum primis Roffensem, virum hunc cum egregia eruditione, tum maxime omni religionis et pietatis laude usque ad mortem præclarum, qui tamen contra Lutherum, art. 36, existimat hanc qua à nobis repulsa est, fuisse sententiam patrum, sed theologos scholasticos esse qui hac parte contra patres sentiant.*

Voilà ce que dit ce savant théologien, et il serait facile de faire voir combien le jugement qu'il a porté sur cette matière est solide et véritable ; mais il suffit maintenant d'avoir montré que ce qu'on allègue de lui dans une question toute différente de celle dont il s'agit ici, est absolument faux ; puisqu'on l'allègue, comme s'il l'avait dit pour condamner ceux qui croient qu'il n'y a point de salut pour tous ceux qui ne croient pas en Jésus-Christ, ce qui n'est pas vrai.

Troisième partie.

OU L'ON RÉFUTE LES RAISONS QU'ON APPORTE POUR AUTORISER CE SENTIMENT, QUE LES PAIENS ONT PU ÊTRE SAUVÉS SANS LA FOI EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE PREMIER.

Réponse à la première raison qui est prise de la bonté de Dieu, à laquelle on prétend qu'il est contraire de soutenir que les païens n'ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ.

Après avoir jusqu'ici examiné et expliqué les autorités des Ecritures saintes, des saints pères et des théologiens, et montré qu'il n'y en a aucun qui puisse servir à autoriser le sentiment du salut des païens ; il faut passer maintenant à examiner les raisons qu'on allègue aussi pour soutenir ce sentiment.

On dit premièrement qu'il est fondé sur la bonté de Dieu, qui veut, comme dit saint Paul, (I *Timoth.*, II), que tous les hommes soient sauvés, ne les ayant créés que pour les rendre participants de la félicité éternelle, qui est leur fin dernière : qu'ainsi on n'en doit pas exclure les païens, à cause qu'ils n'ont pas observé la loi de Moïse, puisque la plupart d'entre eux n'en ont eu aucune connaissance ; et que d'ailleurs elle ne les obligeait pas, mais seulement le peuple hébreu à qui elle avait été particulièrement donnée. Qu'autrement il semble que Dieu aurait voulu les obliger à l'impossible, en leur proposant une fin où ils ne pouvaient pas arriver, ce qui ne pourrait être dit sans impiété et sans blasphème.

La première chose que l'on peut répondre à ce raisonnement, est qu'il ne touche en rien l'état de la question, ce qui est un des plus grands vices d'un raisonnement : car il ne s'agit pas dans notre dispute de savoir si les païens sont exclus du bonheur éternel, pour n'avoir pas observé la loi judaïque, puisqu'on sait bien que toutes les cérémonies de la loi de Moïse n'obligeaient que les Israélites, et non les autres peuples ; mais il ne faut point chercher d'autre cause ni d'autre raison de la damnation des païens, que le péché originel et que leurs propres péchés, (sans parler des secours qu'ils ont pu avoir et qu'ils ont négligés), dont il est impossible qu'ils aient pu être délivrés que par Jésus-Christ et par le sang de cet Agneau qui seul peut effacer les péchés du monde.

Or les païens n'ont pas été sauvés par Jésus-Christ, puisque par un juste jugement de Dieu, ils n'ont eu aucune connaissance du mystère ineffable de son incarnation qui est le fondement du salut. Et il est évident que pour sortir de leur état, ils n'ont jamais eu recours qu'à leurs propres forces et à leur propre vanité, sans s'adresser à cet unique Médiateur qui seul les pouvait affranchir de la servitude du démon.

Mais il faut bien remarquer que ce qui embarrasse sur ce sujet les esprits philosophiques, c'est qu'ils ne sont remplis que d'imaginations païennes. Ainsi, ils ne considèrent jamais l'homme qu'en la manière que tous les philosophes l'ont considéré, comme si, il était demeuré dans l'état d'innocence dans lequel Dieu l'avait créé, et que toute la nature humaine ne se fût pas rendue par sa désobéissance l'objet de la colère de Dieu, et n'eût pas mérité la damnation éternelle. C'est pourquoi ils s'imaginent qu'il y aurait de l'impiété et du blasphème à croire que Dieu aurait préparé aux païens une fin où ils n'auraient pu arriver avec la même facilité, que si l'homme n'eût pas péché. Cela serait

très-vrai, s'il s'agissait de la première création de l'homme dans l'état d'innocence. Car il n'y a en effet rien de plus contraire aux lois éternelles et immuables de la justice divine, que de faire une créature intelligente et par conséquent capable de posséder Dieu, sans lui donner tous les moyens de parvenir à cette possession et de jouir éternellement de cet objet adorable, qui peut seul remplir ses désirs et la rendre bienheureuse.

Mais il est certain que de dire la même chose de l'homme déchu par son crime de l'état où Dieu l'avait mis, c'est ruiner le péché originel, c'est désavouer la damnation que nous avons tous encourue par la désobéissance d'Adam, comme dit saint Paul; c'est détruire absolument la religion chrétienne qui n'est fondée que sur Jésus-Christ, c'est anéantir sa croix, et vouloir qu'il soit mort en vain (*Galatar.* II) : *Ergo Christus gratis mortuus est.*

Et en effet, il paraît que les termes de blasphème et d'impiété, dont on accuse ceux qui ne sont pas dans le sentiment du salut des païens, ne peuvent avoir de fondement que dans cette imagination, que ce serait faire Dieu injuste, que de vouloir qu'il eût laissé les païens sans moyens pour parvenir actuellement à la fin qu'il leur avait proposée, qui est la béatitude éternelle. Or il n'y a jamais eu que les pélagiens qui aient eu ces sentiments, pour lesquels l'Eglise les a condamnés; et la même Eglise oblige tous les catholiques de croire comme des articles de la foi, que l'homme dans l'état de nature corrompue ne parviendra jamais à la béatitude éternelle sans le secours particulier de la grâce du Sauveur; que cette grâce n'est due à personne, mais dépend entièrement de la pure miséricorde de Dieu, et par conséquent qu'il n'y aurait pas le moindre prétexte d'accuser Dieu d'injustice, quand il la refuserait non seulement à quelques hommes en particulier mais à tous en général.

(1) Voilà ce que tout chrétien doit croire s'il veut être véritablement catholique, comme dit le cardinal Bellarmin expressément en ces termes : *Etablissons,* dit ce cardinal, *une troisième conclusion : Il n'y aurait en Dieu aucune injustice, quand il ne donnerait point de secours suffisants pour le salut, non seulement à quelques hommes, mais à tous en général. Cette proposition doit passer pour très-certaine et très-assurée parmi tous ceux à qui les Ecritures saintes ont donné la connaissance du péché originel : car puisque le péché du premier homme fait que nous naissons tous enfants de colère,* comme dit l'Apôtre, *de droit il ne nous est rien dû que le supplice. De là vient ce que dit le Saint-Esprit par la bouche du Sage :* Qui s'élèvera contre votre jugement, ou qui vous reprochera la perte des nations que vous avez créées? *Et saint Paul montre dans le chapitre* IX *de l'Epître aux Romains, que c'est par pure miséricorde, que Dieu délivre quelques-uns de la masse de perdition pour en faire des vases d'honneur : d'où vient qu'il les appelle des* vases de miséricorde. *Et la raison, selon saint Augustin, dans l'Epître* 105, *pourquoi il y a peu d'hommes sauvés, c'est pour nous donner à entendre par le grand nombre des damnés, que tous généralement méritaient de l'être. Enfin la première grâce est donnée à ceux qui sont encore ennemis de Dieu : et ainsi, en quelque manière que ce soit, elle ne peut leur être due. C'est pourquoi, dit excellemment saint Augustin dans le livre du Don de la persévérance, nous ne devons pas être ingrats envers Dieu, mais reconnaître combien sa miséricorde est grande, de délivrer tant de personnes d'une damnation si justement due à tous les hommes, qui encore qu'il n'en délivrât aucun, ne serait point injuste.*

Mais pour ajouter aux raisons de Bellarmin qui sont très-solides un exemple qui ne reçoit point de réplique; il est certain que quoi qu'on dît que Dieu a préparé généralement à tous les enfants, des moyens de parvenir au salut, on ne peut pas dire que ces moyens soient appliqués à ceux qui meurent dans les entrailles de leur mère, auxquels on ne peut pas donner le baptême, seul sacrement nécessaire, de toute nécessité, pour obtenir la vie éternelle. Cet exemple seul fait voir clairement que l'accusation du blasphème que l'on emploie contre le sentiment du salut des païens, retombe sur ceux qui la font, puisque trouvant qu'il y aurait de l'injustice en Dieu de laisser périr quelqu'un sans lui donner des moyens efficaces de parvenir à sa fin, il faut nécessairement que l'on croie Dieu injuste, de laisser mourir une infinité d'enfants dans une impossibilité tout entière d'arriver à leur fin qui est le bonheur éternel; car ils n'y peuvent arriver que par le baptême qu'il est impossible de leur conférer. Le silence de ces enfants ferme donc sur cela la bouche à tout le monde, comme le disait saint Augustin aux pélagiens : *Vobis ora obstruunt, et linguas premunt qui loqui nondum valent.*

Et quant à ce que l'on prétend fonder le salut des païens sur ce que dit saint Paul,

(1) *De Gratia et Lib. Arbitr. l.* II. *cap.* 4. Sit jam tertia propositio. Nulla esset in Deo iniquitas, si non solum aliquibus, sed etiam omnibus hominibus auxilium sufficiens ad salutem negaret. Hæc certissima est apud eos qui ex divinis litteris peccatum originale noverunt : nam cum per peccatum primi hominis nascamur omnes filii iræ, ut Apostolus docet ad Ephes. II. nihil nobis jure debetur nisi pœna. Hinc Sap. XII. dicit Spiritus sanctus : Quis stabit contra judicium tuum, aut quis tibi imputabit si perierint nationes quas tu fecisti? Et Apostolus ad Rom. IX. demonstrat solam esse misericordiam qua Deus e massa perditionis aliqua vasa facit in honorem : unde etiam vasa misericordiæ appellat; et ea causa est ut S. August. docet in epist. 105. cur pauci sint qui salvantur, ut nimirum intelligamus, quid omnibus deberetur. Denique prima gratia datur inimicis, ac per hoc modis omnibus est indebita. Nulli igitur fieret injuria, si ea gratia nemini præberetur. Itaque S. Aug. lib. de Bono persever. cap. 8. Non simus ingrati, quod tam multos liberat misericors Deus de tam debitâ perditione, ut si inde neminem liberaret, non esset injustus.

que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il faut, pour n'être point trompé dans l'intelligence de ce passage de saint Paul, en chercher le véritable sens dans les livres des saints docteurs qui l'ont expliqué contre les pélagiens et les sémi-pélagiens. Il n'est pas nécessaire d'en faire ici une longue discussion qui pourrait nous mener trop loin; mais on peut dire, sans s'arrêter à cette dispute, que le passage entier de saint Paul condamne manifestement le sentiment du salut des païens, comme saint Augustin l'a fort bien remarqué dans sa lettre 59, où il donne cet avertissement important qui renverse absolument l'opinion du salut des païens (*Epistola jam* 194, *olim* 59) : *Et ne quisquam diceret posse esse salutis viam in bona conversatione, et unius Dei omnipotentis cultu, sine participatione corporis et sanguinis Christi : unus enim Deus, inquit, et unus Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, ut illud quod dixerat, omnes homines vult salvos fieri, nullo alio modo intelligatur præstari nisi per Mediatorem, non Deum qui semper Verbum erat, sed hominem Christum Jesum, cum Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Voici,* dit-il, *la signification des paroles de l'Apôtre : Afin que personne ne pût dire que l'on pouvait arriver au salut par la bonne vie et par le culte d'un seul Dieu tout-puissant, sans la participation du corps et du sang de Jésus-Christ*, l'Apôtre ajoute ces paroles : *car il y a un Dieu, et un Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, pour nous donner à entendre que ce qu'il avait dit auparavant, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, ne se peut accomplir en aucune autre manière que par le Médiateur, non en tant que Dieu, ce que le Verbe a toujours été, mais en tant qu'homme et en tant qu'il est devenu Jésus-Christ, lorsque le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous.*

Ne peut-on pas dire ici que quand saint Paul aurait prévu (comme l'Esprit saint qui parlait en lui le prévoyait bien) que l'on abuserait un jour de ses divines paroles, pour établir la mauvaise doctrine touchant le salut des païens, il ne pouvait rien faire davantage pour empêcher ce mal, que de joindre ensemble, comme les causes principales et absolument nécessaires du salut, la reconnaissance d'un seul Dieu, et celle d'un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, afin comme dit saint Augustin (*Loco mox citato ex Epist. jam* 149, *olim* 59), *que personne ne conçût cette fausse opinion que jamais personne se pût sauver en vivant moralement bien, et en adorant un seul auteur de toutes choses sans aucune instruction du Médiateur, sans jamais invoquer ce nom divin dans lequel seul consiste toute l'espérance de notre salut, et enfin sans être inséré dans son corps par cette foi vive en Jésus-Christ qui nous fait devenir ses membres et une même chose avec lui.*

C'est aussi ce qui vérifie ce que ce divin Médiateur dit autrefois à Nicodème (*Joan.*, III, 13. *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo Filius hominis*), que personne ne monte au ciel que le Fils de l'homme qui est descendu du ciel, c'est-à-dire que personne n'y monte que Jésus-Christ, mais Jésus-Christ tout entier, le chef et les membres (*August. in psalm.* XXX. *Enarrat.* 2) : *Caput enim eum corpore suo unus est Christus.*

CHAPITRE II.

Réponse à la seconde raison sur laquelle on prétend fonder le sentiment du salut des païens, savoir : qu'il n'y a point en Dieu d'acception de personnes.

On ajoute à la première raison que nous venons d'examiner, que le même saint Paul nous assure (*Non est acceptio personarum apud Deum. Romanor.* II; *Ephes.* VI; *Colossens.* III) qu'il n'y a point en Dieu d'acception de personne, et que cette sentence qui est de l'Ancien comme du Nouveau Testament, doit avoir lieu aussi bien à l'égard des païens qui ont vécu pendant le temps de la loi, que de ceux qui l'étaient auparavant. C'était là un des plus ordinaires arguments des pélagiens pour prouver, comme on le voudrait faire encore, qu'il n'y a personne qui n'ait son salut entre ses mains, sans avoir besoin du secours de la grâce. Il est vrai qu'il ne paraît pas si étrange dans la personne de ces hérétiques qui niaient le péché originel, au lieu qu'il est insupportable dans la bouche de ceux qui font profession de le reconnaître : car l'acception de personne n'est autre chose qu'un vice contre la justice lorsque l'on préfère les uns aux autres dans la distribution des biens qui appartiennent également à tous. Or, qu'est-il dû à toute la nature humaine depuis sa révolte, que la peine et le supplice? Qui peut donc se mettre en l'esprit cette extravagante pensée, que Dieu se rend coupable d'acception de personnes, en distribuant ses grâces comme bon lui semble, à ceux qui n'en méritent aucune, et qui ne sont dignes que de sa colère et de sa vengeance; et délivrant ceux qu'il lui plaît d'une damnation qui est si justement due à tous les hommes, qu'on n'aurait aucun sujet de se plaindre de sa justice quand il n'en aurait délivré personne.

Ceux qui tiennent ce langage (1), disait

(1) *August. Epist. jam.* 194. *olim.* 106, *ad. Sixtum n.* 4 *et* 5. Parum attendunt quod debita reddatur pœna damnato indebita gratia liberato, ut nec ille se indignum queratur, nec dignum se iste glorietur, atque ibi potius acceptionem nullam fieri personarum, ubi una eademque massa damnationis et offensionis involvit, ut liberatus de non liberato discat quod etiam sibi supplicium conveniret nisi gratia subveniret, si autem gratia utique nullis meritis reddita, sed gratuita bonitate donata. Sed injustum est, inquiunt, in una eademque mala causa, hunc liberari, illum puniri. Nempe ergo justum est utrumque puniri. Quis hoc negaverit? Agamus ergo gratias Salvatori dum nobis non redditum cernimus, quod in damnatione

saint Augustin aux pélagiens qui se servaient des mêmes passages de l'Écriture sainte pour établir la même doctrine, *ne considèrent pas avec assez d'attention que la peine est due à ceux qu'il damne, et que la grâce n'est point due à ceux qu'il sauve, et que l'un a aussi peu de sujet de se plaindre comme s'il n'avait pas mérité la damnation, que l'autre de se glorifier comme s'il avait mérité le salut. Ainsi, bien loin qu'il y ait acception de personnes, il n'y en peut avoir aucune, puisque tout le monde est enveloppé dans une même masse de péché et de condamnation; de sorte que ceux que Dieu sauve apprennent par l'exemple de ceux qu'il ne sauve pas quels supplices ils auraient encouru si la grâce ne les avait pas secourus; que si c'est par sa grâce, elle ne leur est donc pas accordée par leurs mérites, mais donnée par une bonté gratuite purement libérale.*

Ils objecteront peut-être qu'il est injuste qu'en une même et également mauvaise cause, l'un soit sauvé et l'autre puni; mais je réponds que si cela est injuste, il est donc juste que l'un et l'autre soit puni; et qui le pourrait nier? Que nous reste-t-il donc, sinon de rendre grâces au Sauveur lorsque nous voyons qu'il ne nous a pas rendu ce que nous reconnaissons par la damnation de ceux qui étaient en même état que nous, qu'il nous devait rendre comme à eux? Car si tous les hommes étaient sauvés, on ne remarquerait pas ce que la justice doit au péché; et si nul ne l'était, on ne verrait pas ce que la grâce donne aux pécheurs.

CHAPITRE III.

Où l'on explique cette maxime de théologie, que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent, sur laquelle on fonde le salut des païens.

On dit que c'est une maxime de théologie, que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent pour s'en rendre dignes; et que les païens qui ont vécu vertueusement en suivant les lumières de la nature, et soumettant leur libre arbitre à la raison, ont fait ce qui était de leur pouvoir, puisqu'ils ne connaissaient point d'autre loi que la naturelle, et qu'ainsi on doit croire que Dieu ne leur a pas dénié sa grâce, et qu'ils peuvent être du nombre des bienheureux.

C'est là encore un langage tout pélagien, 1° en ce qu'il suppose, comme ces hérétiques, que la grâce et l'assistance divine se donne selon les mérites acquis par les forces de la nature, et non pas selon le bon plaisir de Dieu, qui la donne néanmoins souvent aux plus scélérats et aux pécheurs les plus abandonnés, comme à la pécheresse dont parle l'Evangile, à saint Matthieu, à Zachée, au bon larron, à saint Paul, et ne la donne pas à ceux qui paraissent les plus vertueux, comme étaient les pharisiens parmi les juifs du temps de Notre-Seigneur, et Philon et Sénèque du temps des apôtres à Jérusalem et à Rome.

2° En ce qu'il suppose que la loi naturelle se peut accomplir par les seules forces du libre arbitre et de la raison. Mais comme ce sont les mêmes principes qu'établissaient autrefois les hérétiques Pélage et Célestius, son disciple, contre la véritable doctrine de l'Eglise, il n'y a qu'à y répondre ce que l'Eglise y a répondu par l'organe du grand saint Augustin. *Vous êtes pélagiens et célestiens*, disait ce saint docteur à ces hérétiques, *en ce que vous soutenez qu'il n'y a point d'homme qui ne soit libre à faire le bien sans la grâce de Jésus-Christ : Liberum esse quemquam ad agendum bonum sine adjutorio Dei dicitis : hinc estis pelagiani et celestiani (Lib. II, de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 3)*. Et c'est ce qui est principalement vrai selon le consentement de tous les théologiens lorsqu'il s'agit d'une observation de la loi naturelle qui soit de quelque considération en ce qui regarde le salut.

Quant à la maxime de théologie, il faut examiner dans quel sens on l'entend : car si on ne la prend que dans le sens que saint Thomas (1) lui donne, et que lui doivent donner tous les catholiques, elle ne serait rien dans notre question, puisque ce saint docteur prétend que cette sentence : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, ne veut dire autre chose, sinon que Dieu ne dénie point sa grâce à celui qui fait ce qui est en lui en tant qu'il est poussé de Dieu, et que la grâce lui donne le pouvoir d'implorer la grâce suivant cette vérité catholique de saint Prosper : (2) Sans la grâce, personne ne court à la grâce : *Sine gratiâ nemo currit ad gratiam*. Saint Augustin dit la même chose : Désirer la grâce est un commencement de grâce (*August. lib. de Corrept. et Grat. cap. 1*) : *Desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est.*

Mais prétendre que cette maxime de l'école nous puisse porter à croire que Dieu fût obligé de donner sa grâce à ces prétendus vertueux du paganisme, pour avoir suivi les lumières de la nature et de la raison, il faudrait auparavant nous avoir fait renoncer à toutes les maximes de la doctrine catholique : car, comme dit fort bien le cardinal Bellarmin (3), *ceux qui croient*

similium etiam nobis debitum fuisse se cognoscimus. Si enim omnis homo liberaretur, utique lateret quid peccato per justitiam debeatur; si nemo, quid gratia largiretur.

(1) 1. 2. *q.* 109. *articul.* 6. *ad.* 2 : Cum dicitur homo facere quod in se est; dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

(2) *Ad Capitul. Gallor. objection.* 8. *et carmine de ingratis.* Perque ipsum nisi curratur, non itur ad ipsam.

(3) *De Gratia et Lib. Arbitr. lib.* VI. *cap.* 6. Qui docent hominem faciendo quod in se est, solis naturæ viribus ad gratiam præparari, aut opinantur eum suis viribus posse desiderare et petere a Deo gratiam, et hæc est hæresis pelagiana, ut ex concilio arausicano aliisque testimoniis supra citatis probatum est : aut certe existimant posse hominem servare propriis viribus omnia præcepta moralia, et innocentem vitam

que l'homme, en faisant ce qui est en lui, se prépare à la grâce par les seules forces de la nature, ou ils s'imaginent qu'il peut par ses propres forces désirer la grâce et la demander, ce qui est une hérésie pélagienne, comme nous l'avons prouvé par le concile d'Orange et par beaucoup d'autres autorités, où ils se persuadent qu'un homme peut par ses propres forces garder tous les préceptes de la morale, et mener une vie innocente selon la droite raison, et que Dieu est attiré par cette sainteté morale à lui donner un secours particulier, par lequel il puisse enfin parvenir à la foi et à la grâce; et c'est encore une hérésie pélagienne que nous avons pleinement réfutée dans le livre qui a précédé celui-ci, pour ne pas dire maintenant qu'on ne trouvera point dans toutes les histoires un homme qui ait vécu de cette sorte : car pour les Caton, les Socrate et autres semblables, qui ont passé pour les plus saints et les plus vertueux des païens ; il est aisé de faire voir qu'ils ont été souillés de beaucoup de vices.

On ajoute que celui-là doit être cru avoir fait tout ce qu'il a pu, qui a témoigné aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même : et que comme beaucoup de philosophes païens sont arrivés à la connaissance d'un Dieu souverainement bon, ce qui le rend aimable sur toutes choses; ils ont ensuite considéré tous les hommes comme des enfants d'un si bon père, qui devaient par conséquent s'aimer comme frères, et ne faire jamais l'un à l'autre ce que chacun d'eux n'eût pas voulu qu'il lui eût été fait en particulier, et que c'était le précepte fondamental de toute leur morale.

Mais il n'y a rien autre chose à répondre à ce raisonnement, sinon que c'est démentir formellement l'apôtre saint Paul : car il nous assure (1) que ces philosophes qui ont connu Dieu, ne l'ont point glorifié comme Dieu, ni ne lui ont point rendu grâces; et on veut au contraire que ce soit une bonne conséquence de dire qu'ils ont aimé Dieu par-dessus toutes choses, parce qu'ils l'ont connu : comme si une infinité de méchants chrétiens, sans parler des hérétiques, des juifs et des mahométants, ne reconnaissent pas un Dieu souverainement bon, sans néanmoins l'aimer sur toutes choses. Mais il est évident que tous ces principes et toutes ces maximes ne respirent que le pélagianisme, puisque toutes ces propositions en ressentent le venin : ce sont des ruisseaux de cette source empoisonnée. Car rien ne peut corrompre davantage les esprits des chrétiens, que de leur enseigner (1) qu'il ne faut que savoir le bien pour le faire, et connaître Dieu pour l'aimer; cependant nous voyons qu'un concile de Carthage de plus de deux cents évêques, et dont les décisions sont alléguées par les papes comme des articles de foi, prononce anathème contre cette erreur. Saint Paul la condamne aussi manifestement, lorsqu'il nous apprend que toute la science des Juifs, quoiqu'infiniment élevée au-dessus de celle de tous ces philosophes; cette connaissance si claire que Dieu leur avait donnée de sa nature et de ses perfections infinies; cette instruction si exacte qu'ils avaient reçue de sa propre main pour le règlement de leurs mœurs et de leur vie; les avait rendus plus coupables (*Romanor*. V): *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, et que la loi, toute divine qu'elle était, leur avait été une occasion d'augmenter leurs péchés et un ministère de mort (II *Corinth*. III : *Ministratio mortis, litteris deformata in lapidibus*).

CHAPITRE IV.

Où l'on fait voir que c'est une fausse prétention de dire que les païens n'ont pas été dépourvus des vertus théologales.

On prétend aussi que ces païens n'ont pas été entièrement dépourvus des vertus théologales, qui nous viennent par une infusion divine pour une fin surnaturelle; et que c'est pour cela que saint Thomas leur accorde une foi implicite. Mais il est faux que saint Thomas accorde aux païens une foi implicite, en la manière qu'on le prétend, et qu'il ait reconnu pour fidèles tous ceux à qui la lumière de la raison avait donné la connaissance d'un premier auteur de toutes choses.

Saint Thomas était trop bon théologien pour tomber dans une hérésie si manifeste; car d'une part il enseigne que la foi est un don de Dieu, qui n'est point dans l'ordre de la nature; et de l'autre il suppose que ce que les philosophes ont dit de Dieu et de son unité, ils l'ont connu par les lumières de la science naturelle et par démonstration : *Quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum* (2) : et par conséquent saint Thomas n'aurait pu reconnaître aucune foi dans ces philosophes profanes, sans se démentir lui-même et sans renverser tous ses principes.

agere secundum rationem et hac sanctitate morali provocare Deum ad auxilium speciale sibi donandum quo tandem ad fidem gratiamque perveniat : sed hæc quoque est hæresis pelagiana in libro superiore satis superque refutata, ut omittam nullum ejusmodi hominem ex historiis posse monstrari. Catones enim, Socrates aliique horum similes qui inter ethnicos sanctissimi judicati sunt, multis vitiis coopertos fuisse, facile demonstrari posset.

(1) *Romanor*. 1. Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt.

(1) *Concil. Carthag. seu Milevit. capitulo*. 4. Quisquis dixerit gratia Dei propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus, anathema sit.

(2) *Thom*. 2. 2. *quæst*. 1. *art*. 5. Il est vrai que ces paroles ne contiennent pas précisément le sentiment de saint Thomas; mais qu'elles forment le troisième argument qui précède sa conclusion en forme d'objection. Cependant de la manière que ce saint docteur y répond, *Ibid. ad*. 3. on voit bien qu'elles ne contiennent rien de contraire à ses vrais sentiments

C'est donc sans raison que l'on dit que les païens, en contemplant la bonté de Dieu, ont eu l'espérance qu'il leur ferait miséricorde; car on ne saurait douter que cette proposition ne soit hérétique, puisque la foi nous enseigne que quelque soin qu'un homme prenne à contempler la bonté de Dieu, il est absolument impossible d'en concevoir une sainte et véritable espérance en sa miséricorde, si cette même miséricorde ne le prévient et ne le lui inspire, par une grâce toute gratuite et qui ne dépend que de la pure bonté de Dieu, qui ne donne qu'à qui bon lui semble, les mouvements de cette espérance salutaire.

Ainsi c'est ruiner cette vérité catholique, que d'assurer qu'on ne peut douter que les païens, en contemplant la bonté de Dieu, n'aient eu l'espérance qu'il leur ferait miséricorde; et d'ailleurs on ne voit dans aucun des livres de ces païens, aucune trace de cette espérance en la miséricorde de Dieu.

Où voit-on qu'ils lui demandent miséricorde et pardon de leurs crimes? Où ont-ils témoigné aucune crainte de ses jugements après cette vie? Quand est-ce qu'aucun d'eux a cru avoir besoin de cette miséricorde? Ne voit-on pas au contraire que ces orgueilleux faisaient profession de disputer de la félicité avec Jupiter? Ils n'avaient donc garde d'avoir de ces sortes de pensées qu'on leur attribue; et, comme saint Augustin dit excellemment, ils se sont autant éloignés de Dieu par leur orgueil, qu'ils s'en étaient approchés par l'intelligence: *Quo propinquaverunt intelligentia, inde superbia recesserunt.*

On va jusqu'à dire que ces païens n'ont pas aussi été sans charité, puisqu'ils n'ont pu donner les attributs de toute bonté au souverain être, comme ils ont fait, sans l'aimer sur toutes choses.

On peut dire que jamais les hérétiques pélagiens n'ont poussé si loin leurs erreurs; ils avaient trop d'esprit pour tomber dans une telle extravagance, de dire qu'un homme ne puisse donner à Dieu les attributs de toute bonté sans l'aimer sur toutes choses. Mais c'est encore une fois démentir saint Paul (*Romanor.* I). *Cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt*, qui dit de ces philosophes qu'ils ont connu Dieu, sa puissance, sa divinité; et que néanmoins ils ne l'ont pas glorifié, ni par conséquent aimé sur toutes choses. Mais y a-t-il un juif ou un mahométan qui parlant de Dieu, ne lui donne les attributs de toute bonté? Il faudrait par conséquent qu'ils l'aimassent sur toutes choses.

C'est ce qui fait voir combien ces étranges maximes sont capables de porter les esprits au libertinage, et leur persuader que l'on peut aimer Dieu et être sauvé en toutes sortes de religions. Et en effet si cette doctrine était vraie, il n'y aurait de pécheurs et de méchants que les athées. Tous ceux qui ne le seraient pas, seraient gens de bien, puisque reconnaissant la bonté de Dieu, par une conséquence nécessaire ils l'aimeraient sur toutes choses, ce qui est l'abrégé de toute justice, selon l'Ecriture sainte, et ce qui comprend la loi et les prophètes.

Mais il ne faut point s'arrêter davantage sur une impiété si visible et si favorable aux déistes; il ne faut que l'entendre pour en concevoir de l'horreur, et cette horreur qu'elle donne suffit pour la réfuter. *Ipso auditu horreo*, dit saint Bernard en un sujet beaucoup moindre: *Et ipsum horrorem sufficere puto ad refellendum.* On pourrait assurément en dire beaucoup davantage; mais il n'est pas croyable que personne voulût excuser d'hérésie cette proposition, que les païens n'ont pu donner à Dieu les attributs de toute bonté sans l'aimer sur toutes choses, si quelqu'un voulait la soutenir.

On voit néanmoins que cette même hérésie est en quelque manière confirmée par ceux qui ajoutent qu'il n'y a point d'apparence d'avouer que les païens aient eu un amour parfait pour leur patrie et pour leurs amis, et qu'ils n'aient point eu d'amour pour Dieu, qui est un amour beaucoup plus raisonnable et plus naturel.

Mais cela se dit par le même esprit d'hérésie et d'extravagance, qui porte à croire, comme nous venons de dire, que, puisqu'en toutes sortes de sectes et de religions, on peut aimer sa patrie et ses amis, sans qu'il soit nécessaire d'aucune grâce particulière de Jésus-Christ, elle n'est point non plus nécessaire pour aimer Dieu comme il faut; ce qui détruit une infinité d'oracles de l'Ecriture sainte et de la Tradition, qui nous apprennent comme une vérité indubitable de notre foi, que l'amour de Dieu est un pur don de la grâce du Sauveur, sans lequel on ne peut aimer Dieu comme il faut, et qu'il ne répand (1) dans les cœurs que par l'infusion du Saint-Esprit que Jésus-Christ donne, et qu'il ne donne qu'à ses membres et à ceux qui croient en sa résurrection glorieuse, (2) dans laquelle, selon l'Ecriture sainte, il a reçu le pouvoir de remplir les âmes de son Esprit.

Nous avons déjà remarqué que ces égarements prodigieux des auteurs du sentiment que nous combattons, ne viennent tous que du même principe, qui leur fait considérer la nature humaine comme l'ont considérée les pélagiens et les philosophes même païens. Ainsi ils ne sont pas plus persuadés les uns que les autres, des plaies profondes qu'elle a reçues par le péché originel; car s'ils en étaient mieux instruits aussi bien que des premiers éléments du christianisme, ils comprendraient facilement que la principale dépravation de la nature corrompue par ce péché consiste dans un détachement de Dieu et un attachement à soi-même et aux créa-

(1) *Romanor.* V. Charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

(2) *Actorum* II. Hunc Jesum resuscitavit Deus .....dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus sancti accepta, a patre effudit hunc quem vos videtis et auditis.

tures : et qu'ainsi il est aussi peu possible qu'elle se détache d'elle-même pour s'élever à l'amour de Dieu, qu'il est possible à un aveugle de voir la lumière, à un muet de parler, à un sourd d'entendre, et à un mort de se ressusciter soi-même.

Il ne faut donc pas regarder si l'amour de Dieu en soi et au regard de la nature humaine saine et entière, est plus raisonnable et plus naturel que celui des créatures ; mais il faut nous remettre continuellement devant les yeux, que nous ne sommes plus dans l'état dans lequel Dieu nous avait mis par sa création, dans l'état d'innocence ; car nous naissons tous dans le vice et dans le péché : ainsi, toute notre nature est semblable à cette femme courbée dont saint Luc parle (*Luc*, XIII) : *Et erat inclinata nec poterat sursum respicere*, qui ne pouvait être guérie et redressée que par la puissance salutaire de Jésus-Christ, notre souverain médecin. De même donc qu'il eût été ridicule de prétendre que cette femme pouvait marcher droit et lever les yeux au ciel, parce que cette posture est beaucoup plus naturelle et plus raisonnable que celle avec laquelle elle marchait, il n'est pas moins déraisonnable de soutenir que les païens ont aimé Dieu sur toutes choses, parce que l'amour de Dieu est plus naturel et plus raisonnable que celui qu'ils ont porté à leur patrie et à leurs amis.

Et c'est ce qui montre que dans le renversement général où le péché du premier homme a mis toute la nature en la détachant de son créateur, et en l'attachant à la terre ; il ne s'agit plus de juger ce qui est plus naturel à l'homme et plus raisonnable, pour en inférer que des païens esclaves du démon, éloignés de la vie de Dieu par l'aveuglement de leur cœur, comme dit saint Paul (*Ephès.* IV) : *Alienati a vita Dei.... propter cæcitatem cordis ipsorum*, ne se soient indubitablement portés à l'aimer sans la grâce. Car il ne s'est pu faire, selon le sentiment des pères, que des arbres secs et infructueux produisissent les plus excellents fruits ; et que des âmes courbées contre terre et accablées du poids de leurs péchés s'élevassent par leurs propres forces au-dessus de toutes les choses créées, pour se porter avec les ailes pures de l'amour divin, jusque dans le sein de Dieu, et entre les bras de cet époux immortel des âmes saintes.

CHAPITRE V.

Que c'est avec justice que Dieu n'a donné que des récompenses temporelles aux païens pour leurs vertus, puisqu'elles n'en méritaient point d'autres ; et qu'ainsi ce n'est pas juger sainement que de leur en attribuer d'éternelles.

On prétend que ce serait traiter les païens avec trop de rigueur, que de soutenir qu'ils ne peuvent avoir reçu que des récompenses temporelles pour toutes leurs bonnes œuvres, et que leurs vertus ont été suffisamment reconnues par l'estime qu'on a fait d'eux, et par la gloire qui a accompagné leur vie. Mais plutôt qui n'adorera la justice irrépréhensible de Dieu, qui a su par une sagesse admirable récompenser de vaines vertus par de vaines récompenses, et qui a donné la gloire pour prix de leurs peines, à ceux qui n'ont travaillé que pour la gloire ? Le Sauveur du monde ne nous apprend-il pas lui-même dans l'Evangile (*Matth.* VI), que c'est la véritable récompense de tous ceux qui n'agissent que par cet esprit de vanité qui a régné dans tous les grands hommes du paganisme ? *Receperunt mercedem suam.* Et n'est-ce pas par cette même raison que, selon saint Augustin dans le cinquième livre de la Cité de Dieu, la Providence divine a rendu l'empire romain si illustre et si glorieux ?

Les premiers Romains (1), dit ce saint docteur, *si nous en croyons leur histoire, quoiqu'adorateurs des faux dieux, étaient néanmoins libéraux ; et ils n'étaient avares que des honneurs et des louanges. Ils voulaient s'acquérir une grande gloire et des richesses, sans tache et sans reproche ; ils ont aimé cette gloire avec une ardeur tout extraordinaire ; ils n'ont voulu vivre que pour elle, et ils n'ont pas appréhendé de mourir pour elle ; et cette passion si violente a étouffé en eux toutes les autres passions. C'est cette avidité de louange, pour parler ainsi, et cet extrême désir de la gloire, qui a produit en eux ces grandes actions que l'on admire, et qui passent pour louables et pour glorieuses dans l'estime et au jugement des hommes.....*

Les Romains ont fait assez connaître qu'ils avaient cette passion gravée dans le cœur, lorsque bâtissant des temples à leurs dieux, ils ont voulu que celui de la Vertu et de l'Honneur fussent joints et comme attachés l'un à l'autre... Et c'est ce qui nous montre que c'était cet honneur qu'ils voulaient que la vertu considérât comme son but, et que c'était la fin que se proposaient ceux qui passaient pour bons et pour justes parmi eux.

Ainsi après que les empires d'Orient eurent été longtemps célèbres et illustres parmi les hommes (2), *Dieu voulut qu'il s'en établit un*

(1) *August., libro* v *de Civit. Dei. cap.* 12. Veteres primique Romani, quantum eorum docet historia, quamvis... deos falsos colerent, tamen laudis avidi, pecuniæ liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant. Hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac et mori non dubitaverunt, cæteras cupiditates hujus unius ingenti cupiditate presserunt... ista ergo laudis aviditas et cupido gloriæ multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem.... Hoc insitum habuisse Romanos, etiam deorum apud illos ædes indicant, quas conjunctissimas constituerunt Virtutis et Honoris... Unde intelligi potest quem finem volebant esse virtutis, et quo eam referebant qui boni erant, ad honorem scilicet.

(2) *Ibid. cap.* 13. Quamobrem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius. Idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis et gloriæ consuluerunt patriæ, in quo ipsam gloriam requirebant, salutemque ejus saluti suæ præponere

dans l'Occident, qui ayant été le dernier dans l'ordre des temps, fût le premier par l'étendue de ses conquêtes et par l'éclat de sa gloire. Et ayant résolu de punir et d'arrêter le cours des grands crimes qui se commettaient chez divers peuples, il choisit, pour l'établissement de cet empire, des hommes qui ont procuré le bien de leur patrie pour s'acquérir un honneur et une réputation extraordinaire qu'ils ont recherchée dans l'amour même qu'ils lui portaient ; c'est pourquoi ils ont préféré le salut de leur république à leur propre vie, et ils ont étouffé dans eux le désir du bien, et beaucoup d'autres vices par ce seul vice, c'est-à-dire par cet amour des louanges et de la gloire.

(1) *Mais comme Dieu ne devait point donner un jour à ces hommes la vie éternelle, cette vie dont les anges jouissent dans la cité céleste, à laquelle on ne monte que par les degrés d'une piété solide et véritable qui ne rend les devoirs d'une servitude religieuse, et le culte de latrie, comme parlent les Grecs, qu'au vrai Dieu et au seul maître de toutes choses ; s'il ne leur eût point non plus accordé cette gloire terrestre et cet éclat de leur empire, il n'eût donc donné aucune récompense à leurs bonnes qualités ; c'est-à-dire aux vertus par lesquelles ils tâchaient de s'élever à ce comble d'honneur et d'estime ; car c'est de cette sorte de personnes, qui font quelque bien en apparence pour être honorées des hommes, que Jésus-Christ a dit : Je vous dis en verité qu'ils ont reçu leur récompense.*

Ainsi les Romains ont méprisé leur propre bien et leur intérêt particulier, pour rendre leur république plus riche et plus florissante. Ils ont résisté à l'avarice : ils ont servi leur patrie par des conseils sincères et désintéressés, n'étant ni coupables d'aucuns crimes, ni sujets à aucune passion qui fussent contraires à leurs lois ; et ils ont considéré ces bonnes qualités et ces bonnes actions, comme le chemin véritable pour s'acquérir un grand honneur, un puissant empire et une gloire qui pût durer dans tous les siècles.

non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniæ cupiditatem et multa alia vitia comprimentes.

(1) *Ibid. cap.* 15. Quibus ergo non erat Deus daturus vitam æternam cum sanctis angelis suis, in civitate sua cœlesti, ad cujus societatem pietas vera perducit, quæ non exhib. et servitutem religionis quam λατρείαν Græci vocant, nisi uni vero Deo : si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. De talibus enim qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait : Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam. Scilicet isti privatas res suas pro re communi ; hoc est Republica et pro ejus ærario contempserunt, avaritiæ restiterunt, consuluerunt patriæ consilio libero, neque delicto secundum suas leges, neque libidini obnoxii. His omnibus artibus tanquam vera via, nisi sunt ad honores, imperium, gloriam ; honorati sunt in omnibus fere gentibus ; imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt pene in omnibus gentibus. Non est quod de summi et veri Dei justitia conquerantur ; perceperunt mercedem suam.

Dieu leur a donné ce qu'ils désiraient ; car ils ont été honorés de presque tous les peuples, et ont soumis à leur empire la meilleure partie du monde ; ils sont encore aujourd'hui célèbres dans l'histoire ; et la gloire de leurs actions vit encore dans l'esprit de presque tous les hommes. Ainsi ils n'ont pas lieu de se plaindre de la justice de ce souverain maître, puisqu'ils en ont reçu leur récompense.

Il faut avouer que cet excellent discours de saint Augustin est d'une merveilleuse force, et qu'il peut couvrir de confusion ceux qui, ou par ignorance ou par témérité, ont la hardiesse de prendre à partie la justice de Dieu, en se persuadant qu'elle aurait traité les païens avec trop de rigueur, s'il était vrai, comme il l'est effectivement, qu'ils n'eussent reçu que des récompenses temporelles pour toutes leurs bonnes œuvres ; et que Dieu eût jugé que leur vertu était assez récompensée par l'estime qu'on faisait d'eux, et par la gloire qui accompagnait leur vie.

C'est aussi sur ce principe que saint Augustin a fait voir en beaucoup d'endroits de ses ouvrages qu'il ne se peut pas trouver dans les infidèles de véritables vertus, et que la plupart de leurs actions n'étaient pas exemptes de péché, parce qu'il a cru qu'étouffer un vice par un autre vice, ne pouvait être une véritable vertu. Et qu'ainsi les actions qui paraissent les plus excellentes, ne sont pas exemptes de péché, lorsqu'on ne les fait que par le désir d'être estimé des hommes, et d'acquérir de la gloire dans le monde.

Et c'est tout ce que ce saint docteur reconnaît dans les Romains, et qu'il prétend montrer dans le discours que nous venons de rapporter. Il y prouve que l'avidité des louanges et l'extrême désir de la gloire, sont ce qui a produit en eux ces grandes actions que l'on y admire. Il le montre par le témoignage de leurs poètes de leurs orateurs, de leurs historiens et de leurs temples mêmes (*Virgile, Cicéron, Salluste*). Il y fait voir clairement par toutes ces autorités, que ceux qui passaient pour bons et pour justes parmi eux ne se proposaient pour but et pour fin de leur vertu, que l'honneur et la réputation. Et c'est à cet amour de la gloire, qu'il attribue l'extrême amour qu'ils ont porté à leur patrie. Il ne reconnaît point d'autre source de leur tempérance, que cet esprit de vanité. Il y soutient qu'ils n'ont étouffé les autres vices que par ce vice ; et enfin il dit que Dieu ne leur devant point donner la vie éternelle, leur a donné pour récompense la gloire terrestre, et cet éclat de leur empire, de la même manière que Jésus-Christ dit dans l'Evangile, que ceux qui font quelque bien en apparence, pour être honorés des hommes, reçoivent cet honneur pour leur récompense.

Il est donc évident que S. Augustin n'a point reconnu de véritable vertu dans les Romains, de même que l'on ne peut pas dire que les hypocrites, auxquels il les compare, soient véritablement vertueux ; et que pour le dire, il faudrait supposer que ce ne soit pas un péché,

que de faire une bonne œuvre pour la seule gloire du monde.

Mais ce qui est de plus remarquable, est que ce saint docteur a prévenu la mauvaise interprétation que l'on pourrait faire de sa doctrine, lorsqu'il a déclaré en termes formels, que ce qu'il avait dit de l'établissement de l'empire des Romains, pour servir de récompense à leur vertu, se devait entendre de telle sorte que l'on n'en prît pas sujet de s'imaginer que les vertus qui se trouvaient dans les infidèles, qui étaient esclaves de la vaine gloire, fussent de véritables vertus. C'est la conclusion que donne saint Augustin à tout ce discours des vertus romaines, dont il faut prendre garde de ne pas abuser, pour donner atteinte à l'un des plus inébranlables fondements de sa doctrine, que hors la véritable religion, il ne se trouve point de vertus qui ne soient fausses, ni de bonnes œuvres qui ne soient défectueuses.

C'est pourquoi il ajoute : (1) *Encore que selon la lumière que j'ai reçue, j'aie assez expliqué les causes pour lesquelles le vrai Dieu, dont la justice est infinie, a voulu favoriser les Romains qui étaient bons en quelque sorte, selon les règles et la police de la cité terrestre, et les élever à la gloire d'un puissant empire ; il se peut faire néanmoins qu'il y en ait quelque autre cause encore plus secrète et qui n'est bien connue que de Dieu seul ; mais quelle qu'elle puisse être, il doit demeurer pour constant parmi tous ceux qui font profession de la véritable piété, que sans la véritable piété, c'est-à-dire sans le vrai culte du vrai Dieu, personne ne peut avoir de véritable vertu, et qu'elle n'est jamais véritable, tant qu'elle est esclave de la vaine gloire.*

Et que l'on ne dise pas que si cela est, il s'en suivrait que, selon la doctrine de saint Augustin, Dieu aurait récompensé le vice, ce qui est une absurdité très-impie. Car ce raisonnement serait tout à fait contraire au bon sens. Il n'y a pour en être convaincu, qu'à voir le dernier article de la première Seconde de la Somme de S. Thomas : on y trouvera que ce saint docteur y montre que les biens temporels, comme les richesses, l'honneur, la gloire, l'établissement des empires, peuvent être considérés en deux manières (2) : l'une, comme nous étant donnés de Dieu pour servir à notre salut ; et l'autre, comme étant simplement des biens temporels, et n'ayant aucun rapport à d'autre vie qu'à celle-ci ; que selon la première considération, ils peuvent tenir lieu de véritables récompenses, par la connexion qu'ils ont dans l'ordre de Dieu avec la vie éternelle qui est l'unique bien de l'homme ; mais que selon la seconde, comme ils ne sont point absolument biens, mais seulement improprement, ils ne sont aussi qu'improprement récompenses, en tant que la Providence divine fait réussir les desseins des hommes dans l'acquisition de ces choses, encore qu'ils ne les recherchent pas avec bonne intention.

C'est ainsi, dit saint Thomas, qu'il est écrit dans le prophète Ezéchiel (1), que Dieu fit tomber l'Egypte sous l'empire du roi de Babylone, pour le récompenser lui et son armée, des travaux qu'il avait soufferts au siége de Tyr, n'ayant égard en cela qu'à l'accomplissement de ses desseins dans la punition de cette ville, et non point à la mauvaise volonté de ce roi, qui n'en avait point entrepris le siége pour servir Dieu, mais seulement pour s'en rendre maître. Il dit la même chose des sages-femmes dont il est parlé dans l'Exode, après avoir rapporté sur ce sujet cette glose prise de saint Grégoire, qui décide en termes clairs notre question : que la bonté que ces femmes témoignèrent en la délivrance des enfants, pouvait recevoir une récompense éternelle ; mais que la faute du mensonge en avait reçu une récompense temporelle (*Gregor. Mag. lib.* XVIII *Moral. cap.* 2) : *Benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui, sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit.*

Ce n'est donc point une chose qui soit absurde ni impie, de dire que Dieu récompense quelquefois des actions où se trouve du péché, puisque S. Augustin et S. Thomas l'enseignent très-clairement ; et c'est ainsi que S. Augustin dit dans son Manuel ch. 22 (2) qu'un mensonge officieux peut être récompensé temporellement, non pas à cause de la faus-

(1) *August. lib.* v., *de Civitate Dei. cap.* 19. Quamvis, ut potui, satis exposuerim qua causa Deus unus verus et justus, romanos secundum quamdam formam terrenæ civitatis bonis adjuverit, ad tanti imperii gloriam consequendam ; potest tamen et alia causa esse latentior propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis, dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem ; nec eam veram esse, quando gloriæ servit humanæ.

(2) *Thomas* 1. 2. *quæst.* 114. *articul.* 10. *in corpore.* Si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam.... et in tantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia ; si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid ; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid in quantum scilicet homines moventur a Deo, ad aliqua temporaliter agenda in quibus suum propositum consequuntur Deo favente... licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

(1) *Ibid. ad* 2. Dicendum quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

(2) *Enchirid. cap.* 22. Plurimum quidem ad bonum profecisse homines, qui non nisi pro salute hominis mentiuntur, non est negandum, sed in eorum tali profectu, merito laudatur, vel etiam temporaliter remuneratur benevolentia, non fallacia.

seté qu'il contient, mais à cause de la bonne volonté de celui qui ne ment que pour servir son prochain. Et c'est ainsi que Dieu récompense les bonnes œuvres des païens. Car comme elles sont composées de deux parties, de l'office et de la fin, ce qu'ils font peut être bon à raison de l'office, comme lorsqu'ils servent fidèlement leur patrie; mais l'intention avec laquelle ils le font, est ordinairement mauvaise, quand elle n'est point réglée par la foi, à laquelle il appartient de purifier nos intentions, en élevant nos cœurs à Dieu, suivant cette maxime si solide et si abrégée de saint Augustin (*Enarrat.* 2 *in Psalm.* XXXI): *Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit.*

C'est en cela même que nous devons admirer davantage la sagesse et la bonté de ce souverain maître des créatures, de ce que par un artifice admirable, il sait récompenser en ce monde ce qui se trouve de bon dans les actions des hommes, et qu'il réserve à punir en l'autre ce qu'il y de mauvais : et comme elles ne sont bonnes qu'en apparence et aux yeux des hommes, parce que, selon les principes de toute sorte de morale, le vice de l'intention suffit pour faire un péché, de la meilleure œuvre du monde, Dieu, pour proportionner toutes choses, a choisi pour les reconnaître, des biens qui ne sont biens qu'en apparence et aux yeux des hommes; et que le plus souvent ces biens, selon les ordres secrets de la Providence, tiennent lieu de châtiment, parce que l'une des plus horribles punitions dont Dieu châtie en cette vie les désordres de l'esprit humain qui méprise les biens du ciel pour s'attacher à ceux de la terre, c'est de l'abandonner à ses désirs; et c'est ce qui fait qu'il donne souvent par colère aux enfants du siècle ce qu'il refuse à ses enfants par miséricorde. *Deus multa concedit iratus, quæ non concederet propitius.*

Il n'a donc rien d'absurde dans la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur cet sujet, puisqu'ils font voir au contraire que Dieu a fait paraître une justice, une bonté et une sagesse toute singulière dans la manière dont il s'est comporté avec les premiers Romains et les autres Gentils qui ont passé pour vertueux, en ne laissant pas sans quelque récompense les grandes actions de ces païens, par lesquelles ils se sont rendus recommandables parmi les hommes, quoique, selon les règles de la morale chrétienne, elles fussent défectueuses, parce qu'elles n'étaient pas rapportées à leur véritable fin qui est Dieu (*August. lib.* IV, *contra Julian. cap.* 3) : *Hoc tamen peccantes quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt.*

Bonté, en accordant quelques dons et quelques présents en ce monde à ceux qu'il devait déshériter en l'autre, comme Abraham fit aux enfants de ses concubines: *Alia bona exhæredatorum, alia intelligamus hæredum.*

Sagesse, en reconnaissant des vertus civiles et apparentes par des récompenses de même nature, et comme un empereur fit mourir dans la fumée un insigne fourbe de sa cour, avec cette inscription : *Fumo punitur qui vendidit fumum;* ainsi Dieu a payé de fumée ceux qui n'ont aspiré qu'à la vaine gloire: (*Aug. in Psalmum* CVIII *Serm.* 12). *Receperunt mercedem suam vani vanam*). Ils ont reçu une récompense vaine comme ils étaient vains.

CHAPITRE VI.

Qu'il était raisonnable que Dieu ne donnât que des biens passagers à ceux qui n'en ont point désiré d'autres, et qui en faisaient leur béatitude.

C'est à tort qu'on dit qu'il ne serait pas raisonnable de restreindre toute la félicité des païens vertueux, quand ils en auraient joui en ce monde, au peu de temps qu'ils y ont été, ni les priver de leur fin principale qui était la béatitude éternelle. Car au contraire, était-il raisonnable, que Dieu donnât la béatitude éternelle à ceux qui, par un orgueil insupportable n'en ont jamais recherché d'autre que celle qu'ils ont cru se pouvoir donner à eux-mêmes durant cette vie? En effet, si on excepte les platoniciens qui ont eu quelques pensées pour un autre monde que celui-ci, quoique très-incertaines et très-confuses, et dont il ne paraît point même qu'ils se soient jamais servis pour le réglement de leurs mœurs, se contentant d'en embellir leurs discours et d'en entretenir leur vanité; tous les autres païens se sont arrêtés à cette vie mortelle, et y ont terminé toutes leurs prétentions et toutes leurs espérances; et s'ils ont porté leur pensée au-delà du tombeau, ce n'a été que dans le désir de vivre après leur mort dans la mémoire des hommes.

C'est le témoignage que nous en rend l'un des plus grands maîtres de la morale païenne (*Seneca, Epist.* 53 *et* 73); car dans le comble de sa vanité et dans le dessein criminel d'égaler la félicité de son sage à celle de Dieu, il ne laisse pas de la renfermer dans le petit espace de cette vie présente : et il soutient que Dieu n'a que cet avantage au-dessus du sage, qu'il est plus longtemps heureux, et qu'il possède durant toute l'éternité ce que l'autre ne possède que durant un moment de temps. Et néanmoins, comme s'il se fût repenti d'avoir trouvé quelque chose en quoi ce sage orgueilleux fût inférieur à Dieu, il ajoute qu'*il ne se doit pas estimer moindre que Dieu, quoique ses vertus soient renfermées dans un moindre espace de temps, et que, comme de deux sages celui qui meurt le plus vieux ne doit pas être estimé plus heureux que celui qui n'a vécu que peu d'années; ainsi Dieu ne surpasse pas le sage en félicité, quoiqu'il le surpasse en âge, la vertu n'en étant pas plus grande pour être de plus longue durée.* On voit par ces blasphèmes comment les plus ambitieuses prétentions des plus vertueux des païens se terminaient au bonheur de cette vie, et non pas à la vie éternelle.

Et c'est en cela même que nous pouvons remarquer une monstrueuse union d'un ex-

trême orgueil avec la plus grande bassesse : par l'un ils ont voulu élever l'homme jusqu'à la majesté de Dieu, en égalant la félicité de la créature à celle du Créateur ; et par l'autre ils l'ont rabaissé jusqu'à la condition des bêtes, en voulant que sa béatitude ne fût pas de plus de durée que celle des animaux irraisonnables (*Tertull. lib. de Resurrect. carn.*): *Nihil esse post mortem Epicuri schola ait, ait et Seneca omnia post mortem finiri etiam ipsam.* Par l'un ils ont déshonoré la nature divine, et par l'autre ils ont avili la nature humaine. Par l'un ils se sont portés à cette insolence de prétendre que l'homme pauvre et misérable comme il est, devait être à lui-même, aussi bien que Dieu, sa dernière fin et son souverain bonheur ; et par l'autre, ils se sont laissé emporter à cette lâcheté de vouloir qu'une âme immortelle et née pour jouir éternellement de Dieu, se contentât de la jouissance d'un bien créé et d'une béatitude passagère et périssable.

C'est ce qui a fait dire excellemment à Lactance (*Divin. Instit. l. III, c.* 12), qu'*encore qu'il soit vrai que quelques philosophes aient mis le souverain bien dans l'esprit, et non dans le corps, néanmoins que rapportant tout à cette vie qui se termine avec le corps, ils sont retombés dans le corps auquel appartient tout ce temps qui se passe dans le monde, lorsque nous nous arrêtons dans ces limites, et que nous n'aspirons point à l'éternité : c'est pourquoi*, ajoute cet ancien auteur, *le souverain bien qui rend l'homme heureux, ne se peut rencontrer que dans la religion et dans la doctrine qu'enferme l'espérance d'une immortalité glorieuse.*

C'est donc en vain qu'il semble que l'on voudrait obliger Dieu à accorder la béatitude éternelle à ceux qui n'ont aucune part à cette religion divine qui seule a le pouvoir de nous inspirer des pensées solides pour une autre vie et pour un autre monde que celui-ci. Et la récompense, ou plutôt le châtiment que Dieu devait à ces philosophes orgueilleux, était de les abandonner aux désirs de leur cœur, et de les laisser jouir à leur aise de leur imaginaire félicité. Il l'a fait, il les a laissés vivre dans une parfaite satisfaction intérieure et dans un ravissement continuel à la vue de leurs prétendues qualités avantageuses : il a permis qu'ils se soient portés jusqu'à cette horrible frénésie, que de se croire pleins de joie, gais, tranquilles, inébranlables, et menant une vie pareille à celle des dieux, lorsque l'excès des maux et des misères qui les accablaient les contraignait de s'en affranchir par une mort volontaire, et d'avoir recours au plus grand des parricides pour fuir cette vie que leur vanité leur faisait trouver si heureuse. Enfin Dieu a souffert avec une patience incompréhensible que cette fausse opinion de béatitude leur ait fait proférer tant de blasphèmes contre l'honneur de son nom : qu'ils se soient mis en parallèle avec la Divinité, qu'ils se soient égalés au Très-Haut, et qu'enflés d'une présomption détestable, ils aient cru pouvoir acquérir par leur propre force une aussi grande félicité que celle qu'il possède par sa nature. Qu'auraient-ils à lui demander davantage ? en quoi se pourraient-ils plaindre de sa justice ? et s'ils l'osaient faire, n'aurait-il pas sujet de leur adresser ces paroles de l'Evangile : *Amice, non facio tibi injuriam; nonne ex denario convenisti mecum ? tolle quod tuum est, et vade* (*Matth.* XX). Vous avez prétendu vous rendre heureux par vous-mêmes, et vous l'êtes devenus par l'orgueil de vos pensées. Votre vanité vous a fait croire que le seul prix de votre vertu était votre vertu même, et la satisfaction qu'elle vous donnait. Vous avez reçu l'accomplissement de vos désirs : vous vous êtes persuadés que c'était une chose honteuse de vous adresser à moi pour être heureux, et que le sage devait se contenter de soi-même et de la jouissance de ses propres biens. Je vous ai laissés jouir de ce bonheur imaginaire autant que vous avez voulu ; c'est-à-dire, durant l'espace de votre vie : maintenant l'heure est venue que ma justice doit être satisfaite, et qu'ayant autrefois refusé de me reconnaître pour auteur de votre vertu et de votre félicité, vous me reconnaissiez pour le vengeur de vos crimes et le juste auteur de vos peines.

CHAPITRE VII.

Que c'est abuser jusqu'à l'impiété de la parole de Dieu, de prétendre autoriser le salut des païens par ces paroles de l'Apocalypse, où il est dit qu'une grande foule que personne ne pouvait nombrer, de toutes sortes de nations, adoraient l'Agneau.

Ce serait en vain que l'on prétendrait que l'on peut interpréter de ces philosophes païens, ce que saint Jean dit dans l'Apocalypse, où parlant des bienheureux, après avoir nommé ceux d'entre les Hébreux qui étaient de ce nombre (1), il ajoute qu'il en vit arriver une grande foule que personne ne pouvait compter, composée de toutes sortes de nations, de peuples, de tribus et de langues différentes qui adoraient l'Agneau ; car ce serait sans doute abuser de l'Ecriture sainte, et lui donner un sens qui pourrait conduire à l'impiété : et ce serait vouloir non seulement que Dieu donne le salut aux plus vertueux d'entre les païens, mais à un nombre infini. Ce serait en quelque manière vouloir rompre les portes du ciel pour les y faire entrer en foule, et passer jusqu'à cet excès, qu'il y en ait beaucoup moins d'élus parmi le peuple que Dieu avait choisi pour son héritage, que parmi les autres nations où le démon avait établi son empire.

Mais ce serait encore un plus grand excès de s'imaginer pouvoir faire l'apôtre saint Jean auteur de cette hérésie, et par une étrange métamorphose, de vouloir changer

(1) *Apocalyps.* VII. Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis, et linguis, stantes ante Thronum in conspectu Agni.

l'Eglise de Jésus-Christ répandue par toutes les nations, et unie par les liens d'une même foi et d'une même charité, en une troupe infinie de misérables païens qui sont morts dans les ténèbres du paganisme, et dans une entière ignorance de tous les mystères de notre sainte religion.

Il est d'ailleurs évident que cette grande foule de bienheureux que personne ne pouvait compter, et que saint Jean oppose au petit nombre du peuple juif, ne peut marquer que la fécondité de l'Eglise catholique, qui produit par toute la terre une infinité d'enfants à son époux par la parole de son Evangile, et par la vertu de son sang. Ainsi ce passage de l'Apocalypse ne peut pas être allégué en faveur de l'opinion du salut des païens avec la moindre ombre de raison, puisque tous ces prétendus vertueux répandus par le monde, qui ont précédé l'incarnation de Jésus-Christ, n'ont jamais reçu aucune lumière de la foi, et n'ont eu d'autre conduite que celle d'une raison corrompue et esclave du démon.

Mais de plus la parole de Dieu ne se peut bien entendre que par le même esprit qui l'a dictée, selon le prince des apôtres; et l'une des choses que l'Eglise a contestées avec plus de zèle contre les hérétiques des derniers temps, est que l'Ecriture sainte ne se doit expliquer que par la tradition et le consentement unanime des anciens pères, et non point par le caprice de chaque particulier. Or il est certain que l'on ne peut pas trouver un seul des pères qui sont les dépositaires de la vérité chrétienne et de la succession de la doctrine catholique qui ait jamais donné une si ridicule explication à ce texte de l'Apocalyse; et cette extravagance n'avait garde de leur entrer dans l'esprit, parce qu'elle est également contraire, et au dessein général de ce livre divin, et au chapitre particulier d'où ces paroles sont tirées, et à une infinité d'autres oracles de la parole de Dieu, qui seraient renversés par une telle interprétation.

Mais y a-t-il même rien de plus absurde que de vouloir trouver des preuves du salut des païens qui ont vécu avant l'avénement de Jésus-Christ, et qui ne l'ont jamais adoré ni connu, dans un livre qui ne contient que des prophéties de ce qui devait arriver dans l'Eglise depuis le premier avénement de Jésus-Christ jusqu'au second? Car ce n'est autre chose qu'un récit continuel de son règne, de la grandeur de ses victoires, de la magnificence de son triomphe, de l'éclat incomparable de sa gloire et de sa majesté. De sorte qu'on peut appeler l'Apocalypse l'Evangile de Jésus ressuscité et assis à la droite de son Père, et que les quatre autres sont l'Evangile de Jésus mortel et conversant avec les hommes, de même qu'un père de l'Eglise appelle les Actes des apôtres l'Evangile du Saint-Esprit.

Que si l'on consulte plus particulièrement l'endroit dont ce passage est pris, on verra que ce serait tomber dans toutes ces malédictions que l'apôtre prononce contre ceux qui retrancheront ou ajouteront quelque chose aux paroles de son livre, puisque c'est faire encore pis de leur donner un sens entièrement contraire à celui que saint Jean lui-même leur a donné.

Car après avoir décrit cette grande foule de saints que personne ne pouvait compter, de toutes sortes de nations, de peuples, de tribus, et de langues différentes qui étaient devant le trône et en la présence de l'Agneau, vêtus de longues robes blanches et tenant des palmes dans leurs mains, il dit qu'un des vieillards lui demanda, qui étaient ceux qui étaient vêtus de longues robes blanches et d'où ils étaient venus; et le prophète lui ayant répondu, Seigneur, vous le savez; l'autre le lui apprit en ces termes (*Apoc.* VII, 14) : *Hi sunt qui venerunt de tribulatione magna et laverunt stolas et dealbaverunt eas in sanguine Agni, ideo sunt ante thronum Dei.* Il faut avouer que ce serait prendre ces paroles bien à contre-sens, que d'en conclure que cette grande foule de bienheureux marque les païens qui, durant le temps de la loi judaïque, ne suivaient que le droit de la nature, sans aucune connaissance du Médiateur; car saint Jean dit au contraire qu'elle ne comprend que ceux qui ont souffert pour le nom de Jésus-Christ, qui ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau; c'est-à-dire, qui ont purifié leur âme par la foi vive qu'ils ont eue au Médiateur, et qui, reconnaissant humblement leur propre impuissance à se purifier de leurs souillures que tous les païens ont ignorée, ont eu recours à ce sang divin, qui seul a le pouvoir d'effacer les péchés du monde.

Enfin pour ne dire qu'un mot du renversement général de toute l'Ecriture sainte qui suit manifestement de ce mauvais commentaire de l'Apocalypse, s'il était vrai qu'avant Jésus-Christ une infinité de païens se fussent sauvés en ne suivant que le droit de nature, et que le nombre des élus eût été beaucoup plus grand parmi les Gentils que parmi les Juifs, pourquoi est-ce que le peuple d'Israël aurait été appelé particulièrement l'héritage du Seigneur? Pourquoi le Prophète roi (*Ps.* LXXII) : *Quàm bonus Israel Deus,* ἀγαθὸς τῷ Ἰσραήλ. טוב לישראל aurait-il dit si clairement que Dieu est bon à Israël, et qu'il n'a point fait de faveur semblable à toutes les autres nations, (*Psalm.* CXLVII) : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis;* ne leur ayant point découvert ses instructions divines? Pourquoi est-ce que tous les prophètes nous apprennent que la vocation des païens au salut et à l'adoration du vrai Dieu était réservée à l'avénement du Messie? Pourquoi est-ce qu'Osée et les apôtres après lui, rapportent comme l'une des plus grandes merveilles du temps de la grâce : (1) que celui qui n'était point le peuple de

(1) *Osée.* I. et II; *Rom.* IX. 1. *Petri* I. Vocabo non plebem meam, plebem meam; et non dilectam, dilectam; et non misericordam consecutam, misericordiam consecutam : et erit in loco ubi dictum est eis non plebs mea vos, ibi vocabuntur Filii Dei vivi.

Dieu, c'est-à-dire les païens, serait appelé le peuple de Dieu; que celle qui n'avait point été aimée autrefois, serait appelée la Bien-aimée; et celle qui n'avait point reçu miséricorde, recevrait miséricorde; et qu'au lieu où on avait dit, vous n'êtes point mon peuple, ils seraient nommés les enfants du Dieu vivant?

Pourquoi le prophète Isaïe, pour exprimer la même chose, prédit-il *qu'elle ne sera plus appelée la Délaissée* (1), *et que sa terre ne sera plus la désolée; mais qu'elle sera appelée, Mon amour est en elle, parce que le Seigneur mettra en elle toute son affection.* Pourquoi le même prophète dit-il encore sur le même sujet, (2) que Dieu a été trouvé de ceux qui ne le cherchaient pas, et qu'il est apparu manifestement à ceux qui ne s'enquéraient pas de lui.

Peut-on aussi rien voir de plus clair que ce que dit saint Paul sur ce sujet en prêchant aux païens, *Que durant les siècles qui ont précédé la venue de Jésus-Christ,* (3) *Dieu a laissé toutes les nations marcher dans leurs voies,* qui ne les pouvaient mener qu'à une éternelle damnation? N'est-ce pas ce que ce grand Apôtre prêcha encore en présence du sénat d'Athènes? Car on voit que tout le discours qu'il fit dans l'aréopage, ne tend qu'à prouver que les temps qui s'étaient écoulés jusqu'à Jésus-Christ étaient des temps d'ignorance, (4) que Dieu avait méprisés pour marquer les ténèbres profondes d'ignorance et d'aveuglement dans lesquels Dieu avait abandonné les hommes. N'est-ce pas aussi la raison pour laquelle toutes les Ecritures saintes du Nouveau Testament ne parlent jamais de l'état des païens avant la réception de l'Evangile, que comme d'un état de damnation, et qu'elles ne reconnaissent jamais qu'ils soient passés à la lumière de Jésus-Christ, qu'en sortant de l'ombre de la mort et de la puissance des ténèbres?

C'est ce qui fait que saint Paul dit généralement des païens convertis au christianisme, (5) qu'auparavant ils étaient morts par leurs déréglements et par leurs péchés dans lesquels ils avaient vécu selon l'esprit de ce monde, selon le prince des puissances de l'air, c'est-à-dire du démon et des esprits qui exercent leur pouvoir sur les incrédules et les rebelles (6). C'est pourquoi il les compare à un olivier sauvage qui ne pouvait porter que des fruits amers, jusqu'à ce que par la prédication de l'Evangile et par la foi en Jésus-Christ, il eût été enté sur l'olivier franc et rendu participant de sa racine et de sa douceur. N'est-ce pas encore ce qui fait qu'on voit dans les Actes des apôtres que les fidèles s'étonnent comme d'un prodige nouveau de la loi nouvelle (1), de ce que la grâce de Jésus-Christ s'était répandue sur les païens? Enfin c'est sans doute ce que veut marquer encore le prophète Isaïe, et après lui S. Paul, quand, parlant de la conversion des païens et de l'établissement de l'Eglise par la prédication de l'Evangile, ils disent (2) que celle qui avait été stérile et sans enfants deviendrait au temps du Messie plus féconde que la synagogue.

Si l'on peut accorder ces vérités éternelles avec les nouvelles erreurs du salut des païens, et si l'on peut persuader qu'au temps que l'Ecriture nous assure que la gentilité était délaissée, abandonnée, méprisée de Dieu, n'ayant aucune part à ses grâces, à ses instructions et à ses promesses, et étant semblable à un mauvais arbre qui ne peut porter que de mauvais fruits, et à une femme stérile qui n'enfante point; si, dis-je, on peut montrer que tout cela n'empêche pas qu'au même temps elle ne fût féconde d'une infinité d'enfants, et ne donnât plus d'élus au ciel que la race des patriarches et des prophètes, il faudra demeurer d'accord que c'est un grand avantage d'être épicurien, et que Horatius Tubero a eu raison de dire qu'on ne saurait rien avancer de si étrange, ni rien prononcer de si extravagant, que par le moyen de cette ingénieuse secte, il ne rendît facile et traitable.

CHAPITRE VIII.

Où l'on fait voir que le sentiment de ceux qui prétendent sauver les païens, même depuis la venue de Jésus-Christ, est pire que celui des pélagiens.

Mais ce qu'on avance au sujet du sentiment de saint Thomas et de Tostat, qui ont décidé nettement qu'au moins depuis la venue du Messie on ne peut être sauvé sans la foi explicite en Jésus-Christ, fait voir que les auteurs du salut des païens ne prétendent pas seulement rendre le salut aux philosophes qui ont précédé Jésus-Christ, mais même à ceux qui ont vécu et vivent encore sous la loi de grâce.

Car, disent-ils, l'on peut faire sur ce sujet deux difficultés très-importantes : l'une, s'il est vrai que Jésus-Christ ait été annoncé par toute la terre, de telle sorte qu'on n'en puisse remarquer aucune partie où pour le moins les principaux mystères de notre religion n'aient été connus; l'autre, au cas que cela ne soit pas, si les Gentils de ces endroits-là ne seront jamais sauvés. Comme ils prétendent que le premier ne peut être contesté,

(1) *Is.* LXII. Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata, sed vocaberis voluntas mea in ea.

(2) *Is.* LXV. Quæsierunt me qui ante non interrogabant, invenerunt qui non quæsierunt me.

(3) *Act.* XIV. 15. In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas.

(4) *Act.* XVII. Tempora quidem hujus ignorantiæ despiciens Deus.

(5) *Eph.* II. Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris in quibus aliquando ambulastis secundum seculum mundi hujus, secundum principem potestatis aeris, hujus spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiæ.

(6) *Rom.* XI. Cum oleaster esses, insertus es in illis et socius radicis et pinguedinis olivæ factus es.

(1) *Act.* X. Obstupuerunt fideles quia et in nationes gratia spiritus sancti effusa est.

(2) *Is.* LIV. *Gal.* IV. Lauda sterilis quæ non paris, quoniam multi filii desertæ magis, quam ejus quæ habet virum.

étant nécessaire de convenir qu'il se trouve des lieux où ceux qui les habitent n'ont jamais ouï parler de Jésus-Christ, ils en concluent que l'ignorance de ces peuples est aussi excusable que pourrait être celle des anciens païens, et que l'on peut dire qu'ils seront sauvés en vivant réglément et vertueusement dans la loi de nature et se portant par la seule lumière de la raison, comme l'ont fait autrefois ces philosophes de la Grèce, à reconnaître un seul Dieu, auteur de toutes choses.

Mais cette doctrine hérétique doit paraître d'autant plus étrangère et être plus fortement rejetée, qu'elle va même plus loin que l'hérésie des pélagiens. Car ayant été condamnés par les conciles et par les pères sur ce qu'ils enseignaient que ceux qui ont vécu avant l'incarnation se sont pu sauver sans la foi en Jésus-Christ, ils ont pourtant reconnu qu'au moins depuis la venue du Messie on ne peut plus être sauvé que par la foi en son nom. Ce ne peut donc être qu'un surcroît d'aveuglement, de vouloir qu'en tout temps les païens puissent être sauvés sans Jésus-Christ.

Nous apprenons en effet par ce qui nous reste des écrits des pélagiens (1), et par ce que les pères nous en rapportent, qu'ils divisaient tous les hommes depuis la création du monde jusqu'à la consommation des siècles, en trois états. Celui de la nature, celui de la loi et celui de la grâce. Dans le premier, ils prétendaient que la nature étant dans l'homme encore dans sa vigueur, et que la longue habitude du péché n'ayant pas encore obscurci la lumière de la raison, il pouvait de lui-même reconnaître et adorer le Créateur sans avoir besoin d'autre loi pour sa conduite, que de celle que Dieu avait gravée dans son cœur.

Dans le second, ils voulaient que la corruption des mœurs ayant affaibli la nature et l'ayant remplie de ténèbres et d'aveuglement, l'homme eût besoin de recevoir de Dieu l'instruction de la foi qui lui donnât moyen non seulement de connaître, mais aussi de fuir le péché, et qui lui servît comme de lime pour ôter la rouille dont l'ignorance avait couvert sa raison, et lui rendre son premier état et son entière splendeur.

Enfin, ils avouaient que dans le troisième état, le débordement des vices étant monté jusqu'à tel point que ni la nature ni la loi n'étaient plus capables de guérir les hommes; il avait été nécessaire que Jésus-Christ vînt, et que le médecin entreprît lui-même et non plus par ses disciples, la guérison d'une maladie si désespérée.

Les pélagiens inféraient de là que depuis la venue de Notre-Seigneur, non seulement la lumière de la raison, mais même l'instruction divine des Ecritures saintes ne suffisaient plus pour le salut sans la foi en Jésus-Christ: *Sine Fide Christi*, dit l'hérésiarque dans son Commentaire sur les Epîtres de saint Paul, *jam ne sacræ litteræ sufficiunt ad salutem.*

(1) Epître de Pélage à Démétrade, et dans ses Comment. sur S. Paul. Julien dans l'Œuv. imparfait et dans le livre du péché originel, c. 26.

Ainsi nous voyons que les pélagiens que l'Eglise a eus en horreur comme les plus grands ennemis de la croix de Jésus-Christ, et qui n'étaient chrétiens que de nom, selon les reproches que les pères leur en font si souvent, ont néanmoins donné davantage à la nécessité de la foi au Rédempteur, et ont beaucoup moins anéanti sa croix que l'on ne voudrait faire maintenant; que ces hérétiques ont reconnu (*O inimici cujus Christi, et solo vocabulo christiani*) qu'au moins depuis que le Sauveur a répandu son sang pour la rédemption du monde, on ne peut être sauvé que par l'invocation de son nom; qu'ils ont eu moins d'ignorance, puisqu'ils ont reconnu que les Ecritures saintes du Nouveau Testament ne nous enseignent rien avec plus de soin que l'impossibilité d'obtenir la rémission de nos péchés autrement que par la foi au Médiateur.

Ils ont eu moins de hardiesse pour s'opposer à tant d'oracles de la parole de Dieu, et pour s'imaginer qu'il n'y a rien de si clairement établi, qui ne puisse être renversé par l'adresse d'un esprit sceptique.

Car ce ne peut être que par cet esprit sceptique, qu'on a la témérité et la hardiesse (pour ne rien dire de plus) de vouloir faire douter des vérités les plus assurées, et donner dans une aussi grande extravagance qu'est celle de soutenir que les païens ont pu et peuvent encore se sauver hors le christianisme, au temps même de l'état de la grâce, contre ce que nous enseigne l'Ecriture sainte, sans l'autorité d'aucun docteur de l'Eglise et sans pouvoir rien trouver dans les écrits de tous les pères, qui ne soit formellement contraire à cette hérésie.

C'est ce qui doit suffire pour la détester et la condamner, puisqu'il n'y a point de règle plus indubitable dans l'Eglise catholique, que celle que Vincent de Lérins a établie dans son excellent livre (*Vincent. Lirinens. Commonitor. cap.* 14), qu'il a fait pour servir de contrepoison aux fidèles, contre le venin de toutes sortes d'hérésies. *Annuntiare aliquid christianis, præter id quod acceperunt, nunquam licuit, nusquam licet, nunquam licebit: et anathematizare eos qui annuntiant aliquid præterquam quod semel acceptum est, nunquam non oportuit, nusquam non oportet, nunquam non oportebit: Qu'il n'est point permis, et qu'il ne l'a jamais été, d'enseigner aux fidèles une doctrine qui n'est point venue par le canal de la tradition; et qu'on a dû et qu'on devra et qu'on doit toujours frapper d'anathème tous ceux qui annonceront une autre doctrine que celle qui a été enseignée d'abord par les apôtres.*

Quelle insolence n'est-ce donc point à des particuliers, que d'opposer à l'autorité de l'Ecriture sainte, à celle de tous les pères et à l'autorité même des docteurs de l'école, la vanité de leur propre sens, comme parle S. Paul (1), et la faiblesse de leurs raisonne-

(1) In vanitate sensus sui. *Ephes.* IV.

[illegible]

[illegible] *Nec enim renasci quisquam* [illegible] *salvus est.*

C'est pourquoi les païens qui meurent sans avoir entendu parler du Sauveur des hommes, sont indubitablement damnés, non pour avoir violé le commandement qui nous oblige à *croire en Jésus-Christ, comme* s'il n'y avait *point d'autre cause de leur damnation*, que *ce manquement de foi*; mais parce que tous *ont péché, comme* dit S. Paul *Omnes peccaverunt et egent gloriâ Dei (Romanor.* III), soit *en Adam, soit en leur propre personne*. Ainsi *il n'y a point d'autre voie*, ni d'autre moyen *de sortir de* la *captivité* du démon dans laquelle *tous les hommes* naissent, qu'en s'adressant *avec foi* à l'unique libérateur et *justificateur des hommes* : et c'est ce que *n'ont point fait ceux* qui n'ont point connu *Dieu ni Jésus-Christ* par la lumière de la foi *Non enim omnium est fides* (II *Thess. c.* III) : *dit l'Apôtre : Et quomodo invocabunt in quem non crediderunt, aut quomodo credent ei quem non audierunt* (*Romanor., c.* X, 7)

CHAPITRE IX.

Que selon la doctrine des pères, on ne peut être sauvé depuis l'avénement de Jésus-Christ, sans la foi des principaux points de la religion chrétienne.

Mais si nous remontons plus haut et si nous consultons la théologie des pères, nous trouverons qu'il n'y en a aucun d'entre eux, qui n'ait parlé avec force de l'impossibilité absolue de se sauver sans la créance des principaux points de notre religion. On voit même que ceux qui ont cru avec plus de fermeté, que la publication de l'Evangile dans tout le monde n'avait point été accomplie au temps des apôtres et qu'il y avait encore de leur temps des nations tout entières qui n'avaient jamais entendu parler d'aucun des mystères de notre foi, sont ceux qui en ont parlé avec plus d'assurance.

C'est ce que nous voyons particulièrement dans S. Augustin : car il a soutenu que la publication de la loi de grâce n'avait point d'autre temps limité que la fin du monde. Il témoigne (1) que de son vivant même il y avait encore dans l'Afrique une infinité de peuples barbares qui n'avaient entendu parler en aucune sorte de la véritable religion. Cependant ce saint docteur ne se contente pas de déterminer en général qu'il n'y a point eu de salut hors de la foi en Jésus-Christ; mais il soutient en particulier que sans connaître la croix de Jésus-Christ, et sans embrasser le christianisme, on ne peut douter que ceux à qui l'Evangile n'a point été annoncé, ne soient hors d'état de parvenir à la béatitude éternelle.

(2) *Encore*, dit ce saint docteur, *que ce soit une vérité constante, qu'aucun ne puisse être délivré de la damnation générale que tous ont encourue par le péché du premier homme, sinon par la foi en Jésus-Christ; néanmoins ceux qui n'ont point entendu prêcher l'Evangile ne se pourront affranchir de cette damnation, en apportant pour excuse qu'ils ne pouvaient pas croire en Jésus-Christ, n'en ayant point entendu parler*. C'est pourquoi, faisant au même endroit le dénombrement de ceux qui n'ont point de part au royaume de Dieu, il y met au premier rang (3) ceux qui n'ont point entendu prêcher l'Evangile; ensuite ceux qui ayant cru en Jésus-Christ, n'ont pas persévéré dans la bonne vie; puis ceux qui ayant entendu prêcher l'Evangile, n'ont pas voulu croire en Jésus-Christ; et enfin ceux qui n'étant pas en âge ni d'entendre, ni de croire, n'ont point reçu le baptême par lequel seul ils pouvaient être sauvés.

Saint Augustin a cru cette doctrine si constante et si assurée parmi tous ceux qui font profession d'être chrétiens, qu'il ne s'est pu

(1) *Epist. olim* 80. *quæ nunc est* 199. Sunt apud nos, hoc est in Africa, barbaræ innumerabiles gentes, in quibus nondum esse prædicatum Evangelium...... addiscere in promptu est.

(2) *August. lib. de Corrept. et Gratia, c.* 7. Si enim sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere non se audiisse Evangelium Christi, cum fides ex auditu sit.

(3) *Ibid.* Ac per hoc et qui Evangelium non audierunt, et qui eo audito in melius commutati perseverantiam non acceperunt, et qui Evangelio audito venire ad Christum, hoc est in eum credere noluerunt, et qui per ætatem parvulam nec credere potuerunt, sed ab originali noxa solo possent lavacro regenerationis absolvi, quo tamen non accepto mortui perierunt, non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam euntibus omnibus ex uno in condemnationem.

imaginer que la hardiesse des pélagiens fût assez grande pour le nier. C'est ce que l'on peut voir dans son livre de la Nature et de la Grâce, où il traite la question en termes exprès. *Un homme*, dit-il, *jeune ou vieux, meurt dans un pays où il n'a pu entendre parler de Notre-Seigneur : je demande s'il a pu devenir juste par la nature et le libre arbitre, ou s'il n'a pu le devenir. S'ils répondent qu'il a pu le devenir, n'est-ce pas ce que l'Apôtre appelle anéantir la croix de Jésus-Christ, que de se persuader que, sans elle, on puisse être justifié par la loi naturelle et le libre arbitre? et n'avons-nous pas sujet de nous écrier en cette occasion : Jésus-Christ est donc mort en vain? car tous les hommes pourraient être justes de la même manière, encore qu'il ne fût pas mort; et s'ils étaient méchants, ils le seraient, le voulant être, et non pas à cause qu'ils ne pourraient être bons. Que si, au contraire, il est certain que cet homme ne pourrait en aucune sorte être justifié sans la grâce, que Pélage l'absolve selon ses paroles, s'il en a la hardiesse, puisque par sa maxime ayant été tel, c'est-à-dire pécheur, pour n'avoir pu être autre chose, il est exempt de faute* (1).

Que ces paroles de saint Augustin nous apprennent de vérités!

1. Elles nous désabusent de la fausse opinion qui sert de fondement à toutes les erreurs que nous combattons, et que saint Augustin a combattues dans les pélagiens; car on prétend que des hommes conçus dans l'iniquité et engagés dans la damnation, tant par le péché originel que par une infinité d'autres qu'ils y ajoutent tous les jours, ne pourraient être justement punis de Dieu, s'il ne leur donnait tous les moyens efficaces pour parvenir au ciel, ce qui est absolument ruiner la grâce, d'où notre délivrance dépend, puisqu'elle ne mériterait pas ce nom si elle nous était due, et que Dieu ne la donnât pas à qui bon lui semble et comme il lui plaît, selon les ordres toujours équitables, mais souvent cachés, de sa miséricorde et de sa justice.

2. Ces mêmes paroles nous montrent clairement que, dans le sens des pères de l'Eglise, partout où il n'y a point de foi en Jésus-Christ, il n'y a point de grâce de Jésus-Christ qui sauve ceux qui n'ont point cette foi. De sorte que si les hommes qui n'ont jamais eu cette foi, pour n'avoir jamais entendu parler des mystères de l'Evangile, étaient sauvés, il faudrait nécessairement qu'ils le fussent par les forces de la nature et du libre arbitre; et c'est justement le monstre de l'hérésie pélagienne que le démon a produit et que l'on prétend faire renaître de nos jours, mais en le couvrant de cent voiles et en se servant de toutes sortes de déguisements, pour en cacher la difformité.

3. Elles nous font voir que c'est anéantir la croix de Jésus-Christ et vouloir qu'il soit mort en vain, que d'accorder le salut à un païen qui n'ait point eu la connaissance de cette croix et de cette mort, et qui n'ait point lavé sa robe dans le sang de l'Agneau, comme il est dit dans l'Apocalypse.

4. Elles confirment ce que nous avons déjà dit, que la damnation de tous les païens auxquels l'Evangile n'a point encore été prêché, doit tellement demeurer pour constante parmi les fidèles, que S. Augustin ne croyait pas que Pélage même en osât douter : *Etiam istum si audet absolvat*. Tant il était assuré de ne rien avancer en cela que de clair, que de manifeste, que d'indubitable, que de conforme aux premières notions des chrétiens et au sens commun de la foi. Aussi voyons-nous que les semi-pélagiens, qui reconnaissaient même des grâces générales pour le salut de tous les hommes, n'ont néanmoins jamais osé choquer cette vérité de l'infaillible damnation de tous ceux que Jésus-Christ n'a point éclairés de la lumière de son Evangile, quoique les défenseurs de la grâce en tirassent l'un de leurs plus forts arguments, pour l'établissement de la doctrine catholique contre leurs erreurs.

C'est ce que nous apprenons des lettres de saint Prosper et d'Hilaire à saint Augustin, où ils rendent compte des sentiments de ceux de cette secte. Ils y témoignent tous deux que lorsqu'on les presse de répondre, pourquoi Dieu avait laissé périr tant d'hommes, soit avant l'incarnation, soit depuis, sans leur donner la connaissance du Messie, ils ne répondaient autre chose, sinon que ceux qui périssaient faute d'avoir été instruits des vérités de notre foi, étaient inexcusables devant Dieu, parce que la raison pour laquelle il n'avait pas ordonné qu'on leur prêchât l'Evangile, était qu'il avait prévu que, quoiqu'il leur eût été annoncé, ils ne l'eussent pas reçu, et n'eussent pas cru en Jésus-Christ. *Cum ad earum nationum contemplationem venitur*, dit saint Prosper (*epist. ad S. August.*), *quæ vel in præteritis sæculis dimissæ sunt ingredi vias suas, vel nunc quoque adhuc in veteris ignorantiæ impietate depereunt, nec ulla eis aut legis, aut Evangelii illuminatio coruscarit. Prævisos, inquiunt a Domino credituros, et ad unamquamque gentem ita dispensata tempora et ministeria magistrorum, ut exortura erat bonarum credulitas voluntatum. Nec vacillare illud quod Deus omnes homines velit salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire : quandoquidem inexcusabiles sint qui et ad unius veri Dei cultum potuerint instrui intelligentia naturali, et Evangelium ideo non audierint, quia nec fuerant recepturi*. Et nous lisons la même

(1) *Aug. lib. de Nat. et Grat. cap.* 9. Juvenis vel senex in ea regione defunctus est ubi non potuit Christi nomen audire. Potuit fieri justus per naturam et liberum arbitrium, an non potuit? Si potuisse dicunt; ecce quod est crucem Christi evacuare, sine illa quemquam per naturalem legem et voluntatis arbitrium justificari posse contendere dicamus : et hic ergo Christus gratis mortuus est : hoc enim omnes possent : etiamsi mortuus ille non esset, et si injusti essent, quia vellent essent, non quia justi esse non possent. Si autem sine Christi gratia justificari omnino non potuit, etiam istum si audet (Pelagius) absolvat secundum verba sua, quia si idcirco talis fuit quod aliud esse omnino non potuit, culpa caruit.

chose dans la lettre d'Hilaire : *Cum autem dicitur eis, quare aliis vel alicubi prædicetur, vel non prædicetur, vel nunc prædicetur quod aliquando pene omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non prædicatum est : dicunt id præscientiæ esse divinæ ut eo tempore, et ibi, et illis veritas annuntiaretur, id annuntietur quando et ubi prænoscebatur esse credenda.*

C'est ce qui nous montre évidemment que les pélagiens s'efforçaient bien de rapporter aux différents mérites des hommes, et non pas aux jugements incompréhensibles de Dieu, la raison de ce que l'Evangile n'était pas prêché partout ; mais qu'ils étaient obligés d'avouer avec tous les catholiques, que ceux qui n'avaient jamais entendu parler de la vraie religion, n'éviteraient point les supplices éternels. C'est pourquoi nous voyons que saint Prosper (*Carm. de ingratis, cap.* 11) écrivant contre eux, se sert toujours de l'exemple de ces peuples à qui les vérités de l'Evangile n'avaient point été annoncées, pour les forcer de reconnaître que c'était à tort qu'ils prétendaient que le don de la foi avait été accordé généralement à tous les hommes, puisque l'Evangile n'ayant pas encore été prêché par toute la terre, ceux qui n'avaient point été éclairés de cette lumière n'avaient point eu la foi, et n'avaient point par conséquent de part au salut éternel.

On voit d'ailleurs que les semi-pélagiens ne pouvaient souffrir que saint Augustin eût enseigné que la grâce par laquelle les hommes sont sauvés n'est point donnée à tous les hommes, comme il l'enseigne dans sa lettre (*olim* 207, *nunc autem* 217). *Pervenimus autem in ea quæ ad fidem veram et catholicam pertinere scimus. In quibus ita ambulandum est, adjuvante Deo, ut ab iis nullatenus deviemus. Quoniam ergo propitio Christo christiani catholici sumus, scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari ; scimus eis quibus datur misericordia Dei gratuita dari ; scimus eis quibus non datur justo judicio Dei non dari.* Et c'est pourquoi saint Prosper ne trouvait point d'argument plus fort pour les confondre et pour leur montrer évidemment que cette doctrine apostolique ne pouvait être reprise sans une grande témérité, que de les envoyer aux peuples qui n'avaient point encore entendu parler des mystères de Jésus-Christ, et qui par conséquent étaient privés des lumières de la foi (*Prosper sententiam super objectionem quartam Gallorum*) : *Qui dicit quod non omnes vocentur ad gratiam, si de his loquitur quibus Christus annuntiatus non est, reprehendi non debet, quia scimus quidem in omnes fines terræ Evangelium destinatum, sed non putamus jam in omnibus terræ finibus prædicatum. Nec possumus dicere quod ibi sit gratiæ vocatio, ubi matris Ecclesiæ adhuc nulla est regeneratio.*

Et dans son excellent poëme contre les ingrats, c'est-à-dire contre les ennemis de la grâce, il emploie la même raison contre la même maxime :

Jam quia summatim, ut potui, sententia vestra
Decursa est : dic unde probes, quod gratia Christi
Nullum omnino hominum de cunctis qui generantur
Prætereat, cui non Regnum vitamque beatam
Impertire velit? Nec enim vel tempore nostro
Omnibus in terris jam certum est insinuatum
Christi Evangelium, ne dicam exordia doni
Non potuisse simul toto decurrere mundo.
Illa quidem ad cunctos ferri sunt jussa, sed uno,
Tempore non agitur, quod tempore dicitur uno ;
Dumque suis aditus Domino pandente ministris
Crescunt primitiæ, fuerint omnino necesse est,
Quædam terrarum partes, ubi gratia nondum,
Corda hominum tenebris absorpserat impietatis,
Et dirâ innumeri demersi nocte peribant,
Cum multo accepto fulgebant lumine mentes.

Mais on ne peut rien désirer de plus fort et de plus puissant sur ce sujet, que la décision du concile de Sardaigne ; elle est même d'autant plus considérable, qu'il a cet avantage, que n'a peut-être aucun autre concile de l'Eglise, de n'avoir été composé que de confesseurs et de martyrs, puisqu'il a été tenu par les évêques d'Afrique que la persécution des Vandales avait relégués dans cette île. Ainsi on peut dire que ces grands hommes étaient doublement remplis de l'esprit de Dieu, et en qualité de ministres de Jésus-Christ, et en qualité de persécutés pour son nom. Dans l'une ils représentaient Jésus-Christ dans sa gloire, parce que l'évêque est l'image de Jésus-Christ ressuscité, et donnant le Saint-Esprit aux hommes par sa résurrection ; et dans l'autre ils le représentaient dans les afflictions et dans les douleurs, parce que c'est principalement aux évêques à accomplir ce qui manque à ses souffrances.

Ces saints prélats ne crurent pas qu'il leur dût suffire d'avoir défendu avec tant d'ardeur et de constance la vérité de sa nature divine contre les hérésies et les violences des ariens ; ils crurent encore devoir défendre avec autant de zèle la force et la nécessité de sa grâce contre les artifices de Fauste, évêque de Riez, et de quelques autres ennemis de la doctrine de l'Eglise enseignée et soutenue par saint Augustin. Ainsi ils dressèrent une épître synodale pour affermir les fidèles dans les véritables sentiments qu'ils devaient avoir de la grâce de Notre-Seigneur, et pour redresser ceux qui commençaient à s'en écarter. Et voici comme ils s'expriment dans cette excellente lettre sur le sujet que nous traitons. (1) *Non seulement*, disent-ils, *la foi n'est pas commune à tous, mais il y a même encore des nations à qui elle n'a point été annoncée.* Or, l'Apôtre dit : *Comment invoqueront-ils celui auquel ils n'ont point cru ? Et comment croiront-ils en lui, s'ils n'en ont point entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler si personne ne leur prêche ?*

On voit par ces paroles combien on peut tirer, des mêmes principes, de conclusions

(1) *Epist. Synod. Episc. Afric. Sardinia exul. c.* 9. Cum non solum non omnium sit fides, sed adhuc nonnullæ gentes inveniantur ad quas fidei prædicatio non pervenit : beatus autem Apostolus dicit : *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt, aut quomodo credent ei quem non audierunt, quomodo autem audient sine prædicante ?* non itaque gratia omnibus datur. Quando quidem ipsius gratiæ participes esse non possunt qui fideles non sunt, nec possunt credere, ad quos invenitur ipse fidei auditus minime pervenisse.

différentes et opposées. Car ces saints évêques supposent, comme on le suppose aussi, que de leur temps l'Evangile n'avait pas encore été prêché par tout le monde ; mais au lieu d'en conclure, comme on fait, que ceux à qui il n'avait pas été prêché se pouvaient sauver sans la foi en Jésus-Christ, ils en infèrent au contraire que, sans ruiner la doctrine catholique, on ne peut avoir aucune espérance de leur salut ; et ainsi ils se servent de cet argument comme d'une preuve invincible pour renverser ce que les semi-pélagiens, au rapport de saint Prosper, prenaient pour base de leurs erreurs.

Quod gratia Christi
Nullum omnino hominum de cunctis qui generantur
Prætereat, cui non regnum vitamque beatam.
Impertire velit.

Carmine de Ingratis cap. XI.

Ainsi que resterait-il pour accabler les défenseurs du salut des païens, de la ruine de leurs mauvaises maximes et de leurs fausses conséquences, sinon de leur alléguer les paroles du même saint Prosper (*Cont. Collat., c.* 5) : *Videtisne regulas vestras invictarum constitutionum soliditate confractas, et in fidei structura pravas ruinosasquo juncturas velut Hierichuntinos muros ad sacerdotalium tubarum ruisse concentum ?*

Quatrième partie.

CONTENANT UNE RÉFUTATION DES PRINCIPALES FAUSSETÉS, ERREURS ET IMPIÉTÉS QUI SUIVENT DU SENTIMENT DES AUTEURS DU SALUT DES PAIENS.

Nous avons jusqu'ici établi ce que l'Ecriture sainte et la Tradition nous enseignent touchant la nécessité de la foi en Jésus-Christ, pour obtenir le salut éternel. Nous avons détruit tout ce qu'on pourrait avancer contre cette doctrine divine ; et nous croyons avoir dissipé tous les nuages dont on pourrait obscurcir une vérité si évidente ; expliqué toutes les autorités dont on s'imaginerait pouvoir appuyer le salut des païens sans la foi en Jésus-Christ, et renversé toutes les fausses raisons ou plutôt les erreurs dont on pourrait prétendre soutenir ces fausses maximes. Ainsi il ne semblerait pas nécessaire de rien ajouter pour donner de l'horreur de ces pernicieux sentiments à tous ceux qui ont quelque zèle pour la gloire de Jésus-Christ ; car qui est le chrétien qui pourrait être si insensible à ce qui regarde l'honneur de son Sauveur, que de n'être point touché de l'outrage qu'on lui voudrait faire en lui ravissant la qualité qu'il s'est acquise, par son sang, d'unique Rédempteur des hommes, en voulant qu'une infinité de personnes aient pu plaire à Dieu sans la foi en son nom, par la seule loi de la nature ; ce que saint Augustin témoigne avoir été l'un des plus grands sujets que l'Eglise ait eu de détester les pélagiens ?

Cependant il ne sera peut-être pas inutile pour le bien des âmes, qui est la seule chose que l'on doit avoir en vue et que l'on doit se proposer dans un ouvrage, d'examiner encore les autres erreurs qui sont des suites de cette fausse doctrine du salut des païens, et qui sont capables de causer un étrange désordre parmi les hommes. Car on peut dire qu'il y va et de l'honneur de l'Eglise, de ne pas souffrir que ceux qui se disent ses enfants, la déshonorent, voulant faire passer leurs sentiments erronés pour conformes à sa doctrine ; et de l'intérêt même de l'Etat d'étouffer des maximes qui ne tendent qu'à jeter dans les esprits des semences de libertinage, à introduire peu à peu la détestable indifférence des religions, et à porter les hommes à se persuader que l'on peut acquérir par des vertus héroïques la licence de commettre les plus abominables crimes. C'est ce qui oblige d'ajouter à la réfutation de l'erreur principale et fondamentale de ces auteurs, qui regarde la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, celle de beaucoup d'autres erreurs particulières qui en sont des suites.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'il est faux que les premiers justes aient été plus vertueux que ceux des derniers temps, par cette raison que la nature avait reçu alors moins d'altération que dans la suite des temps ; et qu'au contraire ils ont été plus proches de la source de la corruption des hommes.

On prétend qu'il est fort croyable que les premiers hommes Abel, Seth, Enoch, Noé, étaient tout autrement vertueux que ceux qui ont vécu depuis, et qui n'ont reçu cette semence de probité qu'après beaucoup d'altération ; et on dit que c'est pour cela que les poètes ont mis le siècle d'or aussitôt après la naissance du monde. Dans la vérité, il semble que ce n'est pas mal s'y prendre, qu'ayant à défendre la cause des païens, on appelle les poètes à son secours, et qu'on se serve des témoignages de leurs prophètes pour ce sujet. Cependant il faut bien prendre garde qu'en cela même on accomplit la prophétie de saint Paul : *Que dans les derniers temps, les hommes ne pourront plus souffrir la saine doctrine, et qu'ayant une extrême démangeaison d'entendre ce qui les flatte, ils fermeront l'oreille à la vérité, et l'ouvriront à des contes*

et à des fables. A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur (II *Timoth.*, IV). Car il ne s'agit pas ici d'une vertu et d'une probité humaine ; mais de celle qui doit conduire au ciel, et du salut des premiers hommes qui ont vécu dans l'état de nature. Ainsi ces vertus des anciens justes qui étaient si agréables à Dieu, et dont on ne peut douter que les vertus ne fussent divines et sanctifiantes, n'étaient point des vertus humaines et civiles ; et par conséquent on ne peut soutenir que les hommes des premiers temps, c'est-à-dire les saints patriarches Abel, Seth, Enoch, Noé, fussent tout autrement vertueux que ceux qui ont vécu depuis eux pour avoir reçu cette première semence de probité avec moins d'altération.

Le concile d'Orange a défini le contraire en termes exprès, et sur le sujet des mêmes personnes. *Nous croyons*, dit ce concile, *que les juste Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et tout le reste des saints de l'antiquité, n'ont point reçu cette grande foi que saint Paul loue en eux, par la bonté de la nature qu'avait eue Adam dans sa création, mais par la grâce de Dieu.* Ainsi ces premiers hommes n'ont pas été plus vertueux que ceux qui sont venus depuis, selon ce concile, parce qu'ils venaient presque de sortir des mains du Créateur, et qu'ils avaient reçu cette première semence de probité, qui ne peut être autre chose que la bonté de la nature avec moins d'altération que les autres, mais parce qu'ils ont reçu la grâce de Jésus-Christ par anticipation. Et soutenir le contraire, c'est ruiner ouvertement la croyance du péché originel ; c'est s'opposer directement à ce que la foi nous enseigne, que depuis que le premier homme s'est révolté contre Dieu, il est devenu la source, non plus de la vertu et de la probité, mais de la malédiction et de l'iniquité : et qu'au lieu de l'innocence qu'il eût transmise à ses descendants, s'il fût demeuré uni à Dieu, il ne leur a transmis, depuis sa chute, qu'une corruption générale qui est répandue dans toutes les parties de leur âme et de leur corps, ainsi que l'ont défini les conciles.

C'est ce que saint Prosper (*Lib. contra coll. c.* 27) répond aux semi-pélagiens qui voulaient de même trouver dans les hommes des semences naturelles de probité. *Si dubitari non potest inesse omni animæ naturaliter virtutum semina beneficio Creatoris inserta, solus Adam prævaricatus est, et in peccato ejus nemo peccavit, in nullis iniquitatibus concepti sumus et in nullis nos matres nostræ peperere delictis. Non fuimus natura filii iræ, nec fuimus sub potestate tenebrarum, qui manentibus in nobis naturaliter virtutibus, filii potius nati sumus lucis et pacis.* Mais il faut ajouter avec saint Prosper (*Idem, ibidem*) : *Absit ab animis piorum fallacis doctrinæ insidiosa deceptio.*

Il est donc indubitable, puisque la parole de Dieu nous en assure, qu'Adam par son péché s'est rendu une source empoisonnée qui ne produit plus que des ruisseaux infectés. Ainsi il n'y a que le Réparateur de la nature et le Sauveur du monde qui seul soit une source de grâce et de sainteté dans les âmes. Cela étant, quel avantage peuvent avoir eu au-dessus des autres, par l'ordre de leur naissance, ceux qui sont nés dans les premiers siècles du monde, que d'avoir été plus proches du principe de la corruption, et plus éloignés de celui de la grâce et de la vertu ? Aussi voyons-nous que le premier des enfants d'Adam a été l'un des plus méchants de tous les hommes, et la figure du plus méchant peuple qui fût jamais, et de Judas même, et enfin le premier des réprouvés et le chef de la cité du diable ; jusque-là que l'Ecriture sainte (*Epist. Jud.* II) : *Væ iis, qui in via Cain abierunt*, lui attribue le déluge, comme si lui seul en eût été la cause. *En quoi*, dit saint Augustin (1), *Dieu nous a voulu marquer que tous les hommes d'une origine corrompue et engagée dans la damnation, sont premièrement méchants et charnels, et ne peuvent devenir bons et spirituels qu'en renaissant en Jésus-Christ.*

Ç'a été un sentiment commun aux pélagiens et aux semi-pélagiens, que les hommes, au commencement du monde, ont été tout autrement vertueux qu'ils n'ont été depuis ; et c'est ce qu'ils confirmaient par la même raison que celle dont on se sert encore aujourd'hui à leur imitation, que la bonté de la nature n'avait pas tant reçu alors d'altération par le débordement des vices. Mais on voit aussi que saint Augustin répondant à ces hérétiques, rejette ce faux éloge de cet imaginaire siècle d'or, comme contraire à la parole de Dieu.

(2) *De quoi*, dit ce saint docteur, *s'avisent ces gens-là, de louer le genre humain dans les premiers siècles, comme n'étant pas encore si corrompu par les vices et par les mauvaises mœurs? Comment ne considèrent-ils point que les hommes, en ce temps-là, ont été ensevelis dans de si grands et si horribles péchés, qu'excepté un homme de Dieu, sa femme, trois de ses fils et autant de ses belles-filles, ce monde entier reçut du juste jugement de Dieu la même punition, par le moyen de*

(2) *Concil. Arausic.* 2. *Can. ult.* Abel justo, et Noe, et Abrahæ, et Isaac, et Jacob omnique antiquorum sanctorum multitudini, illam præclaram fidem quam in ipsorum laude prædicat apostolus Paulus, non per bonum naturæ quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam.

(1) *De Civit. Dei. l.* XV, *c.* 1. Unde unusquisque quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis : quod si in Christum renascendo profecerit, poterit bonus et spiritalis.

(2) *Aug. lib. de Pecc. or. c.* 29. Quale est autem quod ab istis illa quæ ante fuit, velut adhuc minus malis moribus vitiata hominum laudatur natura, neque respiciunt tantis tamque intolerabilibus peccatis homines tunc fuisse submersos, ut excepto uno homine Dei, et ejus conjuge tribusque filiis et totidem nuribus, justo judicio Dei sicut igne postea terra exigua Sodomorum, ita totus mundus diluvio deleretur.

l'inondation du déluge, qu'une petite portion de terre qu'habitaient ceux de Sodome, reçut depuis par le feu?

CHAPITRE II.

Que c'est contre la vérité de soutenir qu'il y ait eu une infinité de personnes qui aient suivi par la seule lumière naturelle le chemin étroit du paradis, avant que Jésus-Christ fût venu le tracer par son exemple et par son sang.

C'est donc sans fondement qu'on ose dire qu'une infinité de personnes, depuis Adam jusqu'à Abraham, qui violèrent le droit de la nature, ne laissèrent pas d'être du nombre des élus, ayant fait d'ailleurs quantité d'actions vertueuses, et que leur repentance imaginaire leur ait obtenu de la miséricorde de Dieu la rémission de leurs péchés. Car s'il est fort aisé d'attribuer ainsi le salut éternel à une infinité de personnes, et de s'imaginer vainement avoir entre ses mains les clés du ciel pour l'ouvrir à qui l'on veut, il n'est pas si aisé de le prouver. En effet ce que Jésus-Christ marque dans l'Evangile, de la difficulté qu'il y a d'entrer et de marcher dans la voie qui y conduit, qu'il assure être si étroite, qu'il faut faire violence pour y entrer, fait bien voir que sa doctrine ne s'accorde pas avec le sentiment de ces auteurs du salut des païens, qui veulent nous faire accroire que le chemin du ciel est si aisé, si large et si facile à tenir, qu'avant même que le Fils de Dieu nous le fût venu tracer par son exemple et par son sang, la seule lumière de la raison y faisait marcher un nombre infini de païens, et les redressait facilement lorsqu'ils s'étaient égarés.

Il faut donc nous en tenir à la parole de Jésus-Christ et à ce que l'Ecriture sainte nous enseigne, qui est bien contraire à toutes ces imaginations pélagiennes, et qui nous apprend que dans ces premiers temps du monde la connaissance et l'adoration du vrai Dieu était demeurée en peu de familles, tout le reste des hommes vivant selon l'inclination de la nature corrompue, comme saint Paul nous en assure, lorsqu'il dit (*Act.*, XIV) : *In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas*, que *Dieu avait laissé toutes les nations marcher dans leurs propres voies avant la venue de Jésus-Christ*, et (*Rom.*, V) : *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen*, que *la mort avait régné depuis Adam jusqu'à Moïse.* C'est ce qui a fait dire à saint Bernard, que Dieu à peine commença à se rendre pitoyable au temps de son ami Abraham, et à saint Chrysostome, que ces anciens justes, comme Noé, Abraham, Loth et Moïse ne sont pas tant admirables pour avoir vécu saintement, que pour avoir vécu dans un temps où l'on ne trouvait personne qui fût dans la bonne voie. Ainsi, dit ce saint docteur, ils ont été comme des étoiles dans une obscure nuit, comme des roses entre des épines, comme des brebis au milieu d'une infinité de loups, et ils ont marché dans des voies entièrement opposées à celles du reste des hommes.

Et c'est en vain qu'on allègue pour appuyer ce sentiment, que Dieu n'a point d'égard à la condition des personnes, et qu'il ne dénie jamais sa grâce et son assistance spéciale aux vertueux, de quelque condition qu'ils soient, et en quelque temps qu'ils aient été. Mais il n'y a qu'à répondre que si le Sauveur du monde recommandait autrefois à ses disciples avec tant de soin, de se donner de garde du levain des pharisiens : *Cavete a fermento pharisæorum* (*Matth.*, XVI), nous n'avons pas moins sujet de recommander aux fidèles de ce temps-ci de se donner de garde du levain des pélagiens : *Cavete a fermento pelagianorum.*

En effet, on ne saurait plus visiblement renouveler les erreurs de ces hérétiques, qu'en disant que Dieu ferait acception des personnes, s'il ne donnait sa grâce et son assistance spéciale aux païens vertueux en apparence. Car il est constant que c'est là un des principaux points que toute l'Eglise a eu le plus en horreur dans les pélagiens, et c'est dire comme eux, que la grâce se donne selon les mérites et les bonnes œuvres faites par les forces de la nature ; et ainsi faire que la grâce ne soit plus grâce, suivant cette décision de saint Paul, si claire et si précise : *Si autem gratia, jam non ex operibus ; alioquin gratia, jam non est gratia* (*Rom.*, XI).

Mais l'Eglise a toujours répondu que le vice d'acception des personnes n'a lieu qu'en des choses qui sont dues ; et que comme la grâce n'est due à personne depuis le péché d'Adam qui nous a tous rendus dignes de la colère de Dieu, comme dit saint Paul, Dieu donne et refuse sa grâce à qui il lui plaît, sans pouvoir être accusé *de faire acception de personnes*, dit saint Augustin (*Lib.* II, *ad Bonif.*, c. 7), *lorsque de deux débiteurs également redevables, on remet à l'un, et on exige de l'autre ce qui est également dû par tous les deux : Nulla est acceptio personarum in duobus debitoribus æqualiter reis, si alteri remittitur, alteri exigitur, quod pariter ab utroque debetur : quoniam quod ab iræ vasis exigit justitia punientis, hoc vasis misericordiæ dimittit gratia liberantis.*

Mais les auteurs qui tiennent le salut des païens, ont d'autant moins de raison de soutenir que Dieu n'a pas dénié l'assistance de ses grâces spéciales aux païens qui l'ont invoqué et qui ont vécu moralement bien, qu'ils sont obligés de reconnaître par l'autorité des conciles, que toutes ces vertus païennes ensemble ne sont pas suffisantes pour nous concilier cette grâce qui est un pur don du ciel. Et ce qui fait voir combien ces auteurs sont éloignés de l'esprit de vérité, et ne sont poussés que par l'esprit d'erreur et de mensonge ; c'est qu'on voit qu'ils embrassent les erreurs comme des vérités, et rejettent les vérités comme des erreurs : en sorte qu'ils bâtissent et détruisent en même temps. Car nous avons vu qu'ils prétendent trouver dans les païens ces vertus théologales qui nous viennent de l'infusion divine

pour une fin surnaturelle et particulièrement l'amour de Dieu sur toutes choses. Ils ajoutent qu'ils ne croient pas que cet amour de Dieu sur toutes choses soit une disposison à la grâce, ce qui est tout à fait insoutenable, puisque ce qu'ils rejettent comme une opinion particulière de quelques docteurs est une vérité très-catholique. Car personne ne peut douter que ce qui est inspiré par le Saint-Esprit, et qui nous vient de l'infusion divine pour une fin surnaturelle, ne nous dispose à recevoir la grâce. Il y a bien quelques docteurs catholiques qui n'ont pas cru (s'étant en cela tellement écartés du sentiment des anciens pères) qu'on dût donner le nom de mérite à cette disposition ; mais tous avouent que l'acte d'amour de Dieu sur toutes choses, est la plus prochaine disposition à la grâce; et même que cette contrition qui ne renferme qu'un commencement de l'amour de Dieu, nous y dispose. Ainsi l'on ne peut pas dire que toutes les vertus ensemble ne sont pas des attraits suffisants pour nous concilier cette grâce qui est un pur don du ciel. Car si l'on entend parler des vertus divines dont le Saint-Esprit nous inspire les mouvements, il est très-faux que ces vertus, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité, ne soient pas des attraits suffisants pour nous faire obtenir la grâce, quoiqu'elle soit un pur don du ciel.

Nous ne pouvons pas nier, dit saint Augustin (1), *que la foi mérite la grâce qui nous fait faire de bonnes œuvres.... Mais si quelqu'un prend de là sujet de dire : Comment est-ce que la foi qui nous fait mériter, nous est donnée gratuitement? On lui répondra avec l'Apôtre : Qu'avez-vous que vousn'ayez point reçu? Ainsi, lorsque la foi obtient la grâce de la justification, ce n'est pas le mérite de l'homme qui précède la grâce de Dieu, mais c'est la grâce même qui mérite que Dieu l'augmente et la fasse croître, afin qu'après avoir reçu son accroissement, elle mérite de recevoir sa perfection.*

Que si par ces vertus on entend les vertus humaines des philosophes païens, c'est assurément avec grande raison que l'on doit dire que toutes ces vertus ensemble ne sont pas des attraits suffisants pour nous concilier la grâce; mais l'on doit inférer de là qu'on ne peut dire sans erreur qu'on ne peut rien penser de plus conforme à la bonté et à la justice de Dieu, que de supposer qu'elle n'a pas dénié la grâce spéciale par laquelle on fait le bien à ceux qu'on prétend qui l'ont invoquée par la pratique de toutes ces vertus, puisque c'est une erreur condamnée par toute l'Eglise, et qui est expressément anathématisée par ce canon du concile d'Orange (1) : *Si quis invocatione humanâ gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur à nobis, contradicit Isaiæ prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : Inventus sum à non quærentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant.* Et, selon les pères, on ne doit point admettre de vertu parfaite en ceux qui ne suivent que ces lumières de la nature (comme faisaient ces prétendus vertueux du paganisme), qui porte Dieu à ne leur pas dénier l'assistance de sa grâce, que l'on ne s'expose à retomber dans cette hérésie pélagienne, que la grâce est donnée selon les mérites.

C'est ce que saint Prosper (2) reprochait aussi à Cassien : *Comment est-il possible*, lui dit ce saint, *que vous ne vous aperceviez pas que vous retombez dans ce que l'Eglise a condamné tant de fois, et que bon gré malgré que vous en ayez, vous vous engagez à dire que la grâce est donnée selon les mérites, lorsque vous assurez que les hommes peuvent produire quelque chose d'eux-mêmes qui leur fasse recevoir la grâce?*

Il ne servirait de rien de se retrancher à dire, pour éviter cette erreur, que cela n'empêche pas que la grâce ne soit un pur don du ciel: car c'était l'artifice dont les semi-pélagiens se servaient, protestant d'avoir en horreur cette hérésie des pélagiens, que la grâce est donnée selon les mérites. C'est pourquoi ils se contentaient de dire qu'il pouvait y avoir quelque chose de bon dans l'homme avant la grâce, qui à la vérité n'était pas digne de la grâce, mais était seulement une occasion à Dieu de la lui donner.

Il paraît même qu'ils étaient sur cela si réservés, que, loin de se persuader que l'homme pût de lui-même entrer dans la pratique de toutes les vertus, et par cette pratique attirer sur lui la grâce de Dieu, ils croyaient seulement qu'il pouvait avoir quelque commencement de bonne volonté, quelque pensée de recourir au médecin, quelque désir d'être guéri, quoiqu'ils le crussent hors d'état de se guérir. De sorte qu'ils ne laissaient pas de publier qu'ils détestaient avec horreur celui qui soutiendrait qu'il serait resté quelque force dans la nature, par laquelle elle pût s'avancer elle-même dans le recouvrement de sa santé.

Si donc, nonobstant ces précautions, les pères n'ont pas laissé de condamner cette doctrine, comment eussent-ils pu souffrir celle qui passe bien plus avant, et qui ruine bien davantage la grâce de Jésus-Christ, en disant qu'on ne peut rien penser de plus conforme, non seulement à la bonté, mais aussi

(1) *Ep.* 106. *nunc.* 186. Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus..., nec dicat sibi, si ex fide quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia... respondetur ei, quid habes quod non accepisti? Cum ergo fides impetrat justificationem... non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici

(1) Can. 3.

(2) *Lib. contr. Collat. c.* 6. Quomodo non adverlis te in illud damnatum incidere, quod velis nolis convinceris dicere gratiam Dei secundum merita nostra dari : cum aliquid præcedere boni operis ex ipsis hominibus propter quod gratiam consequantur affirmas.

à la justice de Dieu, que de présupposer qu'il ne l'a pas déniée à ces païens vertueux? Car, si cela est, la grâce leur était due, puisque la justice ne regarde que les choses dues. Et ainsi l'assistance qu'ils auraient reçue de Dieu ne leur aurait pas tenu lieu de grâce, mais de dette; et leurs bonnes œuvres auraient été cause que Dieu les aurait secourus; ce qui renverse toute la grâce, selon ces paroles de saint Paul : (*Rom.* XI) *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia, jam non est gratia.* C'est ce que remarque encore cet apôtre quand il dit: *Que la récompense qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres, ne lui est pas imputée comme une grâce, mais comme une dette* (1). Et au contraire, *lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice selon le décret de la grâce de Dieu.* Et c'est aussi ce qui fait dire à saint Augustin que, pour se former l'idée d'une véritable grâce, c'est-à-dire qui ne dépende point des mérites, il est absolument nécessaire de reconnaître que la foi est un don de Dieu purement gratuit, qu'elle est le principe de toute justice; et qu'ainsi elle ne peut être précédée par aucun mérite, puisqu'elle précède toutes les bonnes œuvres qui pourraient tenir lieu de mérite, comme en étant l'origine et la source, tout ce qui ne se fait point par elle étant défectueux (2).

CHAPITRE III.

Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut, prouvée, parce que sans elle on n'obtient point la rémission du péché originel ni du péché actuel.

Il y a encore beaucoup d'autres maximes qui ont un rapport direct au sujet que nous traitons, et qui ne sont pas moins dangereuses, puisqu'elles ne tendent à rien moins qu'au renversement entier du mystère de l'incarnation de Jésus-Christ. Car on avance que les païens qui ont vécu au temps de la loi, et qui n'avaient qu'une connaissance de Dieu acquise par la raison sans aucune révélation particulière de l'incarnation de Jésus-Christ, ont pu sans cette foi être purifiés de leurs péchés; de sorte que, selon ces auteurs du salut des païens, le péché originel était remis dans les enfants par la créance que leurs parents avaient en Dieu; que ce même péché était remis dans les personnes plus âgées par la première bonne action qu'elles adressaient à Dieu, si heureusement qu'il l'avait agréable; et quant aux péchés mortels de ces derniers, que la rémission leur en était faite par la contrition, de même que nous croyons que les chrétiens l'obtiennent aujourd'hui.

Qui ne voit que si ces maximes avaient cours dans la religion chrétienne, elles la renverseraint absolument? car si cela était, Jésus-Christ serait mort en vain, comme dit saint Paul, et la publication de l'Evangile n'aurait fait que rendre le salut plus difficile qu'il n'était auparavant. Car maintenant nous sommes obligés de croire une grande quantité de mystères qui surpassent notre intelligence, ce qui fait qu'une infinité d'hérétiques se sont damnés et se damnent encore pour ne les vouloir pas croire; au lieu que, selon les principes de ces auteurs, les païens n'avaient qu'à croire qu'il y a un Dieu, ce que la seule raison nous peut apprendre. Aujourd'hui, selon la créance de l'Eglise catholique, les enfants des chrétiens les plus saints ne sont point sauvés s'ils ne reçoivent le baptême, lequel souvent on ne leur peut conférer; et selon ces auteurs, parmi les païens la seule connaissance naturelle qu'ils avaient de Dieu effaçait dans leurs enfants le péché originel, et dans les plus âgés la première bonne action qu'ils adressaient à Dieu; et ainsi du reste.

En vérité, si ce n'est pas là ébranler les principaux fondements de la religion chrétienne, on ne sait plus ce que c'est. Et quand il y aurait quelques scolastiques qui seraient tombés dans quelques-unes de ces erreurs, ce serait une imposture que de les vouloir attribuer non seulement à l'Eglise, mais même à toute l'école. Car ce que quelques-uns ont dit, que le péché originel se remettait par la foi de leurs parents, ne se doit entendre que d'une vraie foi au Messie à venir, et non pas d'une connaissance naturelle de Dieu; puisque cette connaissance ne peut être appelée foi, comme on a déjà dit, sans renverser tous les principes de notre religion, qui nous apprennent que la foi doit être fondée sur la révélation de la parole de Dieu, et non pas sur la lumière de la raison.

Enfin, on pourrait dire avec vérité qu'il n'y aurait plus rien d'assuré dans la doctrine de l'Eglise, s'il était permis d'enseigner qu'une foi chimérique des païens, c'est-à-dire une connaissance naturelle d'un premier auteur de toutes choses, telle que l'ont pu avoir Socrate, Platon, Aristote, et les autres philosophes, ait effacé dans leurs enfants le péché originel.

Ce que l'on ajoute, que ces impies obtenaient la rémission de leurs péchés mortels par le moyen de la contrition, de la même manière que les chrétiens l'obtiennent aujourd'hui, n'est pas moins faux et pernicieux, car il n'y a point de contrition véritable sans la foi en Jésus-Christ; et il est visible que cette doctrine ne tend qu'à faire croire qu'il importe peu d'être chrétien pour être sauvé, et que la justification des pécheurs n'est pas un privilége de la loi de grâce, et de cet esprit divin que Jésus-Christ ne communique qu'à ceux qui croient en lui mais une œuvre de la na-

(1) *Romanor.* 4. Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum : ei vero qui non operatur, credenti autem in in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.

(2) *August. Epist.* 105. *jam.* 194. Restat ut ipsam fidem nullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur si gratiam veram, id est sine meritis cogitamus. Opera quippe bona fiunt ab homine, fides autem fit in homine sine qua illa a nullo fiunt homine. Omne enim quod non est ex fide, peccatum est.

ture et de la raison, qui ne dépend que de la volonté des hommes.

CHAPITRE IV.

Que les malédictions prononcées contre les païens par S. Paul dans son Epître aux Romains, s'entendent généralement.

Ce que l'on dit, pour parer les malédictions que S. Paul a prononcées dans son Epître aux Romains, contre les païens, que cet apôtre n'a pas entendu parler des bons ni des vertueux, mais seulement des méchants et de ceux que Dieu avait laissé tomber dans un esprit de réprobation, ou qu'il avait abandonnés à leur sens réprouvé, ne se peut dire assurément qu'en se jouant impunément de l'Ecriture sainte, dont les moindres paroles nous doivent être adorables.

En effet, on sait que le dessein de l'Apôtre dans cette Epître, est de montrer que la vocation des païens, aussi bien que celle des juifs, était une œuvre de la pure miséricorde de Dieu, sans que leurs bonnes œuvres (comme quelques-uns se le persuadaient) y eussent donné aucun sujet. C'est pourquoi il y montre qu'ils étaient tous coupables, criminels et dignes de mort : et qu'ainsi Dieu n'avait pu être attiré à leur faire part de ses grâces que par sa seule bonté.

Qui ne voit donc que c'est sans raison que l'on dit que S. Paul ne parle pas contre les bons et les vertueux païens, dont on prétend que le nombre est infini, puisque son dessein est de prouver qu'ils étaient tous vicieux et méchants, comme il le dit clairement : (*Romanor.* III) : *Causati enim sumus Judæos et Græcos omnes sub peccato esse.* Nous avons déjà convaincu et les Juifs et les Gentils d'être tous dans le péché.

Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que c'est principalement ceux des philosophes que l'on prétend avoir été bons et vertueux, que S. Paul déclare avoir été plus impies et plus abominables devant Dieu. Car n'est-il pas évident que ce n'est pas au simple peuple des Gentils, mais aux philosophes et aux sages que s'adressent les menaces que S. Paul (*Romanor.* I) *Qui veritatem Dei in injustitia detinent, etc.*, fait à ceux qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice? Et à qui cela peut-il convenir, qu'à ceux qui, connaissant Dieu, non seulement ne se sont pas mis en peine de porter le peuple à ne rendre point aux créatures les honneurs qu'ils ne devaient qu'au Créateur, mais qui ont eux-mêmes adoré toutes les abominations du paganisme? N'est-ce pas encore aux saints prétendus de ces auteurs et à ces pères spirituels du paganisme, que s'adressent ces foudres de l'Apôtre, lorsqu'il dit d'eux : (1) *Qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont point rendu grâces; mais se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et que leur cœur destitué d'intelligence, a été rempli de ténèbres : en voulant*, ajoute-t-il, *passer pour les sages du monde, ils sont devenus fous et insensés.* Et c'est même pour leur ôter toute sorte d'excuses, que cet apôtre conclut (1) par la condamnation formelle de tous ces prétendus vertueux qui, *après avoir connu la justice de Dieu, n'ont pas compris que ceux qui font ces choses, sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font, mais aussi ceux qui approuvent ceux qui les font.* Par où il fait voir clairement que la seule approbation qu'ils ont donnée pour le moins par leur silence, et en ne s'opposant pas à toutes les impiétés du paganisme, les a rendus dignes de mort; et par conséquent, que c'est s'opposer directement à la parole de Dieu, que de leur attribuer le salut éternel.

CHAPITRE V.

Réponse à cette objection : Que Dieu serait injuste, s'il n'avait accordé les lumières de la foi et de la religion à toutes ces nations; et que ceux à qui il les aurait refusées, seraient excusables et en état de salut.

Il est donc inutile de dire qu'il est de la bonté de Dieu de n'obliger jamais les hommes à l'impossible, et qu'ainsi un Américain qui n'a jamais entendu parler de la véritable religion, ne peut être condamné par la justice de Dieu aux peines éternelles, en vivant moralement bien et ressemblant aux bons païens qui, se laissant conduire par la lumière naturelle de la raison, adoraient un seul Dieu créateur de toutes choses, et vivaient sans idolâtrie. Car comment peut-on s'imaginer, sans renoncer à toute la doctrine de notre foi, et se déclarer ennemi de la grace et de la croix de Jésus-Christ, que des gens ensevelis dans les ténèbres du paganisme, parviennent à la véritable adoration de Dieu, et par son moyen à la béatitude éternelle, en se laissant conduire par la seule lumière naturelle de la raison? Que deviendrait donc ce que l'Ecriture sainte nous apprend, que Dieu ne reçoit pour adorateurs que ceux qui l'adorent en esprit et en vérité? que c'est à Jésus-Christ seul à former ces adorateurs, parce que personne ne peut parvenir au Père que par le Fils; ni recevoir l'esprit de grâce et de vérité, qui peut seul rendre à Dieu nos adorations agréables, qu'étant uni par la foi à celui qui en est l'unique source, et à qui seul il appartient de répandre l'esprit de Dieu dans le cœur de ceux qui croient en lui, suivant la promesse qu'il en a faite dans l'Évangile : *Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ : Hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum* (*Joan.* VII). C'est donc une hérésie manifeste de croire le contraire et de se persuader que la lumière naturelle de la raison, c'est-à-

(1) *Rom.* I. Cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.

(1) *Rom.* X. Cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.

dire une lumière éteinte et obscurcie, une raison aveugle et corrompue, puisse inspirer à des hommes qui gémissent sous la tyrannie du démon et du péché, et qui n'ont jamais entendu parler de la vraie religion, les véritables sentiments de cette piété toute spirituelle et toute divine par laquelle Dieu veut être adoré, et qu'il couronne dans le ciel d'une récompense éternelle. C'est pourquoi il n'y a que dans la doctrine des pélagiens, qu'on puisse mettre en doute la damnation de tous ces Américains avant qu'ils eussent été éclairés de la lumière de l'Evangile, et lorsqu'ils ne se conduisaient que selon celle de la raison.

Il n'est point même nécessaire d'attendre au dernier jour pour s'assurer de l'arrêt que le souverain juge doit prononcer contre eux ; il le leur a déjà prononcé dans son Evangile : *Qui non crediderit condemnabitur* (*Marc.* XVI), Quiconque n'aura point cru, sera condamné ; et non seulement il le sera, mais il l'est dès maintenant, *Qui non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei* (*Joan.* III). L'ignorance où ils ont été des mystères de notre foi peut à la vérité être cause qu'ils en seront moins punis en l'autre monde, mais non pas qu'ils ne le seront point du tout, et qu'ils éviteront entièrement les supplices éternels. Et c'est ce que le Sauveur du monde nous a voulu enseigner, lorsqu'il dit dans S. Luc, que le serviteur qui a connu la volonté de son maître, et ne l'a point faite, sera battu rudement ; mais que celui qui ne l'a point connue, et qui a fait des choses dignes de châtiment, sera moins battu.

Aussi voyons-nous que tous les anciens pères, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ, ont décidé cette vérité contre les pélagiens : ils ont soutenu constamment que quelque involontaire que pût être l'ignorance de la vraie religion, elle ne pouvait pas empêcher que tous ceux qui ne croyent point nos mystères, ne fussent damnés, quoiqu'ils ne les crussent point parce qu'ils n'en avaient jamais entendu parler. (1) *Il n'y a point de doute*, dit S. Augustin, *que celui qui pèche avec science, ne soit plus coupable que celui qui pèche par ignorance; et néanmoins les hommes ne doivent pas se flatter sur cette ignorance pour trouver dans ces ténèbres de quoi excuser leurs péchés; car il y a bien de la différence entre ne connaître pas et ne vouloir pas connaître; et quant à celui de qui le prophète dit, il n'a point voulu être instruit pour faire le bien, il est clair qu'il est condamné comme s'étant volontairement rendu coupable. Mais encore qu'un homme ne soit point du nombre de ceux qui ne veulent pas connaître la vérité, mais ignore simplement ce qu'il doit faire, et ne croie point, parce qu'on ne lui a jamais dit ce qu'il devait croire; cette ignorance néanmoins ne l'excuse pas, et n'empêchera pas qu'il ne soit brûlé dans le feu éternel; mais elle fait seulement, peut-être qu'il sera brûlé avec moins de rigueur;* non qu'il soit damné pour n'avoir pas cru en Jésus-Christ, n'en ayant jamais entendu parler, mais pour les autres péchés, soit originel, soit actuels, dont il est impossible de se pouvoir garantir, et de se purifier que par la foi en Jésus-Christ.

Le même saint docteur décide la même question dans une hypothèse très-considérable, et qui nous fait voir même clairement contre toutes les fausses prétentions des auteurs que nous combattons, que quelque bonnes inclinations qu'ait une personne, et quelques vertus morales qui la rendent recommandable aux yeux des hommes, elle n'évitera point les supplices éternels si elle passe sa vie dans un pays où la foi n'ait point été annoncée. C'est lorsque pour fermer la bouche aux pélagiens, et les forcer à adorer la profondeur des jugements de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut, et qui endurcit qui il lui plaît, comme dit S. Paul, il propose deux personnes dont Dieu sauve l'une et laisse perdre l'autre, quoique celle qu'il laisse perdre semble beaucoup mieux mériter l'assistance de sa grâce, que l'autre qu'il sauve. (1) *A quoi*, dit-il, *peut-on rapporter, qu'à la hauteur des jugements incompréhensibles de Dieu, qu'un homme qui a été dès son enfance modeste, ingénieux, tempérant, qui a surmonté la plupart des passions, haï l'avarice, abhorré l'impureté, et qui a eu des inclinations favorables pour toutes les autres vertus, ait vécu néanmoins dans un lieu où la foi de Jésus-Christ ne lui a pu être annoncée, par laquelle seule il pouvait être délivré du supplice de la seconde mort, « qua sola posset a secundæ mortis pernicie liberari »? Car comment*, dit l'Apôtre, *invoqueront-ils*

(1) *August. lib. de Gratia et Lib. Arbitr. cap.* 3. Ecce ubi ostendit gravius peccare hominem scientem, quam nescientem : nec tamen ideo confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisque requirat excusationem : aliud est enim nesciisse, aliud scire noluisse, voluntas quippe in eo arguitur, de quo dicitur, noluit intelligere ut bene ageret. Sed et illa ignorantia quæ non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit quia non audivit omnino quid crederet, sed fortasse ut minus ardeat.

(1) *August. lib.* 1. *de pecc. merit. et remiss. cap.* 22. Nec ipsi qui hoc sentiunt, evadunt hujus quæstionis angustias, sed in eis coarctati et hærentes similiter, O altitudo exclamare coguntur! Unde enim fit, ut homo ab ineunti pueritia modestior, ingeniosior, temperantior, ex magna parte libidinum victor, qui oderit avaritiam, luxuriam detestetur, atque ad virtutes cæteras provectior aptiorque consurgat, et tamen in eo loco sit, ubi ei prædicari gratia christiana non possit. Quomodo enim invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? Alius autem tardus ingenio, libidinibus deditus, flagitiis et facinoribus coopertus, ita gubernetur ut audiat, credat, baptizetur, rapiatur, aut si detentus hic fuerit, laudabiliter hic vivat. Ubi duo isti tam diversa merita contraxerunt, non dico ut iste credat, ille non credat, quod est propriæ voluntatis, sed ut iste audiat quod credat, ille non audiat ? hoc enim non est in hominis potestate......... Quid hinc respondeant, non video, qui volentes humanis conjecturis justitiam Dei defendere, et ignorantes altitudinem gratiæ, fabulas improbabiles texuerunt.

celui en qui ils ne croient point? et comment croiront-ils en celui duquel ils n'ont point entendu parler; et comment entendront-ils parler, si personne ne leur prêche? qu'il arrive au contraire qu'un autre qui aura peu d'esprit, qui sera porté aux vices, qui sera couvert de crimes et d'infamies, sera néanmoins conduit par une telle Providence de Dieu, qu'il entendra prêcher l'Evangile, qu'il croira, qu'il sera baptisé, et ensuite que Dieu le retirera à lui par une mort prompte, ou que s'il vit plus longtemps, il vivra dans la justice et l'innocence? Où est-ce que ces deux personnes peuvent avoir acquis des mérites si différents, qu'ils soient cause, je ne dis pas, que l'un croie, et que l'autre ne croie pas, ce qui dépend de la volonté; mais que l'un entende ce qu'il doit croire, et que l'autre ne l'entende pas, ce qui ne dépend pas entièrement de l'homme?... Certes, je ne vois pas ce que peuvent ici répondre ceux qui voulant défendre la justice de Dieu par des pensées et des imaginations humaines, ont inventé des fables pleines d'extravagances et de rêveries.

Nous voyons clairement dans ces paroles, que saint Augustin ne propose pas comme une chose qui reçoit le moindre doute, mais comme une maxime tout à fait indubitable parmi les chrétiens, et qui devait servir de règle pour expliquer ce qui devait être sujet à quelque contestation, que quelques qualités avantageuses qu'on se pût imaginer en une personne, tant selon l'esprit, que selon les mœurs, si par les ordres secrets de la Providence elle demeure sans instruction des mystères de la religion chrétienne, qu'elle n'apprendra jamais d'elle-même, cela seul est suffisant pour nous assurer de sa perte, et nous ôter toute espérance qu'elle ait évité la damnation éternelle.

Je sais bien que cette doctrine semble dure aux hommes charnels, qui se persuadent ridiculement que la justice de Dieu se doit accommoder à leurs pensées, et qui se portent plutôt, comme remarque ce père, à toutes sortes d'extravagances, que de se résoudre à adorer avec humilité les mystères cachés de sa grâce et l'équité souveraine de ses jugements. Mais pour ceux qui sont nourris dans les vérités chrétiennes, ils comprennent facilement que par le péché du premier homme, tous les hommes étant devenus une masse de perdition, il est impossible qu'aucun s'en dégage que par une grâce toute particulière de Dieu, qu'il ne doit à personne, et que par conséquent, il peut refuser à qui bon lui semble, sans qu'il ait le moindre sujet de s'en plaindre. (1) *De sorte que ceux qui ne sont point délivrés de cette masse, par cette grâce, ou parce qu'ils n'ont point encore entendu parler de ce qu'ils doivent croire pour être sauvés, ou parce qu'ils n'ont pas voulu obéir à Dieu, ou enfin parce que n'étant pas encore en âge d'entendre, mais seulement de recevoir le baptême, ils ne l'ont pas reçu, c'est avec grande justice qu'ils sont damnés, parce qu'ils ne sont pas sans péché, soit de leur origine, soit de leur volonté propre. Car tous ont péché, comme dit l'Apôtre, soit en Adam, soit en eux-mêmes, et tous ont besoin de la grâce de Dieu.*

Qui donc se peut laisser emporter dans une folie si extravagante (1), *que de ne rendre pas des actions de grâces à la miséricorde de Dieu, qui sauve d'entre les hommes qui il lui plaît, puisqu'il ne pourrait en façon quelconque accuser sa justice, quand elle aurait damné tous les hommes?*

Ainsi, au jugement de saint Augustin, ce n'est pas seulement une erreur, mais c'est une étrange folie que de se persuader que Dieu aurait fait tort à sa bonté, s'il avait laissé les Américains ou tout autre peuple, avant qu'il eût entendu parler de la véritable religion, dans l'état de perdition où ils étaient plongés par le péché; comme si Dieu était obligé de répandre les richesses de sa grâce sur des esclaves rebelles qui naissent ses ennemis et enfants de colère, et qu'il ne les pût pas très-justement abandonner dans la juste damnation où ils se trouvent engagés par la révolte du premier homme.

Et il ne sert de rien de dire, que si cela est, Dieu aurait obligé les hommes à l'impossible, et que ce serait une impiété de croire qu'il l'eût fait: *Acutè quippe videntur hæc dici, sed in sapientia verbi qua evacuatur crux Christi* (*De Nat. et Grat. c.* 6). Car nous avons déjà montré contre ceux qui raisonnent ainsi, qu'ils ne sauraient appuyer leur raisonnement que sur la ruine de deux principes indubitables de la religion chrétienne; l'un, qu'il est absolument impossible de se sauver sans la foi en Jésus-Christ; et l'autre, que cette grâce de la foi est purement gratuite et purement libérale; et qu'ainsi Dieu la donne à qui il lui plaît et la refuse à qui bon lui semble, sans qu'on en puisse prendre le moindre sujet de l'accuser d'injustice: sinon il faudrait nécessairement tomber dans cette impiété, que de le croire en effet injuste, puisqu'il est plus clair que le jour, qu'il laisse périr une infinité d'enfants qui meurent avant que de renaître en Jésus-Christ par le sacrement de baptême; et il se conduit en cela par des jugements si cachés et si impénétrables au sens humain, qu'il laisse souvent périr des enfants nés de personnes catholiques et très-vertueuses, et en sauve d'autres nés du crime et de l'adultère. *Si ergo nec fatum, quia nullæ stellæ ista decernunt, nec fortuna, quia non fortuiti casus hæc agunt, nec personarum, nec meritorum diversitas hoc fecerunt;*

(1) *Lib. de Nat. et Grat. c.* 4. Unde ii, qui non per illam liberantur, sive quia audire nondum potuerunt, sive quia obedire noluerunt, sive etiam cum per ætatem audire non possent, lavacrum regenerationis, quod accipere possent, per quod salvi fierent, non acceperunt, juste utique damnantur, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter traxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Omnes enim peccaverunt, sive in Adam, sive in se ipsis, et egent gratia Dei.

(1) *Ibid. cap.* 5. Quis igitur usque adeo dementissime insaniat, ut non agat ineffabiles gratias misericordiæ, quos voluit liberantis, qui recte nullo modo posset culpare justitiam, universos etiam damnantis?

quid restat quantum ad baptizatum attinet, nisi gratia Dei, quæ vasis factis in honorem gratis datur, quantum ad non baptizatum ira Dei, quæ vasis in contumeliam pro ipsius massæ meritis redditur (*Lib.* II. *ad Bonifac. cap.* 7)?

Que si l'on pense dire qu'autre chose est des enfants, autre chose des personnes plus âgées (ce qui était la défaite ordinaire des semi-pélagiens, au rapport d'Hilaire, écrivant à saint Augustin: *Parvulorum autem causam ad exemplum majorum non patiuntur afferri* (1), qui ne voit combien cette réponse est ridicule? *Car qui est-ce qui nous pourrait faire croire que la bonté ou la justice Dieu ne s'étende pas aux uns comme aux autres?* (2) *Tant d'enfants qui périssent tous les jours sans qu'on les puisse secourir par le baptême, sont-ils moins que les grands, du nombre des hommes, pour n'être point compris dans cette parole de l'Apôtre, que Dieu veut sauver tous les hommes? Est-ce que Jésus-Christ est mort plus particulièrement pour les uns que pour les autres? Quelle obligation a-t-il d'avoir plus de soin du salut de ceux qui, outre la plaie générale de la nature humaine, sont chargés pour l'ordinaire d'un grand nombre de crimes, que de ceux qui ne sont coupables que par la contagion de la mort ancienne, comme parle saint Cyprien? Et s'il peut refuser à ceux-ci les trésors de sa grâce, pourquoi ne le peut-il pas faire à ceux-là qui en sont beaucoup plus indignes?* Nous voyons par là que saint Augustin rejette absolument cette différence que l'on voudrait établir dans la condition des uns et des autres comme une grande absurdité: il ne peut souffrir que l'on dise, *que Dieu se conduit d'une autre façon envers les grandes personnes qu'envers les enfants; et qu'il veuille que tous ceux-là soient chrétiens, dont beaucoup ne le veulent pas, et qu'il n'ait pas la même volonté au regard de tous les autres, dont pas un ne lui résiste par une volonté contraire.* Ce saint docteur ajoute ensuite que *si l'hérétique avec lequel il disputait en ce lieu, lui demande pourquoi Dieu ne convertit pas les volontés de tous ceux qui ne veulent pas se donner à lui, puisqu'il n'y a que sa grâce qui le puisse faire? il lui répondra: Pourquoi Dieu n'adopte-t-il pas par le baptême tous les enfants dans lesquels il ne rencontre point de volontés contraires à ses desseins? Que si*, dit-il, *vous êtes contraint d'avouer que vous ne pouvez sonder la profondeur de ce jugement; qu'il nous soit à tous deux incompréhensible, pourquoi Dieu veut secourir l'un et ne pas secourir l'autre, aussi bien au regard des grands que des petits? « Utrique nostrum profundum sit? Cur et in majoribus et in minoribus Deus velit alteri, et nolit alteri subvenire. »*

Et par conséquent ce n'est que dans les maximes des hérétiques, ennemis de la grâce, que l'on se peut imaginer qu'on aurait droit de prendre Dieu à partie et de l'accuser d'injustice, si ceux qui n'ont point reçu la lumière de l'Evangile, se pouvaient sauver par la seule lumière de la raison. Mais ces pensées ne peuvent tomber dans l'esprit de ceux qui sont bien instruits des sentiments de l'Eglise sur cette matière. Car ils ont appris des saints pères (1), que c'est un oracle infaillible de la vérité, que personne n'est délivré de la damnation dans laquelle le premier homme a engagé tous ses enfants, que par la foi en Jésus-Christ; et que néanmoins tous ceux qui pourront dire qu'ils n'ont point entendu parler de l'Evangile de Jésus-Christ, ne s'exempteront point de cette damnation. Ils auront beau dire, Comment aurions-nous cru, puisque l'Evangile ne nous a point été prêché? (2) *Dieu ne reçoit point cette excuse, quelque légitime qu'elle paraisse, parce qu'il sait qu'il a créé l'homme dans l'innocence, et que ce n'est que par le mauvais usage du libre arbitre de sa volonté, qu'il est tombé dans le crime qui est passé dans tous ses enfants. Ainsi tout pécheur est inexcusable, ou à cause du péché de son origine, ou à cause de ceux qu'il a ajoutés par sa propre volonté, soit qu'il connaisse, soit qu'il ignore, soit qu'il discerne qu'il fait mal, soit qu'il ne le discerne pas; parce que l'ignorance même dans ceux*

(1) Epistola Hilarii ad August. numero 8.

(2) *Lib.* IV. *cont. Jul. c.* 8. Cur tot millia parvulorum non percepto baptismate moriuntur? numquid aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est: Omnes homines (Deus vult salvos fieri) ...... isto modo benevolentiorem facis Deum omnibus impiissimis et sceleratis hominibus, quam innocentissimis. Immensum vero numerum parvulorum qui sine baptismate moriuntur, suo regno adjici non vult qui.... ejus resistere voluntati contraria voluntate non possunt? Sic fit ut esse christianos omnes velit quorum multi nolunt, non omnes velit quorum est nemo qui nolit. Ubi si dixeris mihi, cur ergo non convertit omnium nolentium voluntates? Respondebo, cur non omnes morituros adoptat lavacro regenerationis infantes, quorum adhuc nullas, et ideo nec contrarias invenit voluntates. Si hoc profundius esse perspicis quam ut abs te valeat inveniri, utrumque utrique, etc. *Il faut entendre tout ce passage de la volonté conséquente de Dieu, et non pas de sa volonté antécédente.*

(1) *S. August. de Corr. et Grat. c.* 7. Si enim, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt, qui poterunt dicere non se audiisse Evangelium Christi.

(2) *Epist.* 105. *nunc* 194. Quamvis seipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem qui scit se fecisse hominem rectum, nec nisi ejus quo male usus est libero voluntatis arbitrio etiam quod transiret in posteros manasse peccatum.... ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel ad ditamento etiam propriæ voluntatis: sive qui novit sive qui ignorat, sive qui judicat, sive qui non judicat, quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est, in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati. Ergo in utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio...... ac per hoc universi qui in nequitiis et iniquitatibus excusatos se volunt, ideo justissime puniuntur, quoniam qui liberantur, non nisi gratia liberantur, nam si excusatio illic justa esset, non inde jam gratia, sed justitia liberaret: cum vero non liberat nisi gratia, nihil justum invenit in eo quem liberat, non voluntatem, non operationem, non saltem ipsam excusationem. Nam si hæc justa est, quisquis ea utitur, merito, non gratia, liberatur.

qui n'ont pas voulu connaître le bien, est indubitablement un péché ; et dans ceux qui ne l'ont pu connaître, la peine du péché. C'est pourquoi l'excuse est injuste, et la damnation est juste des uns et des autres. Il est donc certain que tous ceux qui prétendent s'excuser dans leurs crimes et dans leur mauvaise vie, sont punis très-justement ; parce que ceux qui sont délivrés de cette corruption générale, n'en sont délivrés que par la grâce et par la miséricorde. Que si cette excuse était juste, ils ne seraient pas délivrés par grâce, mais par justice. Car lorsque la grâce seule délivre un homme, elle ne trouve en lui rien de juste, ni la volonté, ni l'action, ni l'excuse même ; puisque, si cette excuse était juste, celui qui s'en sert, ne serait pas délivré par grâce, mais par justice, c'est-à-dire, par le mérite de cette excuse.

C'est aussi ce qui fait que saint Prosper soutient que c'est ruiner la créance du péché originel, que de prétendre que ceux qui demeurent ensevelis dans les ombres de la mort, et qui ne sont point éclairés de la lumière de la foi, soient exempts de faute parce qu'ils n'ont pas reçu de Dieu le don de la foi :

Non autem recte nec vere dicitur illos
Qui sunt expertes divini luminis, et quos
Gratia neglexit, degentes mortis in umbra,
Peccati non esse reos, quod recta gerendi
Non data sit virtus.
PROSPER, *Carm. de Ingrat. cap.* 32.

C'est ce qu'opposaient les semi-pélagiens à ceux qui défendaient la grâce de Jésus-Christ, que si tous les hommes n'avaient pas reçu la lumière de la foi, et qu'il y en eût qui fussent demeurés dans les ténèbres et dans l'ignorance de la religion, ceux-ci seraient inexcusables dans leurs péchés et dans leur mauvaise vie. Mais voici ce que répond saint Prosper à cette objection, qui est la même que l'on fait encore aujourd'hui.

Naturæ compede vinctos
Procubuisse negant, nec ab uno germine credunt
Omnigenam prolem, cum pœna et crimine nasci.
PROSP. *ibid.*

C'est-à-dire, que ceux qui se servent de ce faux raisonnement pour obliger Dieu à accorder le don de la foi généralement à tous les hommes, quoiqu'ils avouent de parole le péché originel, ils le désavouent néanmoins par conséquence, et ne croient pas sincèrement ce que la foi nous enseigne ; que par un très-juste jugement de Dieu, toute la nature humaine est esclave du péché et du démon ; et que nous naissons tous dans le crime et dans le supplice.

Quod qui non renuit

Car quiconque a cette vérité catholique gravée dans son esprit,

Videt hujus pondera culpæ
Tam valida pariter miseris incumbere mole,
Ut si nulla etiam cumulent mala, sit tamen unum hoc
Sufficiens scelus ad mortem nascendo tuendam.
Idem ibid.

Il conçoit facilement que ce seul péché nous a tous rendus dignes de l'enfer, et qu'ainsi l'on n'a aucun droit de se plaindre de ce que Dieu ne délivre de cette juste damnation que qui bon lui semble ; puisque l'on n'aurait pas le moindre sujet de reprendre sa justice quand il n'en aurait délivré personne. C'est ce qu'il explique excellemment par ces beaux vers.

Hanc igitur legem, quam per ses nmo resolvit,
Si merito et juste positam, impositamque fatemur,
Cur querimur quod non omnes salvantur ab illa ?
Cum si progeniem super omnem irrupta maneret,
De cunctis juste damnatis non quereremur.
An quod de toto ferretur, non toleratur
De parte, et melius foret omnia debita cogi,
Quam summa ex solida clementer multa remitti ;
Qui vero exemptus squallenti carcere pulsat
Invidia miserantis opem, quia non simul omnes
In lucem veram tenebris eduxerit, idem
Cum pœnam qua mersus erat non experiatur,
Quam misere ferat addictus nisi liber ab illa.
PROSP. *Carm. de Ingrat. sub finem capitis* 32.

Nous n'aurions jamais fait, si nous voulions rapporter ici tout ce que les pères de l'Église, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ, ont dit sur ce sujet, pour forcer ses ennemis à reconnaître que Dieu la donne par miséricorde à qui il lui plaît, et la refuse par justice à qui bon lui semble, sans que ceux à qui il la refuse, puissent en aucune manière, ou l'accuser d'injustice, ou s'excuser dans leurs péchés.

CHAPITRE VI.

Sentiment de saint Thomas touchant le salut de ceux à qui l'Evangile n'a point été prêché.

Ce qui est remarquable, c'est que la preuve dont on se sert pour soutenir le salut éternel des Américains par la lumière naturelle de la raison, sans aucune instruction des mystères de notre foi, n'est qu'une objection que saint Thomas se propose dans cette même question, s'il est nécessaire, pour être sauvé, de croire explicitement quelques articles de foi ; car toute la force de l'argument consiste en ce point, que Dieu n'oblige jamais les hommes à l'impossible. Mais il est impossible que les Américains, qui n'avaient jamais entendu parler de la véritable religion, crussent en Jésus-Christ, et partant, sans croire en Jésus-Christ ils pouvaient se sauver en vivant moralement bien et en se laissant conduire à la lumière naturelle de la raison. Or c'est dire dans une hypothèse particulière ce que saint Thomas se propose pour objection dans la thèse générale ; savoir, si les hommes sont obligés de croire explicitement quelques mystères de la foi. *Il semble* (1), dit-il, *que non ; car nul n'est obligé à ce qui n'est pas en sa puissance. Or il n'est pas en la puissance de l'homme de croire explicitement*

(1) *D. Thom.* 22 *q.* 2. *a.* 5. *Ad primum.* Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate : dicitur enim (*Romanor.* X), Quomodo credent in illum quem non audierunt ? Quomodo audient sine prædicante ? Quomodo autem prædicabunt nisi mittantur ? Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

aucun mystère de la foi, puisque nous lisons dans le dixième chapitre de l'Épître aux Romains : Comment croiront-ils en celui dont ils n'ont point entendu parler ? et comment entendront-ils parler, si personne ne leur prêche ? et comment les prédicateurs leur prêcheront-ils, s'ils ne sont envoyés ? Et par conséquent l'homme n'est point obligé de croire explicitement aucun mystère de notre religion. Voici de quelle manière saint Thomas donne la solution à toutes les objections que l'on peut faire sur ce sujet.

Quant à ce qu'on oppose en premier lieu (1), dit ce saint docteur, *il faut répondre que si l'on regarde ce que peut l'homme sans le secours de la grâce, il est certain qu'il est obligé à faire beaucoup de choses qu'il ne peut faire sans la grâce médicinale de Jésus-Christ, qui repare la nature, comme d'aimer Dieu et son prochain ; et par la même raison, de croire les articles de foi. Mais il le peut faire par le secours de la grâce qui est donnée par miséricorde à tous ceux à qui Dieu l'a donnée, et à ceux à qui elle n'est point donnée, c'est par justice qu'il ne la leur donne point en punition de quelque péché précédent, pour le moins originel, comme saint Augustin nous l'enseigne dans son livre de la correction et de la Grâce.*

Voilà les propres termes de saint Thomas, qui nous montrent, pour appliquer la solution à l'argument, que cette proposition : (Personne n'est obligé à l'impossible), est vraie en un sens et fausse en l'autre ; elle est vraie, si par le terme d'impossible on entend ce que l'homme ne peut absolument faire, ni par les forces de la nature, ni par le secours de la grâce. Elle est fausse, si l'on prétend que l'homme ne soit jamais obligé de faire ce qu'il ne peut faire étant laissé à lui-même en punition du péché, quoiqu'il le puisse faire étant assisté de la grâce. Et ce saint docteur ajoute : ce secours de la grace sans lequel nous ne pouvons faire beaucoup de choses, auxquelles nous sommes obligés, comme d'aimer Dieu et notre prochain, et croire les articles de foi, est donné par miséricorde à ceux à qui il est donné, et n'est point donné par justice à ceux à qui il n'est point donné. C'est ce qui nous fait comprendre qu'il ne faut point s'étonner, si des hommes qui n'ont pas tous les secours pour croire et pour agir, comme les infidèles, sont néanmoins obligés de faire beaucoup de choses qu'ils ne feraient point sans la grâce ; parce que ce défaut de grâce est une peine du péché ; et qu'ainsi la première cause de l'abandonnement de l'homme n'est pas dans Dieu qui l'a créé dans l'innocence, et dans une extrême facilité de faire le bien ; mais dans l'homme qui a le premier abandonné Dieu, en se révoltant contre lui, et qui s'est rendu par ce moyen, digne de toutes sortes de châtiments, et indigne de toutes ses grâces.

(1) *Ad primum.* Dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid, excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia reparante : sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei : sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ, quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur : quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, et saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit libro de Corrcp. et Grat

CHAPITRE VII.

Que le sentiment de ceux qui prétendent que l'on peut être sauvé sans la foi en Jésus-Christ, favorise l'orgueil et est contraire aux sentiments que l'humilité chrétienne inspire aux saints.

Il faut cependant reconnaître que ceux qui ne consultent dans ces matières si divines que l'aveuglement de l'esprit humain, ne sont pas capables d'entrer dans ces sentiments. *Hoc sacramentum longe est a cordibus sapientium superborum, ac per hoc nec vere sapientium.* Ces secrets et ces mystères impénétrables de la justice et de la miséricorde de Dieu, sont très-éloignés des pensées des sages orgueilleux, et qui pour cette raison ne sont point véritablement sages. L'orgueil de l'homme ne peut souffrir que sa béatitude éternelle dépende de la bonté divine ; et par un étrange aveuglement, il se persuade que c'est le porter au dé espoir, que de lui enseigner à n'espérer qu'en la toute-puissante miséricorde de Dieu ; et que c'est au contraire lui donner sujet de bien espérer, que de lui faire remettre toutes ses espérances dans lui-même ; c'est-à-dire, dans une misérable créature également faible et orgueilleuse : et il est impossible de ne pas recevoir ces vérités avec respect, lorsqu'on a le cœur véritablement humble. Car c'est d'elles que dépendent les plus solides fondements de l'humilité chrétienne. C'est d'elles que nous apprenons à nous considérer incessamment comme de malheureux esclaves, qui s'étant révoltés contre leur souverain, ne sont dignes que d'un supplice éternel : et ainsi nous ne pouvons être redevables qu'à sa miséricorde, s'il lui plaît de nous regarder en pitié, et nous traiter plus favorablement que nos péchés ne méritent.

C'est dans la vue de cette sainte doctrine, que les plus grands saints se sont reconnus les plus grands pécheurs, parce qu'ils savaient qu'ils portaient en eux la même corruption, la même source et la même masse de péché d'où naissent les crimes de tous les hommes, et que sans une grâce particulière de Dieu qui a arrêté comme par une douce violence, le cours de leur nature, ils auraient été semblables aux plus scélérats. Ce sont aussi ces pensées qui répriment l'orgueil dans les justes, et qui les empêchent de s'élever au-dessus des plus méchants, lorsqu'ils considèrent que la différence du fidèle d'avec l'infidèle, de l'innocent d'avec le coupable, du juste d'avec le pécheur, n'a sa première origine que dans Dieu, et qu'ils ne seraient en rien plus que ceux en comparaison desquels ils voudraient se glorifier, s'il ne leur avait fait des faveurs qu'il n'a pas faites aux autres. Ils ont toujours eu devant les yeux ces paroles de saint Paul. *Quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti ? Si accepisti, quid*

gloriaris quasi non acceperis (I *Cor.*, IV)? C'est de ces principes que procède l'obligation que nous avons de souffrir avec patience et avec joie, toutes sortes d'afflictions, de persécutions, d'injures et d'outrages; parce qu'il est impossible que tout cela ne soit beaucoup au-dessous de nos mérites et de notre indignité. Ne sommes-nous pas aussi trop heureux, s'il plaît à la justice de Dieu de se contenter de ces punitions temporelles, au lieu des éternelles dont nous lui étions redevables?

Enfin comme selon saint Augustin, le plus grand honneur que l'on puisse rendre à Dieu, c'est de ne point tomber dans l'ingratitude, et de reconnaître autant que l'on doit, la grandeur de ses bienfaits : *In hoc cultus Dei maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata* (*De spir. et lit.* c. 2) : Ce n'est que de ces divines instructions que nous pouvons apprendre parfaitement les grâces infinies que nous devons à Dieu, pour la miséricorde infinie dont il a usé envers nous; car si nous jetons les yeux sur ce nombre infini de peuples, qu'avant l'incarnation il a laissés marcher dans leurs voies, et sur tant d'autres mêmes, qui depuis la naissance du Soleil de Justice sont restés dans leurs anciennes ténèbres ; et que nous venions à penser qu'étant sortis de la même masse de corruption que toutes ces personnes, la damnation nous était due aussi bien qu'à elles : nous ne trouverons pas assurément des sujets de nous plaindre de sa justice : mais au contraire, voyant que Dieu pourrait nous abandonner aussi justement qu'elles, dans cet état déplorable, puisque nous n'avons rien contribué de notre part qui lui pût donner le moindre sujet de nous traiter plus favorablement, il lui a plu néanmoins, par une bonté toute gratuite, de nous éclairer de la lumière de son Evangile, et de nous faire passer de la captivité du démon au royaume de son Fils bien-aimé, par préférence à tant d'infidèles avec lesquels nous fussions péris sans ressource, s'il nous eût laissés, sans pouvoir trouver ni de juste plainte dans notre supplice, ni de légitime excuse dans notre ignorance, ni de véritable remède dans notre nature. Quels sentiments de reconnaissance ne doivent point exciter en nous des considérations si pressantes? *Cum his sederemus in tenebris et umbra mortis, nec querelam habentes de pœna, nec excusationem de ignorantia, nec præsidium de natura* (*Prosp. ad excerpta gen. dubio* 8).

CHAPITRE VIII.

Qu'un païen ne peut pas sans la foi et la grâce de Jésus-Christ, aimer Dieu, se convertir à lui, obtenir la rémission de ses péchés, et être en état de salut.

Que l'on ne dise donc plus en faisant une fausse hypothèse? que Dieu ne peut dénier le salut à un païen, qui fait pour cela tout ce qui est en lui, par les seules forces de la nature, et qui l'aimant de tout son cœur, sans le connaître, ne fait à personne que ce qu'il veut qu'on lui fasse. Car il est vrai que Dieu ne sauve que ceux qui l'aiment de tout leur cœur. Mais c'est une hérésie accompagnée d'extravagance, de s'imaginer que des gens nourris dans l'erreur et ensevelis dans les ténèbres du paganisme, aiment Dieu de tout leur cœur sans le connaître par la foi. Et c'est sans doute se déclarer ennemi de la raison aussi bien que de la foi : car l'une nous apprend que ne pouvant y avoir d'amour sans connaissance, c'est une chimère de croire que sans connaître Dieu, on le puisse aimer de tout son cœur; et l'autre nous assure que tous ceux qui ne connaissent point Dieu, ne recevront de lui que des traitements de colère et de vengeance, comme le marque le roi prophète (*Psalm.* LXXVIII) : *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt;* et saint Paul, lorsqu'il dit que Jésus-Christ viendra au milieu des flammes se venger de ceux qui ne connaissent point Dieu (II *Thess.* XI) : *Cum venerit in flamma ignis dantis vindictam in eos qui ignorant Deum.*

On a beau faire des suppositions sur ce sujet, rien ne peut détruire la vérité de la parole de Dieu.

On peut bien accorder que s'il était vrai qu'un païen mourût après avoir obtenu de Dieu la rémission du péché originel, et après avoir formé un acte véritable d'une parfaite contrition, après s'être converti à Dieu de tout son cœur, et lui avoir offert un sacrifice d'un esprit touché d'un extrême repentir dans la considération de ses péchés, non seulement il ne serait pas damné; mais ce serait un blasphème de le dire, puisque la justice de Dieu ne peut souffrir que les innocents, tel que serait ce païen, soient punis avec les coupables. Mais supposer qu'un païen fait toutes ces choses sans la foi en Jésus-Christ, c'est une hypothèse imaginaire, contraire à ce qu'a dit saint Paul: Que si cela est, Jésus-Christ est mort en vain, toutes les Ecritures saintes sont fausses, et l'Eglise est tombée dans l'erreur, en condamnant les pélagiens.

C'est aussi la réponse que les saints pères ont faite il y a douze cents ans, à toutes ces suppositions extravagantes. De sorte que nous n'avons qu'à emprunter leurs paroles pour étouffer toutes ces erreurs. (1) *Si la nature humaine*, dit saint Augustin, *sortie de la chair du premier homme et de ce premier pécheur peut trouver assez de force dans elle-même pour garder la loi et pour accomplir la justice, elle doit s'assurer de la récompense de la vie éternelle; encore qu'en quelque pays et en quelque temps elle n'ait pu avoir la*

(1) *Aug. lib. de Nat. et Grat. cap.* 2. Natura humani generis ex illius unius prævaricatoris carne procreata, si potest sibi sufficere ad implendam legem perficiendamque justitiam, de præmio debet esse secura, hoc est de vita æterna, etiamsi in aliqua gente aut aliquo superiore tempore fides eam latuit sanguinis Christi. Non enim injustus Deus qui justos fraudet mercede justitiæ. Si eis non est annuntiatum sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne. Quomodo enim crederent quod non audierunt, aut quomodo audirent sine prædicante?

foi de la mort de Jésus-Christ, qu'elle ne connaît pas. Car Dieu n'est point injuste, pour refuser à ceux qui sont vraiment justes le prix qui est dû à leur justice, quoiqu'il ne leur ait pas annoncé le mystère de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ, qui a été révélé dans son incarnation : en effet, ils ne pouvaient pas croire ce qu'ils n'avaient point entendu, et ils ne pouvaient pas entendre ce qu'on ne leur avait point prêché.

Il est donc vrai, selon les paroles de saint Augustin, que si un homme pouvait de lui-même accomplir la loi de Dieu, le servir et l'aimer parfaitement, il n'y a point de doute qu'il ne fût sauvé, quoiqu'il n'eût point entendu parler des mystères de Jésus-Christ; mais il faut voir maintenant si l'on peut croire que cette supposition soit possible, et si ce cas se peut trouver sans ruiner la doctrine catholique.

(1) *Avant que Dieu eût commencé,* continue saint Augustin, *à faire prêcher partout le nom de son Fils, et depuis même, avant que cette prédication se soit répandue par tous les endroits du monde (car il y a encore aujourd'hui des nations éloignées, quoique, à ce qu'on dit, en petit nombre, auxquelles l'Evangile n'a point été annoncé), qu'est-ce donc qu'un homme aurait pu faire autrefois, n'ayant point entendu parler que ces mystères se dussent accomplir? ou que pourrait-il faire maintenant, ne sachant point qu'ils se soient accomplis? Sans doute, il croirait en Dieu qui a fait le ciel et la terre, duquel il se reconnaît naturellement être aussi l'ouvrage. En vivant bien, il accomplirait sa volonté sans avoir aucune foi de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.* Voilà ce que prétendaient les pélagiens, et ce que plusieurs prétendent encore aujourd'hui, qui arrive dans ces pays où l'Evangile n'a point été prêché, soit avant, soit après la venue de Jésus-Christ; et on veut qu'une infinité de ces sortes de personnes se soient sauvées parmi les païens. Mais écoutons de quelle manière l'Eglise condamne cette erreur par la bouche de saint Augustin.

Que si, dit ce saint docteur, *cela a pu autrefois et peut encore arriver, c'est-à-dire, qu'un homme adore Dieu et accomplisse sa volonté sans la foi de la mort et de la résurrection du Sauveur des hommes, je puis dire ce que l'Apôtre dit de la loi : Jésus-Christ est donc mort en vain : car si saint Paul dit cela de la loi qu'une seule nation a reçue; combien dira-t-on plus justement de la loi de nature, que tout le genre humain a reçue : Si l'on peut être justifié par la nature, Jésus-Christ est donc mort en vain : que si Jésus-Christ n'est point mort en vain, donc nul homme ne peut en façon quelconque être justifié et délivré de la colère et de la vengeance très-juste de Dieu, que par la foi et le sacrement du sang de Jésus-Christ*(1).

Ainsi nous voyons ce qui trompe les ignorants, et les empêche de comprendre pourquoi la foi de Jésus-Christ est absolument nécessaire pour le salut, comme l'Ecriture sainte et la tradition nous l'enseignent; c'est qu'ils se persuadent très-véritablement d'une part, que Dieu ne peut pas damner éternellement ceux qui le servent et l'aiment de tout leur cœur; et très-faussement de l'autre, que sans la foi de Jésus-Christ on peut servir et aimer Dieu de tout son cœur. *Sed catholicæ Ecclesiæ recta fides improbat tale commentum.* Mais la foi catholique rejette toutes ces rêveries : et la raison pourquoi elle les rejette, est touchée par le même saint Augustin en peu de mots. Ce saint docteur, après avoir dit ce que nous venons de rapporter, que puisque Jésus-Christ n'est point mort en vain, la nature humaine ne peut, en façon quelconque, être justifiée et délivrée de la très-juste colère de Dieu que par la foi et le sacrement de Jésus-Christ; il ajoute, (2) *car la nature de l'homme a premièrement été créée de Dieu sans aucune tache de péché et sans aucun vice : mais maintenant la nature de l'homme, selon que chacun de nous le tire d'Adam, a besoin de médecin, parce qu'elle n'est pas saine.*

N'est-ce donc par une étrange folie de vouloir trouver dans une âme malade, languissante, blessée de plusieurs plaies mortelles, les plus parfaites actions de sa santé, qui est de s'élever jusqu'à Dieu et de l'aimer de toutes ses forces, puisque la santé de l'âme, c'est la charité, comme dit si souvent saint Augustin. En cet état déplorable, elle n'a que faire de faux amis qui la flattent; elle a besoin d'un médecin qui la guérisse et qui l'arrache d'entre les bras de la mort; d'un rédempteur qui la rachète de la servitude funeste sous laquelle elle gémit; d'un libérateur qui la délivre de la puissance de son tyran, et qui brise les fers qui la tiennent enchaînée : de sorte qu'on peut dire qu'elle est plus malheureuse que cette vierge, dont parle un poëte, que ses liens empêchant de lever ses mains au ciel, y levait pour le moins les yeux; puisqu'elle ne peut faire ni l'un ni l'autre par les seules forces de la nature,

(1) *Aug. ibid.* Antequam hoc inciperet fieri, antequam denique usque ad fines totius orbis terræ prædicatio ipsa perveniat, quoniam non desunt adhuc ultimæ gentes licet, ut perhibetur, paucissimæ, quibus hoc nondum fuerit prædicatum, quid faciet humana natura, vel quid fecit quæ vel ante non audierat, hoc futurum, vel adhuc non comperit factum; nisi credendo in Deum qui fecit cœlum et terram, a quo et se factam naturaliter sentiret, recte vivendo ejus impleat voluntatem, nulla fide passionis Christi et resurrectionis ejus imbuta!

(1) *Idem ibid.* Quod si fieri potuit aut potest hoc, et ego dico quod de lege dixit Apostolus. Ergo Christus gratis mortuus est : si enim hoc ille dixit de lege quam accepit gens una Judæorum, quanto justius dicitur de lege naturæ quam accepit universum genus humanum : si per naturam justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si autem non gratis Christus mortuus est, ergo omnis humana natura justificari et redimi ab ira Dei justissima, hoc est a vindicta nullo modo potest; nisi par fidem et sacramentum sanguinis Christi.

(2) *August. ibid. c.* 3. Natura quippe hominis primitus inculpata, et sine ullo vitio creata est : natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est.

c'est-à-dire, ni exercer aucune action qui soit agréable à Dieu, ni jeter seulement un regard vers lui pour implorer sa miséricorde, parce que l'excès de ses maux lui en a fait perdre le sentiment, et que le démon qui l'a dépouillée de tous les dons dont Dieu l'avait enrichie, ne lui a pas seulement laissé la connaissance de sa perte, pour la pouvoir déplorer,

Nec jam captivos oculos extollere in altum
Sponte potest, quoniam hoc etiam spoliante tyranno
Perdidit, ut quanto jaceat sub vulnere norit.
PROSPER, *Carm. de Ingrat. cap.* 40.

Il faut donc avouer que les chrétiens ne peuvent entendre dire sans horreur que ceux que le diable a droit de traiter comme ses esclaves, puissent aller à Dieu, et former des mouvements d'une sainte repentance, par la seule lumière de la raison. (*August. lib. de Nat. et Grat. cap.* 48): *Si de integritate et sana hominis natura loqueretur, quam modo non habemus, nec sic recte diceret, nam et ibi esset adjutorium Dei, et tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se præberet volentibus. Quand même il s'agirait de la nature saine et entière, telle qu'elle est sortie d'entre les mains de son auteur, de telles propositions ne seraient pas supportables; puisqu'en cet état elle ne pourrait se porter aux actions de piété par la seule lumière de la raison, quoique non encore obscurcie par les ténèbres horribles dont le péché l'a couverte, mais seulement par cette lumière naturelle jointe à celle de la grâce, comme les yeux ne peuvent voir, quelque sains qu'ils soient, qu'avec le secours de la lumière;* et maintenant on voudrait que des yeux éteints et remplis d'aveuglement pussent faire d'eux-mêmes ce qu'ils ne pourraient pas faire dans la plus grande santé; et que ce samaritain que les voleurs ont dépouillé, qu'ils ont percé d'une infinité de blessures, et qu'ils ont laissé à demi-mort, ait le pouvoir de faire, par la seule force de la raison, ce que ne pouvait pas celui que Dieu a créé dans une vigueur toute divine, comme dit saint Prosper (*Cont. Collat. cap.* 39): *Itane illum vetustæ infidelitatis glacialem vigorem, nullus meridiani caloris spiritus relaxavit, et torpor mentis algidæ de suo algore concaluit, ut, dicente Domino, ignem veni mittere in terram, nulla ad cor frigidum scintilla pervenerit, et cinis mortuus a semetipso in flammam charitatis exarserit.*

CHAPITRE IX.

Que les païens destitués de la foi en Jésus-Christ ne sont pas en état de faire un acte de contrition qui efface leurs péchés.

On peut cependant montrer encore la fausseté de ces suppositions par une preuve plus sensible, et faire voir aux esprits équitables que c'est se jouer de la religion que de soutenir que vraisemblablement dans les pays où l'Evangile n'a point été prêché, il y a des hommes qui meurent après avoir fait des actes de contrition. Car pourquoi donc tous ces philosophes de Grèce et de Scythie, à qui l'on compare ces païens des terres inconnues, n'ont-ils jamais fait de ces actes de contrition, puisque tout le monde convient que c'est une fable que ce qu'on en rapporte d'Aristote? D'où vient que l'on ne peut trouver dans leurs livres et dans leurs histoires aucun exemple de ces prétendues prières? Comment se peut-il faire que l'on ne nous en dise rien de tous ceux dont nous avons les particularités de la mort? Car il n'apparaît pas qu'il y en ait eu aucun qui soit sorti de ce monde avec ces sentiments d'une extrême repentance qu'on leur met dans le cœur. Nous ne lisons en aucun endroit qu'ils aient eu recours à la miséricorde divine, qu'ils aient témoigné quelque frayeur dans l'attente de ses jugements, qu'ils aient été dans les gémissements et dans les larmes dans la vue de leurs péchés; mais au contraire, nous les voyons tous mourir dans des pensées de vanité et d'orgueil, dans une opinion très-avantageuse d'eux-mêmes et de leur prétendue vertu, dans un entier oubli de ce qui leur pouvait arriver après cette vie, ou dans une présomption merveilleuse, que si de ce monde l'on passe dans un autre, ils y vivraient de la vie des dieux.

Aussi voyons-nous que S. Augustin nous assure, par sa propre expérience et après une recherche exacte qu'il en avait faite (*Lib.*, VII, *Confess. cap.* 21) *que l'on peut bien trouver dans les livres des philosophes quelques vérités excellentes touchant la majesté du Créateur; mais que l'on n'y rencontrait point cet esprit de piété, ces larmes d'une humble confession, ce sacrifice d'une âme percée de douleur, ce cœur contrit et humilié que Dieu ne peut rejeter. Non habent illæ paginæ vultum pietatis hujus, lacrymas confessionis, sacrificium tuum spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum.*

C'est donc une rêverie pleine d'impiété de s'imaginer que des païens, destitués de la lumière de l'Evangile et vivant dans les ténèbres du paganisme, puissent former des mouvements de contrition et faire des actes d'une sainte repentance par la seule lumière de la raison. Le commencement et l'origine de la confiance et de l'accès vers Dieu, c'est la foi en Jésus-Christ, comme nous l'enseignent les pères : *Fiduciæ atque accessus ad Deum principium et origo, fides in Christo est* (*Hieron. in Epist. ad Eph. cap.* III). Et c'est une hérésie manifeste de croire qu'un homme puisse faire un acte de véritable contrition, si le Saint-Esprit ne le forme dans son cœur. C'est aussi ce qu'il ne fait jamais que dans ceux qui croient en Jésus-Christ, parce que la foi est le fondement de l'édifice spirituel, et précède nécessairement la charité et la conversion du cœur à Dieu.

Deus ergo sepultos
Suscitat et solvit peccati compede vinctos.
PROSPER, *Carm. de Ingrat. cap.* 15.

C'est à Dieu seul à ressusciter ces païens ensevelis dans les ombres de la mort, et à rompre les fers de ces esclaves du péché.

Ille obscuratis dat cordibus intellectum,
Ille ex injustis justos facit.
PROSPER, *Carm. de ingratis cap.* 15.

C'est à lui seul à éclairer ces esprits pleins de ténèbres et d'aveuglement, et à faire des innocents de ces criminels.

Indit amorem
Quo redametur amans, et amor quem conserit ipse est.

C'est à lui à nous inspirer l'amour par lequel nous puissions reconnaître celui qu'il nous a porté lorsque nous étions encore ses ennemis; et cet amour qu'il nous inspire, ou, pour le dire ainsi, qu'il plante dans notre cœur, c'est lui-même, parce que nous ne le pouvons aimer que par l'esprit de Jésus-Christ, habitant dans nos cœurs.

Hunc itaque effectum quo sumunt mortua vitam,
Quo tenebræ lumen fiunt, quo immunda nitescunt,
Quo stulti sapere incipiunt, ægrique valescunt,
Nemo alii, dat nemo sibi.
Ibid.

On ne peut donc pas se donner à soi-même ni cette ardente affection de n'être qu'à Dieu, ni cette conversion parfaite de cœur qui fait passer de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, de la corruption à la pureté, de la folie à la sagesse, de la maladie à la santé: et c'est selon la doctrine de l'Eglise, ce que nul homme ne peut donner ni aux autres, ni à soi-même.

Non littera legis.
Idem ibid.

La loi meme de Dieu ne le peut faire elle seule, avec tous ses préceptes, toutes ses promesses et toutes ses menaces.

Non naturalis sapientia, quæ semel acta
In præceps labi novit, consurgere nescit.
Ibid.

La sagesse naturelle et la lumière de la raison le peuvent encore moins; parce qu'après la première chute elle retombe sans cesse sans se pouvoir d'elle-même relever jamais. Ainsi c'est en vain que l'on voudrait s'efforcer de ruiner la doctrine catholique par des suppositions pélagiennes. Et c'est en vain que l'on prétend que des hommes qui ne sont conduits que par la seule lumière de la raison, et qui n'ont point les grâces qui opèrent le salut, qui nous sont données par les mérites de Jésus-Christ, qu'ils ignorent, et auquel, par conséquent, ils n'ont point recours comme à leur unique libérateur, conçoivent les mouvements d'une pénitence salutaire, forment des actes de contrition, et se jettent entre les bras de la miséricorde divine.

S. Paul a étouffé toutes ces pensées charnelles, en nous apprenant l'ordre dont Dieu se sert pour sauver les hommes, lorsqu'il a dit (*Romanor.*, X), *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit : Quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé*, etc. Et par conséquent, quiconque enseigne contre la parole de cet apôtre, que des peuples entiers peuvent être sauvés sans invoquer le Seigneur, ou invoquer le Seigneur sans avoir la foi, ou avoir la foi sans avoir été faits participants de l'Evangile et de la parole, détruit évidemment la foi et ne peut être excusé d'erreur très-dangereuse.

C'est aussi cette doctrine impie qui a été combattue par plusieurs docteurs catholiques dans la personne de Zuingle, hérésiarque du siècle passé, qui dans son Exposition de la foi qu'il adressa au roi François Iᵉʳ, lui promettait qu'il pourrait voir en paradis, Hercule, Thésée, Antigone, Numa, Aristide, les Catons et beaucoup d'autres semblables mêlés avec les saints, voulant ainsi remplir le ciel d'impies, et renouveler la fausse doctrine des pélagiens.

En effet, peut-on donner plus avant dans le pélagianisme, et ruiner plus absolument la grâce de Jésus-Christ dont toutes les vérités sont tellement jointes ensemble et liées si étroitement les unes aux autres, qu'on n'en peut défaire un anneau qu'on n'en rompe toute la chaîne, comme S. Prosper l'a excellemment remarqué, que de soutenir comme font les auteurs du salut des païens, qu'ils peuvent être sauvés parce qu'ils se portent par la seule lumière de la raison naturelle à reconnaître un seul Dieu; que vraisemblablement Dieu a pu faire miséricorde à une infinité de personnes pour avoir vécu moralement bien, encore qu'ils ne fussent pas du nombre des fidèles; que l'on ne peut connaître un Dieu souverainement bon et lui donner les attributs de toute bonté, sans l'aimer sur toutes choses; qu'il est plus facile à l'homme, dans la nature corrompue, d'aimer Dieu de tout son cœur, que d'aimer son pays ou ses amis; qu'on ne peut douter que les païens, en contemplant la bonté de Dieu, n'aient eu l'espérance que Dieu leur ferait miséricorde; que pour être assuré que Dieu donnera sa grâce aux païens, il suffit qu'ils le connaissent naturellement, et qu'ils soumettent leur libre arbitre à leur raison; qu'on ne peut excuser Dieu de faire acception de personnes, s'il ne sauvait pas les païens; que ceux qui n'ont jamais entendu parler de la vraie religion peuvent néanmoins aimer Dieu sans le connaître; et enfin, ce qui est passer à la source d'hérésie pélagienne et ruiner ouvertement la créance du péché originel, c'est d'établir qu'il y a une sainteté originelle, et de rapporter celle des saints patriarches aux premières semences de probité qu'ils avaient reçues avec moins d'altération que nous.

Quid prodest verbis commentum pelagianum
Respuere, et sola damnatos plectere voce,
Cum paucis squalida subdatis de cute nævis,
Intima viperei foveantur viscera sensus?
PROSPER. *Carm. de ingrat. cap.* 38.

Il ne faut donc pas s'étonner si des gens qui sont dans ces sentiments, trouvent de la témérité, aussi bien que de l'inhumanité, à condamner tous ces païens aux peines éternelles. Mais qui ne sera surpris de leur hardiesse, les voyant ainsi donner de telles qualités à ceux qui ne soutiennent que ce qu'ils ont appris de la bouche de la vérité éternelle? Que, quoiqu'un homme semble vivre moralement bien, s'il ne croit point au nom du

Fils unique de Dieu, comme il est plus clair que le jour que tous ces prétendus vertueux du paganisme n'y ont point cru, il est déjà condamné (*Joan.* III) : *Qui non credit jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei.* Ainsi ceux qui ne se laissent pas éblouir au faux lustre des vertus humaines, s'arrêtent avec fermeté à cet oracle de S. Paul, que personne ne peut être justifié ni par conséquent se délivrer de la condamnation que par la foi en Jésus-Christ et non par toutes ces bonnes œuvres qui font appeler une vie moralement bonne (*Galat.*, II) : *Scientes quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi.*

Ceux qui fuient toutes les nouveautés profanes et qui ne s'attachent qu'à l'ancienne tradition de l'Eglise, croient avec les pères que c'est douter de la vérité du christianisme, que de douter qu'aucun homme, en quelque temps que ce soit, ait pu être délivré de ses péchés que par la foi au Médiateur, Jésus-Christ, Dieu et homme. Ce qu'on ne peut attribuer aux païens sans se rendre ridicule. *Sine fide incarnationis, mortis et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari veritas christiana non dubitat* (*S. August., lib. de pecc. orig. cont. Pelag. et Cœlest. cap.* 24). Et ceux qui ne jugent point de la damnation des hommes par les vains sentiments d'une compassion charnelle, mais par les règles divines de notre foi, ne font point difficulté de mettre au rang des damnés tous ceux qu'ils savent, comme ils le savent des philosophes païens, n'avoir jamais invoqué le nom salutaire de l'unique Sauveur des hommes, ni même n'avoir jamais eu une véritable foi, puisqu'on ne la peut avoir par la seule lumière de la raison, à laquelle on rapporte tout ce que ces païens ont connu de Dieu.

Il faut avouer que c'est une étrange témérité que de prétendre, parce qu'on est pyrrhonien et que l'on révoque en doute les vérités les plus assurées, traiter de téméraires et d'inhumains ceux qui s'attachent avec fermeté à la sainte doctrine de l'Eglise.

Il faut donc qu'il n'y ait de sages et de modérés que les sceptiques qui embrassent cette pernicieuse opinion d'Horatius Tubero, avec laquelle il n'y a rien de si assuré que l'on ne puisse rendre douteux, ni rien de si extravagant qu'on ne puisse rendre probable. Ainsi il n'y aura plus, selon ce système, que des gens austères et de mauvaise humeur qui oseront rien déterminer de la damnation du plus impie et du plus méchant de tous les hommes : et quand même il aurait cru l'âme mortelle, qu'il aurait nié la Providence, et qu'il serait mort dans l'idolâtrie, comme on l'avoue d'Aristote, ce sera assez pour ne point offenser la piété, de ne pas former un jugement qui soit tout à fait à son avantage, et l'on ne fera rien que de très-agréable à Dieu, en demeurant dans un doute respectueux de sa damnation ou de son salut.

En vérité, si c'est là ce qu'on appelle modération, il faut dire que c'est plutôt un aveuglement insupportable ! Le bonheur ou le malheur éternel des païens ne dépend point de ce que nous en croyons : ce ne sont pas nos opinions, mais les arrêts souverainement équitables de la justice irrépréhensible du Créateur, qui les condamnent aux tourments de l'autre vie : leur condition n'en deviendrait donc pas meilleure, quand on pourrait démentir en leur faveur les oracles infaillibles de l'Ecriture sainte et de la tradition divine : les fausses louanges dont on les veut honorer, ne peuvent apporter du soulagement à leurs véritables peines, et c'est mal s'y prendre pour les délivrer de l'enfer, que de les vouloir faire monter au ciel par l'échelle du mensonge, ainsi que le disait autrefois Tertullien de Romulus.

C'est sans doute une faiblesse d'esprit que d'embrasser ou de rejeter des opinions qu'on nous propose, selon qu'elles nous paraissent plus douces ou plus sévères, sans examiner auparavant si elles sont vraies ou fausses. Car la fausseté ne peut être douce qu'à ceux qui se veulent tromper eux-mêmes, et être conduits par l'esprit d'erreur. Et la vérité ne saurait être cruelle si Dieu même n'était cruel, puisqu'il est la vérité même (*In Ps.*, CXVIII) : *Veritatis amator suave clamat esse quod verum est*, *Celui qui aime la vérité*, dit S. Augustin, *trouve doux ce qui est vrai.* Et la seule inhumanité qui se rencontre sur ce sujet, est d'empoisonner les âmes par des erreurs qui ne peuvent servir de rien à ces misérables païens, dont l'état ne changera pas pour tout ce qu'on en peut dire, ce qui peut nuire infiniment aux chrétiens, en étouffant dans leur esprit le principal fondement du christianisme, qui est qu'il n'y a de salut que pour les membres de Jésus-Christ, c'est-à-dire, pour ceux qui croient en Jésus-Christ, qui vivent selon l'esprit de Jésus-Christ et par l'esprit de Jésus-Christ ; parce qu'on ne peut être sauvé que par lui : *Et non est in aliquo alio salus.*

CHAPITRE X.

Dire que la seule connaissance naturelle de Dieu suffit pour faire son salut, c'est le langage des pélagiens. Qu'outre la grâce générale, il est nécessaire pour obtenir le salut, d'avoir la foi en Jésus-Christ et des secours particuliers. Quels sont ces secours et ces grâces particulières qui conduisent au salut.

Que l'on dise tant qu'on voudra que l'on ne doit point désespérer de la miséricorde de Dieu à l'égard de ceux d'entre les païens qui ont eu la raison pour guide de leurs actions, et par elle la connaissance de Dieu et de sa Providence, à laquelle on donne le nom de foi implicite en Jésus-Christ, il n'en sera pas moins constant qu'il n'y a que les ennemis de Jésus-Christ qui puissent souffrir ce sentiment : et c'est assurément se déclarer de leur parti, que de rapporter comme les causes qui nous doivent bien faire espérer du salut d'un homme, qu'il a eu la raison pour guide de ses actions, et par elle la foi implicite de notre Sauveur, c'est-à-dire quelque connais

sance naturelle de la Providence divine à qui, pour tromper les simples, on donne le nom de foi implicite en notre Sauveur.

Mais ce qui est constant est que depuis la chute du premier homme, la raison n'est plus un guide qui mène sûrement au ciel ; et la connaissance imparfaite qu'elle peut donner de la majesté d'un seul Dieu ne peut mériter le titre de foi que dans l'école des pélagiens. On dira que cette connaissance naturelle est peut-être accompagnée d'une grâce surnaturelle par le moyen de laquelle les hommes ont pu faire des actions d'un ordre surnaturel et obtenir le salut; et qu'ainsi ce sentiment est bien différent de celui des pélagiens, qui n'admettaient aucune grâce nécessaire pour le salut. Mais sans examiner ici et sans rejeter ce système reçu dans l'école, d'une grâce surnaturelle donnée à tous les hommes, qui ne fait rien à l'état de la question, il est certain que ces grâces générales et suffisantes, au sens des thomistes, si elles ne sont accompagnées de la foi en Jésus-Christ et suivies des grâces spéciales, ne conduiront point les hommes au salut. Il faut donc examiner quelle est la grâce de Jésus-Christ nécessaire pour obtenir actuellement le salut.

Il est nécessaire, avant toutes choses, d'établir quelle est la véritable grâce de Jésus-Christ sans laquelle tous les fidèles sont obligés d'avouer qu'on ne sera point sauvé. Et alors on pourra juger si celle que l'on fait profession de reconnaître en a les conditions et les marques, ou si ce n'est qu'un fantôme et une chimère que l'on couvre d'un si beau nom. Mais il faut l'établir sur les oracles de l'Ecriture sainte et sur la tradition des saints pères, et non pas sur les imaginations de notre propre esprit. C'est le plus assuré moyen pour ne s'y pas tromper et pour s'instruire solidement d'une vérité si importante. Il n'y a donc qu'à consulter les endroits mêmes de l'Ecriture sainte et des saints pères, qui nous apprennent la nécessité de cette grâce et qui nous en découvrent en même temps la nature et les qualités.

Or, entre les endroits que l'on trouve dans l'Ecriture sainte, rien n'est plus exprès sur ce sujet que ces paroles du Fils de Dieu : *Vous ne pouvez rien faire sans moi : Sine me nihil potestis facere* (*Joan.* XV, 5). Il n'y a point de catholique qui n'avoue que cette sentence divine nous oblige de croire comme un article de foi, qu'au moins en ce qui regarde le salut et la vie éternelle, nous ne pouvons rien sans la grâce de Jésus-Christ. Que si nous demandons à Jésus Christ même quelle est cette grâce, et si elle est telle qu'elle ait pu se rencontrer dans les païens, quelque vertueux qu'on nous les représente, nous l'apprendrons par la suite du discours qui renferme les paroles que nous avons rapportées. Voici donc comme il parle à ses apôtres : *Demeurez en moi, et moi en vous : comme la branche de la vigne ne saurait porter de fruit d'elle-même, et qu'il faut qu'elle demeure attachée au cep, ainsi vous n'en pourrez porter aucun, si vous ne demeurez en moi : je suis le cep de la vigne, et vous en êtes les branches : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit. Car vous ne pouvez rien faire sans moi. Celui qui ne demeurera pas en moi sera dehors comme un sarment inutile ; il sèchera, et on le ramassera pour le jeter au feu et le brûler* (1).

Voilà de quelle sorte Jésus-Christ même veut que nous entendions ce qu'il nous a dit en la personne de ses apôtres, que sans lui nous ne pouvons rien faire ; voilà quelle est cette grâce qui nous délivre du feu éternel qui doit embraser tous les arbres qui ne portent point de bons fruits : il faut pour cela que nous demeurions en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ demeure en nous ; il faut nous jeter entre ses bras comme dans notre unique lieu de refuge et de repos, et qu'il habite dans nos cœurs comme dans son temple. Il faut que l'union divine que nous devons avoir avec le Sauveur soit aussi intime et aussi étroite que celle du sarment avec la vigne ; et que comme les branches de la vigne n'ont point d'autre vie que celle du cep, nous ne vivions de même que de la vie de Jésus-Christ. Il faut que, comme ces branches ne peuvent porter de fruit qu'en recevant sans cesse toute leur vigueur et toute leur fécondité de leur racine, nous reconnaissions aussi avec humilité que nous n'en saurions produire aucun qui soit agréable à Dieu sans l'assistance continuelle de Jésus-Christ, qui est le cep dont nous sommes les branches.

Ne faudrait-il donc pas avoir perdu le sens pour donner le moindre de ces avantages (qui enferment tous essentiellement la connaissance et la foi du Médiateur, puisque c'est par elle, comme dit saint Paul (*Eph.* III), qu'il habite dans nos cœurs, à des gens plongés dans une ignorance profonde de tous ces mystères ; et qui, bien loin de s'imaginer qu'il fût impossible de marcher dans le chemin de la vertu sans invoquer perpétuellement l'assistance du libérateur, et sans dépendre aussi nécessairement de son influence divine pour produire de bonnes œuvres, que les branches d'une vigne dépendent du cep pour porter leurs fruits, ont au contraire établi la confiance en soi-même et la présomption en ses propres forces (2), comme la première pensée que doit avoir un homme de bien, et le premier pas qui conduit à la vie heureuse.

C'est donc bien en vain que l'on dit que l'on ne fonde le salut des païens que sur une grâce surnaturelle ; car il suffit pour anathématiser une telle doctrine, quelque couleur qu'on lui donne, qu'on les veuille sauver sans la connaissance en Jésus-Christ, sans la défiance de soi-même et sans la confiance en

(1) *Joan.* XV, 5. Manete in me, et ego in vobis, sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites ; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet.

(2) Unum bonum est quod bonæ vitæ causa et firmamentum est, sibi fidere. *Senec. Epist.* 30.

Jésus-Christ seul; sans l'invocation de Jésus-Christ, sans une union avec Jésus-Christ, aussi étroite qu'est celle des sarments avec la vigne; et par conséquent cette grâce spéciale que le Sauveur nous assure lui-même être absolument nécessaire pour le salut. *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis* (*Joan.*, XV).

Le Docteur des nations nous enseigne la même chose dans presque toutes ses Epîtres. On y voit que s'il a pris plus de peine que tous les autres apôtres à nous recommander la puissance et la nécessité de la grâce de son maître, ç'a toujours été en la joignant à la foi en Jésus-Christ, comme la supposant nécessairement. S'il enseigne aux Romains que nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Dieu : *Justificati per gratiam ipsius* (1), il ajoute aussitôt, pour expliquer la manière de cette justification, que c'est *par la rédemption qu'ils ont en Jésus-Christ, que Dieu a proposé pour être la victime de propitiation par la foi que les hommes auraient en son sang*(2). Et il les avertit, dans la même Epître, que *c'est par la foi que nous avons entrée à cette grâce, dans laquelle nous demeurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu* (3). S'il avertit les Ephésiens de reconnaître que c'est la grâce qui les a sauvés, il leur fait remarquer en même temps que *c'est par la foi qu'il les a sauvés*. Et ce n'est pas par une foi qui leur soit venue de la lumière naturelle ou de leur raison, comme cette foi imaginaire des philosophes païens, mais c'est une foi qui est un don de Dieu. *Cela ne vient pas de vous*, dit l'Apôtre, *c'est un don de Dieu. Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* (*Eph.*, II, 9).

S'il instruit tous les chrétiens, en la personne des Galates, du bonheur qu'ils ont d'être enfants de Dieu, ce qui est le plus noble effet de la grâce, il les avertit en même temps que c'est par la foi en Jésus-Christ qu'il les a élevés à cette qualité divine. *Omnes enim filii Dei estis per fidem quæ est in Christo Jesu* (*Galat.*, III, 26).

S'il enseigne aux Philippiens à discerner la justice de la loi et des œuvres d'avec la justice de l'Evangile et de la grâce, c'est en leur disant que l'une est une justice tout humaine, comme a été celle des philosophes païens; et l'autre une justice toute divine, qui s'obtient par la foi en Jésus-Christ. *Inveniar in illo non habens justitiam meam quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu : quia ex Deo est justitia in fide* (*Philip.* III). Enfin pour un endroit où cet Apôtre attribue le salut et la justification à la grâce, il s'en trouve plusieurs où il les attribue à la foi en Jésus-Christ, sans exclure la charité et les bonnes œuvres. Ce qui nous apprend, selon le consentement perpétuel de l'Eglise catholique (ainsi que nous l'assure le concile de Trente), (1) que la foi est le premier principe du salut des hommes, le fondement et la racine de toute justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, et de devenir du nombre de ses enfants.

Peut-on après cela se persuader qu'il n'y a qu'à se couvrir d'un vain fantôme d'une grâce surnaturelle pour établir le salut d'une infinité de païens, que l'on ne peut dire sans extravagance avoir eu la moindre lumière de cette foi au libérateur des hommes, hors laquelle saint Paul, ni les conciles, ni les pères ne reconnaissent point de véritable grâce surnaturelle, qui donne aux hommes la justification et le salut.

Aussi voyons-nous que le concile de Trente nous assure que ç'a toujours été le sentiment de l'Eglise de conclure de ce que l'Apôtre répète si souvent, que nous sommes justifiés par la foi en Jésus-Christ, que la foi est le principe de toute justification. C'est donc une vérité catholique que la grâce nécessaire pour être actuellement justifié suppose la foi, et que tous ceux qui n'ont point eu cette foi, quelques grâces surnaturelles qu'on suppose qu'ils aient eues, ils n'ont point été justifiés, ni par conséquent glorifiés.

C'est pourquoi saint Augustin reproche aux pélagiens, qu'ils ne se pouvaient déclarer plus ouvertement ennemis de la grâce de Jésus-Christ, qu'en introduisant des personnes qui pussent plaire à Dieu par la loi de nature sans la foi en Jésus-Christ. *Ubi quidem dogma vestrum quo estis inimici gratiæ Dei quæ datur per Jesum Christum Dominum nostrum, evidentius expressisti, introducens hominum genus quod placere Deo possit sine fide Christi, lege naturæ* (*Lib.* IV, *contra Jul. cap.* 3). A quoi il ajoute : *Et c'est pour cela principalement que l'Eglise vous a en horreur et en abomination. « Hoc est unde vos maxime christiana detestatur Ecclesia »* (*Ibid.*).

Si donc, selon ce saint, c'est se déclarer ennemi de la grâce de Jésus-Christ, et se rendre abominable à tous les fidèles, que de prétendre que des personnes puissent plaire à Dieu sans croire en Jésus-Christ, et être admises dans le ciel, après n'avoir suivi que les seules lumières de la raison, n'avoir connu d'autre loi que celle de la nature, ne s'être portées à reconnaître un seul auteur de toutes choses, que par la seule lumière de la raison, et sans avoir été du nombre des fidèles; et enfin, qu'elles se soient rendues dignes que Dieu leur fît miséricorde en vivant moralement bien et soumettant leur libéral arbitre à la raison; qui peut souffrir après cela que l'on se joue du nom de grâce surnaturelle pour déguiser de telles erreurs, en même temps qu'on la ruine si ouvertement? Ce qui paraît

(1) *Romanor.* III, 24. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu.

(2) V. 25. Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius.

(3) *Romanor.* V, 2. Habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.

(1) *Sess.* 6. *c.* 8. Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire.

encore plus étrange, est de voir que l'on prétend que cette erreur doive passer pour une opinion probable, parce que, dit-on, l'on ne prétend point sauver les païens sans la grâce surnaturelle. Mais cet artifice est trop grossier pour pouvoir tromper ceux qui sont nourris dans la doctrine de l'Eglise; car ils savent que le premier reproche qu'elle a fait aux pélagiens, a été de ce qu'ils voulaient que la grâce de Jésus-Christ, qui opère le salut, fût commune aux païens et aux chrétiens, aux fidèles et aux infidèles: *Ut doctore Pelagio intelligatur gratia Dei, quæ paganis et christianis, impiis et piis, fidelibus atque infidelibus communis est* (*August. Epist.* CVI, *nunc* 186); au lieu que tous les fidèles sont obligés de reconnaître que la grâce qui opère le salut ne se trouve que dans les fidèles, et qu'il n'y a que la foi qui puisse recevoir ce que la grâce seule nous peut donner: *Quod confertur per gratiam, non accipit nisi fides* (*S. Prosper ad excerpta Genuens. dubio* 8). De telle sorte que la mesure de la foi est la mesure des dons de la grâce, et c'est ce que saint Cyprien exprime par cette belle parole: *Que Dieu donne autant de grâces à ses fidèles, qu'en croient recevoir ceux qui les reçoivent: « Dans credentibus tantùm quantùm credit capere qui sumit* (*In Epist.* IX, *ad Mart. Conf.*). »

C'est aussi ce que ce saint docteur explique ailleurs d'une manière encore plus noble. Car il nous représente le Saint-Esprit comme une source inépuisable de grâce (*Epist. ad Donat.*), et la foi comme un canal élevé du fond de notre cœur jusqu'à cette source divine, par lequel les eaux du ciel se répandent dans nos âmes, avec d'autant plus d'abondance que ce canal est plus grand et plus capable de les contenir.

CHAPITRE XI ET XII.

Que la foi en Jésus-Christ ne s'étant point trouvée dans les païens, il n'y a point eu en eux de grâce spéciale pour leur salut, ni de véritable prière, qui seule obtient les grâces de Dieu.

Ainsi, où ce canal ne se trouve point comme dans ces prétendus vertueux du paganisme, qui n'ont point été du nombre des fidèles, c'est une folie que d'y rechercher ces eaux de la grâce, que l'on peut appeler *les fontaines du salut: fontes Salvatoris;* et leur âme ne saurait être que comme une terre sèche qui ne produit que des ronces et des épines.

Cette vérité est si importante, que Dieu a voulu qu'elle nous fût enseignée en plusieurs endroits de l'Evangile; et ce n'est sans doute qu'à ce dessein que les évangélistes remarquent si souvent que Jésus-Christ, conversant parmi les hommes, a toujours désiré en eux la foi, pour les rendre susceptibles des faveurs qu'il leur voulait faire: c'était pour nous faire comprendre combien nous la devons juger plus nécessaire pour recevoir de ce souverain médecin la guérison de nos âmes, qu'elle n'était aux Juifs pour recevoir celle de leur corps; et plus pour donner lieu à ces miracles invisibles qu'il opère dans nos cœurs, que pour faire tous ces miracles visibles qui n'en étaient que les figures.

Or, le fondement de cette doctrine divine est que Jésus-Christ a voulu ramener à Dieu, par l'humilité, ceux qui s'en étaient éloignés par l'orgueil. Ainsi il n'a point trouvé de moyen plus propre pour les faire rentrer dans une continuelle reconnaissance de leur bassesse et de leur misère, et tout ensemble dans une perpétuelle adoration de Dieu, que de les obliger d'élever sans cesse les yeux au ciel pour en faire descendre l'Esprit de grâce par la force de leurs prières, et obtenir de la bonté souveraine de leur Sauveur l'assistance et le secours dont il est nécessaire qu'à chaque moment il fortifie leur faiblesse.

C'est aussi pour cette raison que l'Ecriture sainte nous recommande avec tant de soin de prier sans cesse, et que le Fils de Dieu nous avertit, dans l'Evangile, que c'est en cherchant, en demandant et en frappant à la porte, que nous pourrons avoir part à ses dons et à ses grâces. En sorte qu'aux endroits mêmes où il nous presse d'avoir plus de confiance en la bonté de son Père, en nous remontrant que si les pères de la terre (*Matth.* VII, *et Luc.* XI), quoique mauvais, ne laissent pas d'avoir soin de leurs enfants et de leur faire du bien, nous devons croire que notre Père céleste ne manquera pas d'avoir soin de nous et de nous faire part de ses biens. Il n'a pas néanmoins voulu nous faire espérer ses dons sacrés autrement que par la prière, car il ne les promet pas indifféremment à tous, mais seulement à ceux qui les demanderont à Dieu. *Quantò magis Pater vester cœlestis dabit bona petentibus se* (*Matth.* VII); ou comme porte un autre évangéliste: *Dabit spiritum bonum petentibus se* (*Luc.* XI).

Il est donc vrai que, selon l'ordre adorable que la sagesse divine a établi dans le salut des hommes, il faut demander ses grâces pour les obtenir; il faut importuner notre juge, comme cette veuve dont parle aussi l'Evangile, pour l'engager à prendre notre défense contre nos ennemis; il faut que le redoublement et la véhémence de nos prières arrachent comme par force, de celui qui ne dédaigne pas d'être appelé notre ami, le pain qui est nécessaire pour nourrir notre âme. Or il n'appartient qu'à ceux qui ont la foi, d'user de cette violence. C'est pourquoi saint Augustin dit que la violence de la foi obtient les secours du Saint-Esprit: *Violentia fidei Spiritus sanctus impetratur.* Et saint Paul nous enseigne qu'il est impossible d'invoquer celui auquel on ne croit point: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt* (*Romanor.* X)?

De plus Jésus-Christ nous assure que nous ne pouvons avoir accès au Père que par le Fils: *Nemo venit ad Patrem nisi per me* (*Joan.* XIV). Et les promesses qu'il nous a faites d'être exaucés dans nos prières, ne regardent que les prières que nous faisons en son nom: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis* (*Joan.* XVI). C'est ce qui fait dire à saint Augustin que la prière, qui n'est pas

faite par Jésus-Christ, non seulement ne peut point effacer le péché, mais qu'elle devient elle-même souvent un péché (1). Ainsi il est clair que la foi qui doit former les prières auxquelles Dieu a attaché les promesses de ses grâces, ne doit pas seulement avoir pour objet la majesté de Dieu, mais principalement l'humilité du Rédempteur ; et par conséquent c'est une pure folie que de s'imaginer des grâces qui opèrent le salut, où l'on ne peut trouver aucune trace de foi divine, et encore moins de foi en Jésus-Christ.

Ce n'est pas que ce que nous avons dit, que les grâces du Saint-Esprit ne s'obtiennent que par les prières que forme la foi, ne reçoive quelque exception ; mais cette exception ne comprend que les premières grâces, la foi même et la prière. Car étant des dons de Dieu aussi bien que les autres grâces, il est nécessaire que les premiers commencements de la foi et de la prière nous soient donnés par la pure libéralité de Dieu, sans aucune disposition précédente de notre part ; et c'est en cela proprement que nous devons reconnaître que la grâce est purement gratuite et indépendante de nos mérites. En effet, pour toutes les autres grâces que nous obtenons par nos prières, nous pouvons dire en quelque sorte que nous les méritons ; mais nous n'avons pas sujet de nous élever pour ce mérite, puisque c'est de Dieu que nous le tenons. Et si les prières et les gémissements de notre cœur ont attiré sur nous le souffle de l'Esprit saint pour nous élever au-dessus de toutes les choses périssables et ne nous attacher qu'aux éternelles, nous sommes obligés de reconnaître que la foi par laquelle nous prions nous a été donnée avant que nous priassions, et que si elle ne nous avait point été donnée, nous n'aurions aucun moyen de prier, ni par conséquent d'obtenir les autres grâces qui paraissent plus dépendantes de nos mérites.

Tout cela nous fait voir que Dieu dispose ses dons de telle sorte, qu'il nous donne premièrement la foi sans que nous la lui demandions, afin que par son moyen nous lui puissions demander et obtenir les autres grâces. C'est ainsi que par elle on obtient la justification et la rémission de ses péchés, la grâce de bien vivre et d'observer la loi de Dieu, la vraie charité qui est la racine de toutes les bonnes œuvres, et surtout la persévérance jusqu'à la fin, sans laquelle il est impossible d'aller au ciel. *Fides et non petita conceditur, ut ei petenti, alia concedantur* (*August. lib. de grat. et liber. arbrit. cap.* 14), dit saint Augustin : ou selon les paroles d'un autre père : *Abunde demonstratum est fidem nullis meritis præcedentibus tribui, sed ad hoc donari, ut principium possit esse meritorum, ut cum ipsa data fuerit non petita, ipsius jam petitionibus bona cætera consequamur* (*Auctor lib. de vocat. Gent. l.* 1, *cap.* 24).

C'est aussi pour cette raison que, selon l'excellente remarque de saint Augustin, l'apôtre saint Paul met toujours la foi avant la loi (1), parce que nous ne saurions accomplir ce que la loi nous commande, à moins que la foi ne nous ait fait obtenir par la prière le pouvoir de l'accomplir. Voilà donc la manière dont le Fils de Dieu s'est voulu servir pour sanctifier les pécheurs ; c'est l'ordre qu'il tient dans la dispensation de ses grâces, et c'est de cette sorte qu'il nous fait mériter le ciel.

Si bene velle
Gratia dat tribuendo fidem, qua credita poscat,
Quæque voluntatis meritum creet, ipsaque solo
Nascatur spirante Deo, mentemque reformans,
De cinere algenti sopitum suscitet ignem.

S. Prosper. *Carm. de ingrat. cap.* 19.

Concluons donc encore une fois que c'est une extravagance qui ne peut avoir de fondement que dans une ignorance extrême de la doctrine de l'Eglise, de se persuader que les grâces qui opèrent le salut, telles que sont principalement la rémission des péchés, l'amour de Dieu sur toutes choses, l'observation de ses lois, la persévérance finale, se soient pu trouver dans des personnes que l'on avoue n'avoir point été du nombre des fidèles, que l'on sait n'avoir jamais eu la moindre pensée du Sauveur du monde, et que l'on prétend n'avoir acquis la connaissance de Dieu que par la seule lumière de la raison. Car peut-on ignorer qu'ils ont même été si éloignés de se servir des moyens dont Dieu veut que nous nous servions pour mériter ses grâces inestimables qui nous font acquérir le ciel ; c'est-à-dire, des prières, des gémissements et des larmes, que leur folle sagesse n'a jamais pu concevoir qu'il n'y eût de la folie d'importuner les dieux pour acquérir la vertu, parce que leur orgueil la leur représentait comme ne dépendant absolument que d'eux-mêmes et de leur propre volonté. Ainsi, quoiqu'on dise qu'on ne prétend point sauver les païens sans une grâce surnaturelle, ce n'est qu'un vain déguisement dont on veut couvrir ses erreurs.

C'est pourquoi nous pouvons dire de ces auteurs du salut des païens, ce que saint Jérôme a dit autrefois d'un pareil déguisement des pélagiens (*Hieronymus, Epist. ad Ctesiphontem, cap.* 2) : *Illud vero quod ad decipiendos homines quosque postea suæ sententiæ coaptarunt (non absque Dei gratia) cum prima legentes fronte decipiat, introspectum et diligentissime ventilatum, decipere non potest.*

CHAPITRE XIII.

Que ce ne peut être que par un vain déguisement que les auteurs du salut des païens témoignent respecter l'abîme des jugements de Dieu.

Il ne servirait de rien de dire que l'on recon-

(1) *Aug. in Psalm.* CVIII. Oratio quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed etiam ipsa fit in peccatum.

(1) *August. ibid.* Ideo Apostolus assidue legi præponit fidem, quoniam quod lex jubet, facere non valemus, nisi per fidem rogando impetremus, ut facere valeamus.

naît avec soumission d'esprit que les voies dont Dieu se sert pour sauver les hommes sont impénétrables, que ses conseils sont des abîmes, et que ses jugements sont incompréhensibles ; car de même qu'il n'y a rien qui mérite moins d'être appelé foi, que ce que les auteurs du salut des païens veulent faire passer sous ce nom, ni rien de si éloigné de la grâce, que ce qu'ils couvrent de ce voile, on peut dire qu'il n'y a point aussi de plus véritable mépris de Dieu, que cette fausse soumission d'esprit qui ne tend qu'à renverser la fermeté de ses oracles, sous prétexte de révérer la profondeur de ses jugements.

Nous voyons dans l'Evangile, que le Fils de Dieu y proteste que ses paroles demeureront éternellement, quoique le ciel et la terre passent. Or entre ces paroles inébranlables, il n'y en a point de plus expresses que celles qui nous assurent que l'on ne peut être sauvé qu'en croyant en lui, qu'en le reconnaissant pour l'unique rédempteur des hommes, qu'en s'unissant aussi étroitement à lui que les sarments le font à leur cep, qu'en vivant de sa vie, qu'en marchant sur ses traces, et en accomplissant fidèlement la volonté de son Père. Et on prétendra que, sous ombre de respect et de déférence pour les conseils impénétrables de Dieu, nous sommes obligés de ne nous point arrêter à toutes ces vérités, mais de demeurer dans une suspension d'esprit digne d'Horatius Tubero, en nous persuadant que les voies dont Dieu se sert pour sauver les hommes, sont si secrètes, qu'on peut raisonnablement douter s'il n'a point sauvé une infinité de païens, quoiqu'ils n'aient point été du nombre des fidèles, ni eu aucune connaissance des mystères de notre foi, et qu'ils aient même été coupables de beaucoup de vices.

Ce serait donc par ces belles règles du pyrrhonisme, que l'on voudrait faire passer pour un doute respectueux envers Dieu, de ne rien décider sur le salut d'Aristote, n'osant pas former un doute qui soit du tout à son avantage, quoiqu'on sache qu'il a été un des plus impies de tous les hommes, qu'il a nié constamment la Providence divine, qu'il a favorisé par tous les principes de sa doctrine, la pernicieuse créance de la mortalité de l'âme, et qu'il nous a laissé dans son testament, des marques très-assurées d'un esprit engagé dans l'idolâtrie ; c'est par ce même esprit de sceptique, qu'encore que Pythagore ait passé sa vie dans l'adoration des idoles, du moins à l'égard du culte extérieur, et qu'il n'ait point possédé d'autre sagesse que celle dont la philosophie morale nous rend capables, et qui ne comprend point les vertus théologales, n'ayant par conséquent jamais eu ni de foi, ni d'espérance, ni de charité, on voudrait défendre néanmoins de rien assurer touchant sa damnation, sous le faux prétexte que nous ne saurions prescrire de bornes aux grâces extraordinaires du Tout-Puissant.

C'est encore par les maximes de cette même philosophie et par la licence qu'elle donne de douter des choses les plus constantes, qu'après avoir reconnu que la vie de Sénèque, non plus que sa mort, n'ont rien eu que de païen, et qu'il est juste de détester son infidélité et ses erreurs ; on voudrait néanmoins nous faire croire qu'il n'est pas impossible que, par des voies qui nous sont inconnues, Dieu ne l'ait mis au nombre des saints.

Mais qui pourrait souffrir que l'on s'imagine ainsi avoir droit de former ces doutes pernicieux, parce que l'Apôtre s'écrie (*Rom.*, XI), que les voies de Dieu sont impénétrables, et que ses jugements sont incompréhensibles? La difficulté de connaître ces voies nous donnera-t-elle la liberté de douter de la vérité de ses paroles, qui nous assurent si clairement que Jésus-Christ est la seule voie qui conduit au ciel, et qu'on ne peut être sauvé que par l'invocation de son nom divin? Ne pourrons-nous adorer avec déférence la profondeur de ses jugements, si nous ne croyons qu'ils peuvent être injustes? Et ne le seraient-ils pas s'il accordait à des infidèles et à des monstres d'orgueil, pour ne rien dire de leurs autres vices, les récompenses éternelles qui n'appartiennent qu'à Jésus-Christ et à ses membres, comme dit saint Augustin : *Quid enim tam iniquum, ut bene sit desertori boni?* Et enfin est-ce honorer la grandeur de Dieu par un louable abaissement d'esprit, et n'est-ce pas plutôt le déshonorer par des pensées basses et charnelles, que de le croire capable de renverser cette loi éternelle et immuable, qui n'est autre chose que sa volonté même, qui établissant l'ordre dans toutes les choses naturelles, peut aussi peu souffrir que les méchants, comme sont les impies et les idolâtres, règnent dans le ciel, c'est-à-dire tiennent la place des bons, que permettre que les bons et les innocents soient punis dans les enfers, c'est-à-dire tiennent la place des méchants?

Que si cette doctrine est injurieuse à la justice souveraine du Créateur, elle n'est pas moins contraire à la piété chrétienne, ni moins favorable au déréglement des mœurs. Nous gémissons de voir tous les jours que dans la corruption de ces derniers temps, les artifices du diable, les enchantements du monde, les charmes des vices, ont tant de pouvoir sur l'esprit d'une grande partie des chrétiens, que la frayeur des supplices éternels, qu'ils savent être préparés à leurs désordres et à leurs crimes, n'est pas capable d'arrêter la violence de leurs passions. Que serait-ce donc s'ils étaient une fois entrés dans cette croyance pernicieuse, qu'il semble qu'on veuille s'efforcer de leur inspirer, que Dieu est trop bon pour être si rigoureux qu'on se persuade : qu'il y a de la témérité, aussi bien que de l'inhumanité à damner si facilement les hommes : que Dieu a d'autres voies pour nous sauver que celles qui nous sont connues et qu'il nous a révélées : qu'étant le plus libre de tous les agents, il nous peut donner son paradis sans s'attacher aux conditions que la foi nous apprend être nécessaires pour y parvenir : que l'on ne peut sans témérité ni peut-être sans crime, prescrire des bornes aux grâces extraordinaires du Tout-Puissant : que si l'on peut

croire raisonnablement qu'il a usé de miséricorde envers une infinité de païens, il y a lieu de penser qu'il traitera les chrétiens de même et avec encore plus d'indulgence : et que si ce n'est pas offenser la piété que de demeurer dans ce doute touchant le salut des impies, des infidèles et des idolâtres, il y a bien plus de sujet d'espérer qu'il ne perdra pas éternellement ceux qu'il a faits ses enfants dans le baptême, pour des vices et des péchés qui paraissent si légers aux yeux des hommes?

Mais de telles instructions ne sont sans doute propres qu'à étouffer peu à peu dans les jeunes gens portés au libertinage, ce qui leur peut rester de juste crainte des jugements impénétrables de Dieu, par une vaine confiance en une fausse miséricorde dont ils peuvent attendre leur salut par des voies secrètes et inconnues, nonobstant leurs débauches, leurs désordres et leurs crimes. Et en effet, si tout ce que l'Ecriture nous enseigne si clairement en tant d'endroits de la nécessité de la foi pour aller au ciel, et de l'impossibilité de plaire à Dieu que par son moyen, n'empêche pas qu'il n'y ait de la témérité à ne pas remettre en doute le salut des païens qui ont vécu moralement bien, quoiqu'ils ne fussent pas du nombre des fidèles, on ne voit pas comment il se pourrait faire que la foi nous obligeât de tenir pour désespéré le salut d'un chrétien qui persévère jusqu'à la mort dans un seul péché mortel; et pourquoi, par exemple, il ne serait pas permis de laisser espérer à un concubinaire, qui d'ailleurs aurait beaucoup d'excellentes qualités, qu'en demeurant dans son vice, il n'est pas impossible que Dieu ne le sauve par une faveur extraordinaire.

On prétend même que non seulement il faut avoir bonne opinion de la vie des païens qui ont été en estime parmi les Grecs et les Romains, mais que l'on ne doit aussi parler qu'avec respect de quelques-uns d'entre eux dont le salut est désespéré, et qui sont morts notoirement dans l'idolâtrie. Ainsi il ne suffit pas d'attribuer le salut à tous les impies dont on peut pallier les crimes de quelque manière que ce puisse être; mais il faut encore porter du respect aux damnés : et il ne reste plus qu'à prescrire l'honneur que l'on doit rendre aux démons, à l'exemple des platoniciens; car il n'est pas aisé de comprendre que l'on doit être plus obligé de révérer les uns que les autres. Si on s'arrête aux qualités naturelles, on ne peut douter que ces anges prévaricateurs n'en possèdent d'incomparablement plus nobles et plus excellentes que les plus illustres et les plus accomplis de ces païens, si l'on considère leur état passé. La foi nous apprend que les uns ont été autrefois des miracles prodigieux de la nature et de la grâce, les images vivantes de la majesté de Dieu, les premiers princes de sa cour, et les chefs-d'œuvres de ses ouvrages; ils se sont vus dans les délices du paradis, comme parle l'Ecriture sainte, (1) dans un éclat incomparable de gloire, dans une sagesse sans aucun nuage d'erreur, dans un bonheur sans aucun mélange de déplaisir, dans une beauté sans aucune tache. Au lieu qu'au contraire les païens n'ont jamais été que les enfants de la colère de Dieu, que les objets de sa haine et de sa vengeance, que des vers de terre conçus dans l'iniquité, que de misérables esclaves du péché et du démon.

CHAPITRE XIV.

Des vertus et des vices des païens; que la plupart de leurs vertus n'en ont que l'apparence. Des vices des philosophes; que c'est une impiété et une témérité de les comparer aux saints.

On demeure d'accord que les plus vertueux d'entre les païens n'ont pas laissé d'avoir beaucoup de vices; mais on prétend que rien n'est plus ordinaire que de voir le vice et la vertu mêlés ensemble, et que ces deux contraires ne sont pas absolument incompatibles.

Il est vrai que c'est une maxime indubitable de la morale chrétienne qu'à l'exception de la sainte Vierge, (dont nous disons, avec saint Augustin [*Lib. de Nat. et Grat., cap. 36*], qu'on n'en doit point parler quand on fait mention des péchés), il n'y a point ici-bas de vertu si pure qu'elle ne soit mêlée de quelque défaut; il n'y a point d'innocence si parfaite qu'elle n'ait besoin de la miséricorde de Dieu pour obtenir le pardon d'une infinité de fautes, dont les plus justes sont obligés de se reconnaître coupables. Mais ces défauts, que la vertu chrétienne ne peut totalement exclure durant cette vie, ne sont point du nombre de ceux qui portent le nom de vices dans l'usage de notre langue, ni qui nous donnent droit d'appeler un homme vicieux; et ces fautes des gens de bien ne sont point de ces péchés grossiers que les pères nomment des crimes, et que l'on appelle ordinairement des péchés mortels, parce qu'ils tuent l'âme en la séparant de Dieu, qui est la véritable vie. Ainsi, cette doctrine catholique n'a rien de commun avec l'opinion des stoïques, qui disaient qu'un seul défaut dans les mœurs rendait un homme tout à fait vicieux, nonobstant toutes les bonnes habitudes qu'il avait acquises auparavant. Et ce n'est pas aussi à l'égard seulement de quelques légers défauts que l'on veut introduire ce mélange de la vertu et du vice; mais on s'imagine que des hommes fort vicieux et capables de commettre de très-méchantes actions ne laissent pas de posséder beaucoup de vertus, et l'on veut qu'un même roi, par exemple, ait pu être tout ensemble le plus vertueux et le plus vicieux de tous les rois. On maintient que la vertu ne laisse pas de se faire admirer et d'être vertu sur le front d'un apostat, de même qu'une pierre précieuse ne perd rien de son prix pour être tombée entre les mains d'un voleur. On croit nous pouvoir persuader que les plus vicieux de tous les hommes ne lais-

(1) *Ezech.* XXVIII. Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore. In deliciis paradisi Dei fuisti.

sent pas de pouvoir être véritablement vertueux, quoique mêlés et comme ensevelis parmi les infamies de leurs vices ; et enfin, on va jusqu'à tel point dans ce mélange monstrueux, que l'on ne craint point d'attribuer des qualités toutes divines et des vertus surnaturelles aux plus infâmes des hommes, à des monstres de brutalité et d'effronterie qui ont commis, à la vue du peuple et à la face du soleil, des actions abominables avec la même insolence et le même front que les autres pourraient faire les actions les plus saintes.

A Dieu ne plaise, dit saint Prosper, que l'on trompe les personnes de piété par la persuasion dangereuse d'une si mauvaise doctrine ! L'état de justice est incompatible avec les vices ; car, comme dit l'Apôtre, quelle union peut-il y avoir entre la justice et l'iniquité ? Quel commerce entre la lumière et les ténèbres ? On ne peut donc joindre ainsi la qualité de vertueux avec les vices que pour en faire des monstres, et ce ne peut être que par une ignorance grossière des premiers éléments de la morale que l'on juge de la vertu par les seules apparences des actions du dehors, et que l'on se persuade ridiculement que les plus méchants et les plus corrompus de tous les hommes ne laissent pas d'avoir été justes et vertueux, pourvu que les histoires leur attribuent quelques actions extérieures de justice ou de vertu.

Cependant on peut dire que les philosophes païens mêmes, quoiqu'à la vérité ils n'aient reconnu qu'imparfaitement et avec beaucoup d'erreur la nature de la vraie vertu, n'en ont jamais eu des pensées si basses et si charnelles. Ils ont toujours reconnu que c'est dans le cœur que la vertu réside, que c'est par lui que l'on en doit juger, et non pas seulement par les actions extérieures, et qu'il y a une grande différence, comme Aristote l'a remarqué, entre faire simplement une action juste et la faire par esprit de justice : *Aliud justa facere, aliud justè*. Et le même philosophe n'aurait eu garde de s'imaginer que tous ceux qui paraissent courageux aux yeux des hommes possédassent véritablement la vertu de force, puisqu'il en reconnaît, dans le troisième livre de ses Morales, cinq ou six fausses espèces qu'il nous défend de confondre avec la véritable valeur, quoiqu'elles lui soient fort semblables dans les effets extérieurs.

Il n'y a donc guère que des pélagiens qui puissent tomber dans un tel aveuglement, et qui puissent prendre toutes les fausses images de la vertu pour la vertu même. Il n'y a qu'eux qui puissent se persuader que cette fille du ciel peut être le partage des plus scélérats et des plus infâmes, pourvu qu'ils en fassent quelques actions par quelque esprit et quelque mouvement qu'ils le fassent. Et c'est ce que saint Augustin (que l'on peut appeler le protecteur invincible de la doctrine de l'Église contre les efforts de ces hérétiques) a combattu puissamment par les armes de la foi et par celles de la raison. On peut dire que si ceux qui embrassent si facilement des sentiments contraires avaient lu ses excellents ouvrages avec autant de soin qu'il paraît qu'ils font ceux de Sextus Empiricus ou de Julien l'Apostat, ils concevraient des pensées plus nobles et plus raisonnables touchant les conditions de la véritable vertu. Une seule de ses raisons peut suffire pour en convaincre.

« N'est-il pas visible, dit ce saint docteur (1), que si la vertu ne consistait que dans les actions extérieures, sans y considérer la fin et l'intention, nous serions obligés de reconnaître dans les avares, pour de véritables vertus, cette prudence si clairvoyante à rechercher les moyens de s'enrichir, cette justice et cette modération qui les porte souvent à ne point faire de tort aux autres et à mépriser même leurs propres pertes pour ne se point embarrasser en des contestations et des procès qui pourraient en attirer de plus grandes ; cette tempérance et cette frugalité, qui leur fait renoncer au luxe et aux débauches pour éviter les dépenses qui en sont inséparables, et les oblige même de se contenter du simple vivre et du vêtement ; et enfin cette force et cette constance, qui les engagent à toutes sortes de périls pour se délivrer de la pauvreté qu'ils fuient, comme dit un poète, par les rochers inaccessibles et par le milieu des flammes, et qui inspire à quelques-uns une si grande fermeté, que les plus cruels tourments des barbares ne sont pas capables d'arracher de leur bouche la confession de leurs richesses. »

Mais il est évident que toutes ces vertus, qui paraissent belles et dignes d'estime, à n'y considérer que le dehors, ne laissent pas d'être ordinairement fausses et honteuses du côté de l'intention, puisqu'elles servent d'esclaves à la cupidité, qui est la plus basse des passions. Et il est certain que toutes ces vertus n'ont jamais passé pour véritables que dans l'esprit des pélagiens. Comment, en effet, peut-on trouver des qualités toutes divines et toutes héroïques dans des personnes abominables ? Comment peut-on canoniser, comme digne du ciel, tout ce que l'orgueil a produit d'illustre et de recommandable au jugement des hommes dans ces philosophes profanes, dans ces animaux de gloire ? Et comment peut-on se persuader que c'est démentir toutes les histoires, que de ne pas reconnaître dans les apostats et dans les infidèles toutes les vertus dont nous apprenons, par leur récit, qu'ils ont pu faire quelques actions sans se mettre en peine de savoir par quel esprit ils les ont faites ? Ainsi, ce que l'on nous dit de Philippe de Macédoine, qu'il a été le plus

(1) *August. lib.* IV. *contra Jul. cap.* 3. Jam cernis consequens esse ut vera sit virtus avarorum prudentia, qua excogitant genera lucellorum, et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu facilius sua nonnunquam contemnunt, quam usurpant aliquid alienum, et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum, soloque necessario victu tegumentoque contenti sunt; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes ; qua denique cognovimus quosdam irruptione barbarica ad ea prodenda quæ habebant, nullis hostium tormentis potuisse compelli.

vertueux de tous les rois et le plus vicieux tout ensemble, on le peut dire de Julien l'Apostat, de Catilina et de tout autre, ainsi que saint Augustin le remarque contre les pélagiens. On pourrait donc trouver, suivant ces faux principes, une véritable justice dans ces scélérats, parce qu'ils ont été liés d'amitié avec plusieurs, de ce qu'ils l'ont entretenue par leurs bons offices, de ce qu'ils ont fait part de leurs biens à tous leurs amis, une véritable force de courage de ce qu'ils ont supporté constamment le froid, la faim et la soif, une vraie patience en souffrant, au delà de tout ce que l'on pourrait croire, l'abstinence, le froid et les veilles et une véritable valeur en mourant généreusement à la tête de leurs troupes, après avoir fait tout ce qui se pouvait au monde pour obtenir la victoire.

Mais qui peut avoir un tel sentiment, dit saint Augustin, *sans être insensé ? et d'où peut venir une si grande rêverie, que de se laisser tromper par les vaines apparences de ces vices qui semblent approcher de la nature des vertus, quoiqu'ils en soient aussi éloignés que le vice l'est de la vertu*(1)? Il est donc constant que, si l'esprit des hommes n'était point rempli d'illusions et de vaines imaginations, on ne trouverait pas qu'il fût si aisé d'allier les plus grandes vertus avec les plus grands vices ; et on croirait sans doute rendre assez d'honneur à la mémoire de ces illustres impies, des Diogène, des Epicure, des Julien, etc., que d'en juger de la même sorte que fait l'orateur romain de Catilina, et de dire du plus accompli d'entre eux ce qu'il dit de ce méchant homme, qui avait reçu de la nature tant de qualités avantageuses pour le bien : *Habuit ille multa maximarum, non expressa signa, sed adumbrata virtutum.*

Mais pour nous renfermer dans notre sujet principal, qui concerne le salut des païens, n'est-ce pas un principe indubitable de notre foi, qu'en matière de grâce et de salut un seul vice et un seul crime est capable d'anéantir et de faire disparaître, aux yeux de Dieu, toutes les vertus et toute la sainteté qui peuvent rendre un homme digne du ciel, parce qu'il n'en peut avoir aucune véritable qu'étant le temple du Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit n'habite point dans une âme impure.

Ainsi, puisqu'on ne peut pas nier que les plus accomplis d'entre les païens n'aient eu beaucoup de vices, et des vices pour l'ordinaire abominables et infâmes, comme leurs histoires nous le témoignent, comment pourrait-on prétendre leur donner place entre les élus ? Peut-on ignorer ce que les plus simples n'ignorent pas, qu'un seul péché mortel est suffisant pour damner l'homme du monde qui paraîtrait le plus vertueux et qui aurait fait plusieurs bonnes œuvres ? S'imagine-t-on que les jugements de Dieu soient semblables à ceux des hommes ? Croit-on que Dieu se doive laisser éblouir comme eux au faux lustre de quelques qualités avantageuses qui ont relui dans ces païens ? Pense-t-on qu'il se puisse laisser tromper à l'éclat de certaines actions qui ont paru très-estimables, à n'en considérer que l'écorce, mais qui en effet n'ont été que de mauvais fruits d'une fort mauvaise racine, qui est l'orgueil et la vanité ? Peut-on dire qu'oubliant ce qu'il doit à sa justice, il les ait dû, nonobstant leurs crimes, admettre dans son royaume, où il ne peut rien entrer d'impur et de souillé ?

Mais pour se guérir de ces pensées et de ces imaginations païennes, il n'y a qu'à se remettre devant les yeux l'avis que Dieu donne à un prophète (I, *Reg.*, XVI) : *Non juxta intuitum hominis ego judico ; homo enim videt ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor.* Et, pour se mieux assurer d'une vérité si importante, on y peut joindre l'arrêt que l'Apôtre prononce contre tous ces prétendus saints qu'on ne peut nier avoir eu beaucoup de vices (I, *Corinth.*, VI) : *Nolite errare ; neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Et outre tous les autres, dont on ne peut pas nier que ces philosophes païens ont été tous remplis, il est indubitable que tous généralement ont été abandonnés à l'idolâtrie, pour le moins à l'égard du culte extérieur ; car la crainte seule faisait qu'ils s'accommodaient au culte des dieux, pratiqué de leur temps ; et, par conséquent tous ces philosophes ont été capables du crime de l'idolâtrie, pour le moins à l'égard du culte extérieur. Et ainsi, douter de leur damnation, c'est certainement douter de la vérité d'une infinité d'arrêts que l'Ecriture sainte a prononcés contre tous ceux qui rendent aux idoles, sous quelque prétexte qu'ils le fassent, le culte et l'adoration qui n'appartiennent qu'à Dieu seul.

L'Eglise n'en a jamais eu d'autre sentiment, et tous les pères n'en ont point pensé non plus autrement, ainsi que nous l'avons montré au commencement de cet ouvrage, en expliquant les endroits de saint Justin et des autres pères que l'on pourrait prétendre leur être favorables. Et il ne faut point dire qu'il y en a quelques-uns qui en ont excepté Socrate et quelques autres de ces philosophes ; car c'est au contraire une chose entièrement inouïe parmi les pères de l'Eglise que le salut de Socrate ou d'aucun autre des philosophes païens.

Nous avons fait voir ci-dessus avec quel mépris et avec quelle horreur saint Jean Chrysostome parle de tous les philosophes anciens et de Socrate en particulier ; comme il le traite d'infâme et d'approbateur des plus abominables péchés, et comme il le représente dans la dernière action de sa vie, mourant dans des sentiments d'idolâtrie, et commandant d'offrir des sacrifices à une fausse divinité. Saint Ambroise ne parle jamais de

(1) *August. ibid.* Quis hæc sapiat nisi desipiat ? Sed videlicet homo eruditus eorum vitiorum verisimilitudine falleris, quæ finitima videntur, et propinqua virtutibus, cum absint ab eis quam longe absunt a virtutibus vitia.

tous ces philosophes profanes que dans les mêmes pensées, partout où il a sujet d'en parler; et, pour ce qui est de saint Augustin, outre une infinité de choses que nous en avons rapportées, il suffit de rapporter ici encore un endroit de son livre de la véritable Religion (1). *Ces hommes,* dit ce saint docteur en parlant de Socrate et de Platon, *n'étaient pas capables de détourner l'esprit des peuples, du culte superstitieux des idoles, et de les porter à l'adoration du vrai Dieu, puisque Socrate lui-même adorait les idoles avec le peuple* (2). *Itaque ipse Socrates cum populo simulacra venerabatur.* Et saint Augustin n'a eu garde de mettre Socrate au nombre des bienheureux, puisqu'il l'a mis au rang des idolâtres, et qu'ainsi il n'a pu manquer de prononcer contre lui cet anathème de l'Ecriture sainte, qu'il répète tant de fois dans ses livres de la Cité de Dieu contre les plus fameux disciples de ce philosophe païen (3) : *Sacrificans diis eradicabitur.*

Quant à saint Chrysostome, que l'on dit qui a représenté Socrate comme un modèle de la pauvreté chrétienne, il faut bien remarquer que ce saint a fait trois livres pour la défense de la vie monastique, qu'il adresse à trois différentes personnes : le premier, à tous les chrétiens en général, c'est-à-dire à ceux d'entre les chrétiens qui pouvaient blâmer cette sorte de vie ; le second, aux pères païens, qui ne pouvaient souffrir que leurs enfants quittassent le monde pour aller servir Dieu dans la solitude ; et le troisième, aux pères chrétiens, qui portaient impatiemment que leurs enfants embrassassent une vie si austère et si retirée. Or c'est dans le second livre qu'il propose la pauvreté de Socrate et de quelques autres philosophes profanes, parce que, ne s'agissant que de justifier la façon de vivre de ces grands saints qui peuplaient les solitudes et les déserts, il ne le pouvait faire avec plus d'adresse et plus de force qu'en les combattant par les propres sentiments de ces païens auxquels il parlait. Il leur fait donc voir avec combien d'injustice ils reprennent dans ces admirables moines, comme digne de mépris, ce qu'ils publiaient dans leurs sages, comme digne de tant de louanges.

Ce n'est qu'à ce dessein qu'il se sert des exemples des vertus païennes, et non point pour nous les représenter comme des exemplaires de vertus chrétiennes. Et cela est si vrai, qu'il proteste lui-même qu'il ne s'en serait pas servi s'il n'avait eu affaire à des infidèles (4). *Que si*, dit ce saint docteur, parlant à ce père païen, *vous étiez d'accord avec nous dans la religion, je vous confirmerais ce que je vous dis par une infinité d'histoires admirables tant vieilles que nouvelles ; mais puisque vous faites profession du paganisme, et que vous vous arrêtez au sentiment des païens, je trouverai même parmi eux des exemples pour vous confondre.* Saint Chrysostome garde si religieusement cette conduite, qu'ayant rapporté dans le troisième livre quelques paroles de Socrate, touchant le mépris de l'éloquence, il quitte aussitôt ce discours comme une digression qui regarde plus les infidèles que les fidèles. *Sed hæc quidem ad infidelem dixisse satis sit, ad fidelem vero*, etc. Il montre donc que l'éloquence ne peut être utile aux chrétiens qu'en leur remettant devant les yeux combien il leur serait honteux d'avoir tant d'estime pour une chose qui a si peu été estimée par ceux mêmes qui ont été si amoureux de gloire, et qui n'avaient aucun autre moyen de se rendre illustres que par cette sagesse du siècle que nous devons mépriser comme une folie; d'où nous pouvons encore clairement apprendre que, quand même saint Chrysostome aurait proposé aux chrétiens la pauvreté de Socrate et quelques autres bonnes qualités de ces anciens philosophes, il serait néanmoins ridicule de prétendre qu'il eût voulu faire passer ces vertus païennes, toutes humaines et toutes fausses, pour les exemplaires des vertus chrétiennes, toutes saintes et toutes divines. Faut-il prendre, en effet, les singes pour les modèles des hommes, parce qu'il leur ressemblent en quelques traits? Quand saint Paul nous exhorte à la continence (I. *Corinth.*, IX), en nous proposant celle que gardaient les coureurs de lutte, nous imaginerons-nous qu'il ait reconnu dans ces personnes infâmes aucune véritable vertu de continence, ou, ce qui est encore plus ridicule, qu'il l'ait prise pour l'exemplaire de la continence chrétienne?

C'est aussi le reproche que saint Augustin fait aux pélagiens qui se servaient de ces paroles de saint Paul, pour faire trouver de véritables vertus dans les païens. *Vous* (1) *prenez si mal*, dit-il à Julien, *ce que l'Apôtre dit, que les athlètes s'abstiennent de toutes choses, que vous prétendez prouver par là que la continence qui est une si grande vertu, et de laquelle il est dit que personne ne peut être continent que par le don de Dieu, se trouve dans des bateleurs et de semblables*

(1) *August. lib. de vera Relig., cap.* 2. Non sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri Dei a simulacrorum superstitione atque ab hujus mundi vanitate converterent.
(2) August., *ibid.*
(3) Exod. XXII. *Ex antiqua versione Itala ; nam in Vulgata sic legitur :* Qui immolat diis occidetur.
(4) *Chrysost. sermone ad Patrem infidel., tome* VI, *p.* 171, *edit. Savil.* Et si quidem nostra saperes, enarrarem tibi multas gravesque historias. Sed quoniam Gentilium dogmata profiteris, neque inde mihi desunt exempla.

(1) *August. lib.* IV, *contra Jul., cap.* 3. Tam male accipis quod ait Apostolus. Nam qui in agone contendit, ab omnibus continens est, ut continentiam tam magnam virtutem, de qua scriptum est, quod nemo esse potest continens, nisi Deus det etiam, choraulas, et hujusmodi turpes infamesque personas habere contendas... ignorans Apostolum, cum exhortaretur homines ad virtutem, sic exemplum de vitiosa hominum affectione sumpsisse, quemadmodum alio loco Scriptura, cum ad amorem sapientiæ homines hortaretur, quærendam dixit esse sicut pecuniam, numquid propterea sancta Scriptura dicenda est laudasse avaritiam?

personnes infâmes. Est-ce que vous ne voyez pas que l'Apôtre nous voulant exhorter à la vertu, se sert de l'exemple d'une passion vicieuse, tout de même que l'Ecriture sainte en un autre endroit nous voulant porter à l'amour de la sagesse, nous avertit que nous la devons rechercher avec la même ardeur que l'on fait l'argent. Doit-on conclure de là que l'Ecriture sainte a eu dessein de louer l'avarice?

Ainsi, quand il serait vrai, ce qui n'est pas, que saint Chrysostome aurait représenté la pauvreté de Socrate pour y porter les chrétiens, il ne s'ensuivrait pas qu'il en eût fait plus d'estime que saint Paul, de la continence des lutteurs, et le sage, de l'ardeur des avares à rechercher les richesses. Tout ce qu'on en pourrait conclure raisonnablement est que si une vaine ostentation de sagesse a porté ce philosophe païen au mépris du monde, combien plus en doivent être détachés ceux que le nom seul de chrétien oblige à faire profession d'une sagesse toute divine, et à n'avoir des désirs que pour les biens immortels et immuables? Et ce n'est sans doute qu'en cette manière et dans cet esprit que l'on se peut servir de l'exemple des païens pour exhorter les fidèles à la vertu, en leur faisant toujours remarquer la différence de ce que les uns et les autres se proposent pour leur but et pour leur fin, et en leur représentant quelle honte c'est à des chrétiens de ne pas faire, pour plaire à Dieu et pour posséder le royaume du ciel, ce que les infidèles ont fait pour la satisfaction de leur propre vanité, et pour acquérir la gloire du monde, comme le dit excellemment Tertullien (*ad Martyr.*, *c.* 4) : *Tanti vitrum, quanti pretiosam margaritam.* S'ils ont acheté si chèrement du verre, si le faux éclat d'une vaine réputation temporelle leur a coûté tant de sueurs, tant de peines et tant de travaux, que devons-nous épargner pour recouvrer cette perle inestimable de l'Evangile? et qui est celui qui ne donnera pas avec joie pour obtenir de véritables trésors, autant que les autres en ont donné pour en obtenir d'imaginaires? *Quis ergo non libentissime tantum pro vero audeat erogare, quantum pro falso?*

Aussi est-ce une des raisons, selon saint Augustin (1), pourquoi Dieu a voulu que ces anciens Romains qui, par l'extrême désir de la gloire dont ils étaient embrasés, ont fait tant de belles actions pour le bien de leur patrie, soient devenus si illustres parmi tous les peuples, afin que les citoyens de la ville céleste, pendant qu'ils vivent en ce monde comme étrangers, regardent cet exemple avec soin et avec sagesse, et qu'ils considèrent quel amour ils doivent porter à cette patrie du ciel pour acquérir la vie éternelle, puisque les citoyens du monde ont aimé avec tant d'ardeur leur république terrestre pour s'acquérir une gloire périssable dans l'esprit des hommes. (1) *Ainsi*, dit-il, *Dieu leur ayant donné un empire si grand dans son étendue, et si ferme dans sa durée, et que les actions vertueuses de tant de grands hommes ont rendu si célèbre par toute la terre, il a accordé à leur passion la récompense qu'elle désirait; mais en même temps il nous a proposé des exemples qui nous étaient nécessaires pour l'instruction de notre vie, afin que s'ils ont suivi une ombre et une image de vertu pour acquérir de la gloire dans leur ville terrestre, nous rougissions lorsque nous ne nous efforcerons pas de posséder les véritables vertus pour acquérir la gloire de la cité de Dieu, et que nous ne nous élevions point lorsque nous les possèderons.*

Voilà le véritable usage qu'un chrétien doit tirer de tous les exemples de vertu qui se rencontrent dans les histoires profanes; et comme, d'une part, il est bien instruit dans la morale de l'Evangile, il ne doit point douter de la fausseté de ces vertus qui n'ont eu pour principe que le faste et la vanité; de l'autre, il s'en doit servir pour s'animer de courage et de zèle, pour ne pas travailler avec moins d'ardeur et de constance pour la gloire de Dieu, que les païens pour celle du monde. Ils doivent pour cela se remettre continuellement devant les yeux ces divines paroles de saint Paul (*Corinth.*, IX) : *Et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.*

Si donc on ne parlait de la vertu des païens que de cette sorte, personne n'y trouverait à redire; mais de la vouloir faire passer pour l'exemplaire de celle des chrétiens, nous proposer ces sages du siècle pour des originaux parfaits, dont les disciples de Jésus-Christ doivent s'efforcer d'être les copies; s'écrier, après avoir rapporté l'action d'un idolâtre et d'un impie, que le meilleur chrétien du monde n'en saurait faire de meilleure ni de plus agréable à Dieu; et nous vouloir persuader que des hommes abominables s'étaient acquis la liberté de commettre des infamies horribles par des qualités toutes divines et par des vertus vraiment héroïques, c'est ce qui ne se peut souffrir, à moins que de souffrir en même temps que le paganisme s'introduise dans l'Eglise, et que les écrits des philosophes tiennent désormais la place de l'Evangile, et c'est le fruit qu'on doit attendre de ces méchants sentiments et de ces fausses maximes, si une fois elles prenaient racine dans les esprits, et si

(1) *De Civit. Dei, lib.* V, *cap.* 16. Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est etiam ut cives æternæ illius civitatis quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant quanta dilectio debeatur supernæ patriæ propter vitam æternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.

(1) *Ibid.*, *cap.* 18. Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum, virorumque tantorum virtutibus præclarum atque gloriosum, et illorum intentioni merces quam quærebant; est reddita et nobis proposita necessariæ commonitionis exempla, ut si virtutes, quarum istæ utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenæ gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur.

ceux qui doivent veiller afin que le troupeau de Jésus-Christ ne se repaisse point de venins et de poisons, n'emploient, comme ils font, leur autorité pour arrêter le cours d'une si pernicieuse doctrine.

On va en effet jusqu'à dire que Socrate étant mort pour soutenir dans la loi de nature l'unité de Dieu, il peut avoir eu le mérite de ceux qui ont souffert le martyre dans la loi de grâce pour la foi de Jésus-Christ. Peut-on concevoir une plus horrible et une plus étrange profanation des vertus chrétiennes, en les confondant ainsi avec les profanes ? Peut-on voir une plus horrible et une plus étrange confusion de la lumière avec les ténèbres, et de Jésus-Christ avec Bélial, que de dire que la mort de ce philosophe n'a pas été fort éloignée du mérite des plus grands saints confesseurs, martyrs et autres dont l'Eglise célèbre la mémoire? Rien assurément n'est plus impie ; mais de le qualifier, comme on fait, de premier martyr du Messie à venir, comme saint Etienne l'a été du Messie déjà venu, cela fait horreur, et ce parallèle est digne de l'impiété des gnostiques.

Mais examinons un peu le fondement de cette comparaison sacrilége, et voyons avec quel droit on pourrait traiter ce philosophe de martyr. Il est certain que l'un des chefs de son accusation fut qu'il ne croyait pas les dieux que les Athéniens adoraient, et qu'il en introduisait de nouveaux, ainsi qu'il se voit par le récit que Diogène Laërce (*L.* II) nous en a laissé. Mais il est très-faux que ce fût le seul prétexte de sa mort, puisqu'il fut outre cela accusé de crimes infâmes, au rapport du même Laërce ; c'est pourquoi Tertullien (1), faisant allusion aux deux chefs de cette accusation, montre, par les circonstances de cette mort, combien la sagesse du christianisme est différente de celle de Socrate. Cette sagesse, dit-il, qui ne s'apprend que dans l'école du ciel, est bien plus libre à nier les dieux du siècle ; elle ne trahit point la vérité en commandant de sacrifier un coq à Esculape ; elle n'introduit point de nouveaux démons, mais elle chasse les anciens que le monde adore ; elle ne corrompt point la jeunesse, mais elle l'instruit dans toute sorte d'honnêteté et de pudeur. *Nec nova inferens dæmonia* (2), *sed vetera depellens ; nec adolescentiam vitians, sed omni bono pudoris informans.*

Mais de plus, que ce philosophe ait été accusé de ne croire pas les divinités des Athéniens, ce n'est pas une preuve qu'il soit mort pour l'unité de Dieu, ni qu'on le puisse mettre au rang des martyrs ; car pour cela il eût été nécessaire qu'il eût témoigné non seulement par quelques paroles dites en secret à un petit nombre de ses disciples, mais par des actions visibles, et principalement par une confession publique à la face de ses juges, qu'il ne reconnaissait qu'un seul Créateur de l'univers ; que sa conscience ne lui permettait pas d'adorer d'autres dieux ; qu'il se croyait très-coupable de rendre honneur à leurs fausses divinités, et qu'il ne tenait toute leur religion que pour une superstition populaire pleine d'erreur et d'impiété.

Ç'a toujours été le langage de nos martyrs, et voilà quel devait être celui de Socrate pour avoir quelque prétexte de lui donner cette qualité glorieuse. Mais loin qu'il se soit passé rien de tel dans toute la suite de son jugement et de sa mort, ni lui ni tous ses apologistes n'ont jamais repoussé cette accusation de ses ennemis touchant le désaveu des divinités athéniennes que comme une fausseté et une imposture, et non point comme une excellente vérité, pour la défense de laquelle il était heureux de mourir.

On ne nie pas néanmoins que Socrate n'ait reconnu l'unité du vrai Dieu et la vanité des faux dieux ; mais c'est en cela même qu'il est plus coupable, de ce qu'il a retenu la vérité dans l'injustice, comme dit l'Apôtre (*Roman.*, I) : *Qui veritatem Dei in injustitia detinent*, etc., qu'ayant connu la majesté du Créateur, il ne lui a pas rendu la gloire qu'il savait lui être due ; que n'ayant pas les mêmes sentiments que le peuple, il a néanmoins adoré les mêmes idoles que le peuple, *Socrates cum populo simulacra venerabatur* ; et qu'en étouffant les mouvements de sa propre conscience, comme saint Augustin le reproche à Sénèque (1), il honorait les idoles qu'il méprisait ; il faisait lui-même ce qu'il reprenait dans les autres, et adorait comme dieux ceux qu'il condamnait comme coupables.

La philosophie lui avait appris à n'être pas superstitieux ; mais la coutume de son pays et les lois des peuples l'obligeaient à se contrefaire, non sur le théâtre comme les comédiens, mais ce qui est de pis, dans le temple. C'est même en quoi son action était d'autant plus criminelle, que rendant un faux culte à des idoles qu'il en estimait indignes, il le faisait de telle sorte que le peuple croyait qu'il les adorait véritablement.

L'Eglise de Jésus-Christ ne reconnaît point de martyrs de cette sorte ; ils ne le peuvent être que dans les martyrologes des déistes et des libertins ; que parmi ceux qui se persuadent que pourvu que l'on croie un seul Dieu, on peut sans intéresser sa conscience, faire profession publique de toutes les religions des Etats où l'on se trouve, pour n'en point troubler le gouvernement. Ce n'est que sur cette maxime impie que peut être fondée la canonisation de Socrate et de ses disciples, que nous savons par des témoignages irréprochables avoir toujours vécu dans l'exercice au moins extérieur de la religion païenne. Il n'y a donc point d'oreilles véritablement

(1) *Lib. de Anima, cap.* 1. Hæc sapientia de schola cœli, deos quidem sæculi negare liberior ; quæ nullum Esculapio gallinaceum reddi jubens prævaricetur.
(2) Idem, *ibid.*

(1) *August. de vera Relig., cap.* 1, *et lib.* VI, *de Civit. Dei, cap.* 10. Colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat.

chrétiennes qui puissent souffrir ces impiétés; car appeler Socrate le premier martyr de Jésus-Christ à venir, et le comparer au premier martyr de Jésus-Christ, n'est-ce pas un crime presque aussi détestable que d'encenser en même temps les statues de saint Paul et de Pythagore, comme faisait cette Marcelline dont parle saint Augustin ? N'est-ce pas se moquer ouvertement de Dieu et des hommes, et se jouer de la religion que de parler ainsi!

Car premièrement, si Socrate est le premier martyr du Messie à venir, de qui étaient martyrs tous ces grands prophètes dont saint Etienne représente la mort aux Juifs, en leur disant qu'il n'y avait aucun prophète qu'ils n'eussent persécuté et qu'ils avaient fait mourir ceux qui prédisaient l'avénement du juste? Et en second lieu, comment Socrate aurait-il été martyr du Messie, dont l'on n'oserait dire qu'il ait eu jamais la moindre connaissance ? Il faut donc avoir quitté tout sentiment de religion, pour oser comparer avec le premier de nos martyrs ce philosophe profane, qui, quoiqu'on en veuille dire, n'en ressentira pas moins les effets terribles d'une damnation réelle et effective dans toute l'éternité. Cependant il ne faut point douter que ce ne soit le sujet d'un grand scandale dans l'Eglise, de voir que des gens qui font profession du christianisme se laissent emporter à une si folle passion pour ces sages du paganisme, que de vouloir qu'un philosophe profane partage avec saint Etienne la qualité glorieuse de premier martyr de Jésus-Christ; et disent que sa mort n'a été guère éloignée du mérite de celle que nos saints ont endurée pour la défense de notre foi.

CHAPITRE XV.

Que les pères de l'Eglise ont eu raison de parler comme ils ont fait des païens. Combien il est dangereux de louer trop les païens. Qu'il n'y a point de diversité de sentiment entre les pères sur ce sujet.

Enfin, pour pousser l'insolence jusqu'au bout, on attaque même les pères de l'Eglise, qui ont, dit-on, fait des invectives par un zèle inconsidéré contre Socrate et contre quelques-uns des plus renommés philosophes. Mais il ne faut pas être moins hardi que ces sortes de gens pour censurer ainsi les premiers pères de l'Eglise, quand on les juge contraires aux opinions extravagantes que l'on s'est formées dans l'esprit; et c'est une témérité surprenante, que de vouloir faire passer leur zèle pour un zèle indiscret et sans science, lorsqu'ils ne l'emploient qu'à vérifier les paroles de saint Paul contre ces sages devenus fous (*Roman.*, I) : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*, que Dieu a rejetés avec toute leur prudence charnelle et toutes leurs fausses vertus, comme des sépulcres blanchis qui paraissent beaux au dehors, et qui au dedans sont remplis de pourriture.

On s'attaque en particulier à saint Grégoire de Nazianze, à saint Cyrille, et au bienheureux Théodoret. Cependant nous savons que saint Grégoire et saint Cyrille n'ont pas moins d'autorité dans l'Eglise catholique d'Orient, que saint Ambroise et saint Grégoire, pape, dans l'Eglise d'Occident; et que si l'un a mérité d'être nommé par excellence le théologien, l'autre a eu l'honneur d'être appelé par un concile œcuménique la trompette du Seigneur.

Ce serait sans doute faire un extrême tort à ces protecteurs de la religion chrétienne, que de s'imaginer qu'ils eussent eu besoin d'être défendus contre de telles accusations, qui semblent insinuer qu'ils n'ont défendu la vérité catholique contre les païens, que par les armes du mensonge, surtout en ne parlant pas de Socrate avec assez de retenue. Mais que deviendrait donc la religion chrétienne si l'on souffrait cette liberté à quiconque le voudrait, d'embrasser, ou de rejeter selon son caprice l'autorité des plus grands docteurs, lors même qu'ils ne disent rien que dans le sentiment commun des autres pères, comme il serait aisé de le montrer en cette matière ? N'est-il pas visible qu'il n'y aurait plus rien de si assuré, que l'on ne révoquât en doute, et que chacun prétendrait traiter en pyrrhonien tous les dogmes de la foi?

Quoi! on supposera que l'épouse de Jésus-Christ, qui est la vérité même, n'a point d'autres armes pour se défendre contre les païens, que la médisance et la calomnie qu'elle emploie contre eux! On dira qu'elle n'a pu empêcher qu'on n'égalât Socrate et les autres philosophes à Jésus-Christ et à ses saints, qu'en diffamant des gens de bien, et en s'efforçant de faire passer pour des méchants et pour des vicieux ceux dont on prétend que le nom seul est capable d'inspirer un secret amour de la vertu! On soutiendra que tout ce que ces pères de l'Eglise ont dit contre Socrate et contre les autres philosophes, étaient des faussetés et des impostures, mais qui étaient utiles à la religion chrétienne! On prétendra qu'ils ont été des calomniateurs, mais que c'était pour le bien des âmes! On les accusera d'avoir déchiré la réputation des personnes innocentes, et de les avoir chargés de crimes dont ils ne furent jamais coupables; et qu'ils ont fait des vices de leurs vertus, parce qu'ils s'y sont cru obligés, pour s'opposer à ces païens qui les voulaient égaler à Jésus-Christ! Enfin on insinuera que ces pères ont agi ainsi, parce qu'ils ont eu à craindre qu'en parlant de ces philosophes selon la vérité, et représentant sincèrement leurs qualités toutes divines et leurs vertus vraiment héroïques, leur sainteté ne fît ombre à celle du Saint des saints et ne diminuât l'honneur infini que les hommes doivent porter aux perfections adorables de la sagesse éternelle, revêtue de notre chair!

Qui peut douter que ces pensées n'enferment un esprit de blasphème contre l'ineffable sainteté du Sauveur du monde? Et cependant on veut nous faire croire qu'elles sont si justes et si raisonnables, que dans un temps pareil au leur, nous serions obli-

gés d'en user de la sorte. Ainsi s'ils se trouvait encore maintenant des personnes qui fissent valoir la vertu de Socrate au désavantage du christianisme, nous serions obligés de le noircir et de le diffamer contre notre propre conscience, et de le décrier comme un méchant homme, lui dont la vie n'a été qu'un continuel exercice de toutes les vertus, et dont la mort n'a guère été éloignée du mérite de nos martyrs.

En vérité, on peut dire que voilà des maximes dignes de ceux qui les enseignent, et de cet esprit païen qui a porté ces familles philosophiques à une infinité de médisances, dont elles se sont déchirées les unes les autres! Mais il est très-constant que les saints pères de l'Eglise en avaient appris de toutes contraires dans l'école du Fils de Dieu. Ils savaient, et nous le savons comme eux, que l'Evangile (*Luc*, VI), *Benedicite maledicentibus vobis*, qui nous oblige de bénir ceux qui nous maudissent, n'a garde de nous porter à médire des gens de bien, sous quelque prétexte que ce soit; le Dieu que nous adorons n'étant autre chose que la vérité même, on ne lui peut faire de plus grand outrage que de défendre sa cause en violant la vérité. C'est pourquoi s'il était vrai que les philosophes païens ont été véritablement vertueux, il ne fut jamais permis, et il ne le sera jamais par les lois de notre religion, de les diffamer comme des méchants; et qui voudrait se servir de cet infâme procédé, n'en recevrait pour récompense que ce reproche terrible de l'Ecriture sainte (*Job*, XII) : *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?*

Si donc Socrate avait été véritablement vertueux, ainsi qu'on veut nous le persuader, tous les éloges qu'on lui donne tourneraient à l'avantage de notre religion, loin que pour ses intérêts nous fussions obligés de le diffamer. Et s'il avait cru en Jésus-Christ, comme on le prétend, que toutes ses bonnes actions n'eussent été que des effets de la grâce de Jésus-Christ, que l'on pût le nommer le premier martyr de Jésus-Chrit à venir, et que sa mort ne fût guère éloignée du mérite de ceux qui sont morts pour Jésus-Christ, n'aurions-nous pas sujet de prendre part aux louanges d'un homme qui nous appartiendrait par tant de titres? et ne serait-ce pas trahir notre propre cause, que de ternir par la noirceur de la médisance cet exemplaire parfait de la vie chrétienne, et cet original accompli dont nous devons nous efforcer d'être les copies?

En effet tous les blasphèmes des Juifs contre la personne sacrée du Sauveur des hommes, tous les efforts qu'ils font pour élever leurs patriarches au-dessus de lui, ont-ils jamais porté les pères de l'Eglise à diffamer les saints de l'Ancien Testament pour résister à cette folle opinion, et pour empêcher qu'on ne les égalât au Rédempteur? Nous voyons au contraire que, quand le démon a suscité des monstres plutôt que des hérétiques, pour vomir une infinité de calomnies contre les patriarches et les prophètes, sous le même prétexte de défendre l'honneur de Jésus-Christ, qu'on prétend avoir donné lieu aux saints pères de déchirer injustement les philosophes païens; bien loin que l'Eglise ait approuvé cette frénésie comme avantageuse au christianisme, il n'y a rien qu'elle n'ait fait par la bouche de ses saints docteurs pour s'y opposer et pour maintenir la réputation de ces saints dont il semblait que la défense n'appartînt qu'aux Juifs. On voit qu'ils ont même trouvé dans leur vie des sujets d'estime et de recommandation que les Juifs n'y avaient jamais remarqués; qu'ils les ont élevés au-dessus des plus parfaits chrétiens; qu'ils nous les ont représentés humbles au milieu des grandeurs, modérés au milieu des occasions de vengeance, pauvres au milieu des richesses, chastes au milieu des femmes; et enfin qu'ils ont honoré en eux, comme des mystères, les actions qui paraisent être des péchés.

Pourquoi donc cette même Eglise ne traiterait-elle pas de même Socrate et les autres philosophes païens, s'ils avaient été tels qu'on nous le veut faire croire; et si elle les pouvait mettre au nombre de ses enfants comme ces anciens justes du peuple de Dieu, et les reconnaître pour les membres de son époux, qui par un prodige saint ont paru dans le monde avant la naissance de leur tête et de leur chef?

Il y a donc tout lieu de croire qu'on veut sauver Socrate et les autres philosophes païens, quoiqu'on soit intérieurement persuadé qu'ils étaient païens et idolâtres; car il est visible que cette prétendue foi implicite qu'on leur attribue n'est qu'un pur déguisement, puisque si l'on était sérieusement persuadé que ces philosophes eussent cru en Jésus-Christ, on ne dirait pas que si nous étions encore au temps du paganisme et de l'idolâtrie, nous serions obligés de les diffamer pour l'intérêt du christianisme.

Ce qu'il est très-important de remarquer, c'est que s'il y eut jamais temps où il fût nécessaire, non pas de médire des philosophes païens, comme on en accuse faussement les pères, mais de découvrir leurs vices et la fausseté de leurs vertus, c'est celui où nous vivons, puisqu'il n'y eut jamais un si grand nombre de libertins et d'impies qui ne travaillent secrètement qu'à renverser au moins dans les cœurs et dans les esprits la religion chrétienne, pour en introduire une à leur mode, qui ne consiste au plus qu'à reconnaître un premier auteur de l'univers, et à vivre selon la nature toute pure, sans se mettre en peine de tout le reste, qu'autant qu'on y est obligé pour ne point troubler le gouvernement public. Ils ne trouvent point de moyen plus propre pour cet abominable dessein, que d'enivrer les esprits de l'amour des philosophes qui n'ont suivi que la nature; de leur imprimer un respect tout particulier pour le mérite de ces grands personnages, et de les leur proposer comme des modèles parfaits sur lesquels ils doivent former leur vie : et ce qu'ils prétendent principalement leur donner envie d'imiter, c'est

de n'embrasser dans le cœur aucune religion particulière, et de s'arrêter indifféremment à celle qui sera reçue par les lois de leur pays, selon la belle leçon qu'on leur en donne par l'exemple de Socrate.

Voilà l'artifice dont le diable se sert aujourd'hui pour perdre les hommes et pour les porter au libertinage; et c'est ce qui n'est pas moins à craindre que la force ouverte dont il se servait autrefois pour les porter à l'idolâtrie. *Notre ennemi* (1), dit saint Augustin, *était alors un lion qui exerçait contre nous une cruauté visible; et maintenant c'est un dragon qui nous dresse des embûches secrètes. Ainsi comme nos pères avaient besoin de patience contre la fureur du lion, nous avons besoin de prudence contre la malice du dragon.*

Mais soit en lion, soit en dragon, le démon ne cesse jamais de persécuter l'Eglise; ses tromperies sont encore plus à redouter que sa rage; et il est plus à craindre quand il trompe que quand il déchire.

Alors il contraignait les chrétiens de renoncer à Jésus-Christ, et aujourd'hui il leur enseigne comment ils le pourront renoncer sans que l'on s'en aperçoive. Quand il armait toutes les puissances du siècle contre l'Eglise naissante pour la détacher de son Epoux et pour la faire tomber dans l'idolâtrie; quand il employait tout ce que la rage et la cruauté peuvent inventer de plus terrible et de plus insupportable pour ébranler la constance des fidèles et les obliger de renoncer à la foi; quand il animait les Celse, les Porphyre, les Julien et autres semblables pestes à proférer une infinité de blasphèmes contre la personne adorable du Fils de Dieu; quand il les portait à cette insolence folle d'opposer la vie impure de leurs philosophes profanes à la vie divine d'un Dieu revêtu d'un corps mortel, l'on avait alors sujet de dire que c'était le rugissement du lion qui se fait entendre de loin, et dont on se peut garder de loin. *Apertum malum, fremitus leonis a longe auditur* (*Idem ibid.*), *a longe cavetur.* Mais maintenant il n'agit plus de la sorte parmi nous (2); c'est un dragon qui se glisse par des voies imperceptibles, qui se coule doucement et qui, par un murmure artificieux et un sifflement trompeur ne dit point: Renoncez Jésus-Christ; car qui pourrait souffrir cette voix après les victoires et les triomphes des martyrs? mais il se contente de dire que les païens l'ont pu faire sans intéresser leur conscience, pour obéir aux lois de leur pays. Il ne dit point: Quittez le service d'un seul Dieu pour embrasser celui des faux dieux; mais il se contente de dire que les philosophes pouvaient sans crime adorer toutes les fausses divinités en les considérant comme les différentes puissances d'un seul Dieu. Il ne dit point: Perdez le respect que vous portez au Rédempteur des hommes; mais il se contente de dire que cette qualité de Rédempteur ne nous doit pas empêcher de croire qu'une infinité de personnes ne se soient sauvées et ne se sauvent encore tous les jours sans l'invocation de son nom. Enfin il ne dit pas que Socrate et Platon peuvent être comparés à Jésus-Christ; mais il se contente de dire que leur nom seul est capable de nous inspirer un secret amour de la vertu. Il faut entendre que leur vie en a été un perpétuel exercice; qu'ils ont été des modèles accomplis, dont nous devons nous efforcer d'être les copies; et qu'en général nous devons avoir une si grande vénération pour tous ces sages du paganisme, que nous sommes obligés de ne parler jamais qu'avec beaucoup de respect de ceux mêmes d'entre eux qui ont passé publiquement pour impies et pour athées, comme les Epicure et les Diogène.

C'est donc à ce venin caché dans ces maximes pernicieuses que nous devons nous opposer avec autant de zèle que nos pères se sont opposés aux attaques des idolâtres de leur temps; et il faut le faire avec l'assistance de celui dont il est prédit dans l'Ecriture, qu'il foulerait aux pieds le lion et le serpent, afin que comme il a délivré nos pères de la fureur du lion, il nous délivre aussi des embûches du serpent. *Ille cui dictum est* (*August. in Psalm.* XXXIX): *conculcabit leonem et draconem; quoniam corpus ejus et membra ejus sumus, sicut conculcavit leonem pedibus patrum nostrorum aperte sævientem, ita modo draconem conculcabit ne nobis insidietur.* C'est ce qui est même d'autant plus nécessaire qu'il semble que l'on s'efforce de diviser les pères de l'Eglise sur la damnation des païens, en prétendant qu'une petite partie d'entre eux a combattu ouvertement contre l'orgueil des philosophes, et que la plus grande s'est déclarée en faveur de ces mêmes philosophes.

Que si Dieu nous témoigne par la bouche du Sage (*Proverb.* VI): *Odit Dominus... eum qui seminat inter fratres discordias*, qu'il n'y a rien qu'il ait plus en abomination que celui qui sème de la division et de la discorde entre les frères, quel jugement devons-nous faire de ceux qui emploient hardiment la fausseté et le mensonge pour diviser des frères aussi étroitement unis que le sont les pères de l'Eglise entre eux sur le sujet de la damnation des païens. Veut-on rompre une union aussi sainte que celle dont le Saint-Esprit a voulu être le lien, et exciter ainsi une guerre civile entre les princes de l'Eglise, en partageant l'armée de Jésus-Christ, pour en mettre une partie du côté de ces païens, et une partie du côté contraire? Mais c'est en vain que l'on croit trouver dans cet artifice l'appui de ces erreurs:

(1) *In Psalm.* XXXIX. Hostis ille noster tunc leo fuit, cum aperte sæviebat. Modo draco est cum occulte insidiatur... sicut autem patribus nostris adversus leonem opus erat patientia, sic nobis adversus draconem vigilantia. Persecutio tamen sive a leone, sive a dracone nunquam cessat Ecclesiæ, et magis metuendus est cum fallit, quam cum sævit. Illo tempore cogebat christianos negare Christum; isto autem tempore docet christianos negare Christum: tunc cogebat, nunc docet; tunc ergo ingerebat violentias, nunc insidias.

(2) *Ibid.* Applicat se lubricus draco, occultis lapsibus serpens, leni tractu subrepens, astuto sibilo immurmurans, et non dicit, nega Christum. Nam cum coronatis martyribus quis audiret?

l'homme n'est pas assez fort pour séparer ceux que Dieu a unis, ni le mensonge pour désunir ceux qui sont unis dans les sentiments d'une même vérité. On permet volontiers de faire le même jugement de Socrate, que saint Justin, saint Chrysostome, saint Augustin et presque tous les pères de l'Eglise en ont fait ; mais on soutient qu'il est plus faux que la fausseté même, que tous ces saints docteurs aient été sur ce point de la damnation de Socrate, d'un avis contraire à celui de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille et de Théodoret : qu'il est faux que les premiers aient honoré comme des saints ceux que les derniers ont détestés comme des méchants et des impies ; que les premiers aient cru dignes du ciel et de la béatitude éternelle ceux que les derniers ont crus dignes des supplices éternels. On ne saurait assurément traiter les pères d'une manière plus injurieuse que l'on ne fait ; et c'est fouler aux pieds l'autorité des uns sous prétexte de renverser celle des autres : on déshonore en effet davantage les derniers par ce faux respect que les premiers par ce mépris insolent. Car au contraire c'est une chose glorieuse à ces saints protecteurs du christianisme contre les attaques des païens, d'être censurés par les protecteurs des païens et des impies. Mais c'est une calomnie honteuse contre les autres pères, que de vouloir faire croire qu'ils ont abandonné leurs frères dans une si juste cause, et qu'ils ont pris contre eux la défense de ces sages devenus fous, contre qui le Saint-Esprit a prononcé tant de malédictions par la bouche de saint Paul.

CHAPITRE XVI.

Réfutation des moyens dont on se sert pour justifier Socrate et les autres philosophes païens, où l'on fait voir clairement que ce système conduit au déisme et à l'indifférence en matière de religion.

**Quant à ce qu'on prétend justifier Socrate de son idolâtrie, il est certain qu'on ne le peut faire qu'en admettant les principales maximes des déistes et des libertins. Et si les maximes par lesquelles on croit pouvoir le justifier passaient pour bonnes, on pourrait dire que toutes sortes de religions pourraient passer pour indifférentes, et que pour en embrasser quelqu'une, il ne faudrait plus que prendre garde à ne point violer les lois de l'Etat et à ne point troubler le gouvernement public. Il paraît que l'on se sert de trois ou quatre raisons pour défendre ce philosophe, qu'il est bon d'examiner, pour montrer que tout ce que l'on dit sur ce sujet va au renversement entier de la religion chrétienne. La première est une pure chimère qui n'a aucun fondement de vérité ; la seconde est une impiété grossière qui tend à la ruine de toute la religion ; la troisième est comme une apologie détestable non seulement des païens, mais du paganisme, et une canonisation de l'idolâtrie plutôt que des idolâtres ; la quatrième est un ramas de toutes sortes d'excès.

Premièrement, on prétend qu'on prouve très-mal l'idolâtrie de Socrate par les termes dont ses disciples se sont servis dans leurs apologies, quand ils ont écrit qu'il n'a rien innové au fait de la religion, ayant toujours vécu pour cet égard comme les autres, et usé des sacrifices selon qu'ils étaient alors en usage, parce que le motif de leur propre intérêt et la crainte de la ciguë les ont fait parler de la sorte.**

Usque adeone mori miserum est?
VIRGIL. *Æneid. lib.* XII.

Mais quoi ! est-ce là donc l'idée que l'on nous veut donner de ces grands philosophes, dont le seul nom a le pouvoir de nous inspirer un secret amour de la vertu, et que l'on ne peut exclure du ciel sans témérité? Quoi ! est-il possible que ces grands hommes se soient crus obligés par leur propre intérêt et par la crainte de la ciguë, de noircir la mémoire de leur maître par une si honteuse calomnie et de le charger d'un aussi grand crime qu'est l'idolâtrie, dont il était innocent.

Si cela est, il faut donc traiter Xénophon et Platon comme les premiers calomniateurs de Socrate, et comme ayant été beaucoup plus cruels envers lui que ne furent ses accusateurs. Car comme on prétend que ceux-ci ne lui ôtèrent la vie qu'en rendant témoignage à sa vertu, et l'accusant d'avoir enseigné à la jeunesse d'Athènes qu'il ne pouvait y avoir plus d'une divinité, ceux-là au contraire lui auraient ravi l'honneur mille fois plus cher que la vie ; et par une infâme prévarication, en le voulant décharger d'un crime qui lui devait être glorieux, ils l'en auraient chargé d'un véritable, et l'auraient rendu plus coupable aux yeux de Dieu que ses ennemis ne le voulaient faire paraître aux yeux des hommes. Et cependant on loue ces deux philosophes comme les deux premiers peintres du monde pour faire le portrait des esprits, d'avoir parfaitement bien représenté la vie de leur maître et d'avoir tracé de leurs mains ce beau portrait. Mais les couleurs de la plus noire médisance sont-elles propres à faire de beaux portraits ? et n'est-ce pas vouloir faire voir par là que l'idolâtrie n'est qu'une faute très-légère, puisqu'on ne craint pas de nous produire pour des gens favorables à la mémoire de Socrate, ceux qui ont tant pris de peine à le faire passer pour un idolâtre?

Mais qui ne voit pas que si Socrate n'était point tombé dans l'impiété que saint Paul reproche (*Rom.*, I. *Quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt*) à tous ces philosophes, d'avoir connu Dieu, et de ne l'avoir pas glorifié comme Dieu, jamais ses disciples n'auraient eu le front de le défendre d'une manière si injurieuse, parce qu'il aurait parlé si hautement de la vanité des idoles et de l'adoration due à un seul Dieu ; et il aurait confirmé de telle sorte les sentiments de son cœur par les actions de sa vie, que la médisance même n'aurait pas eu la hardiesse de nous le représenter comme un adorateur des faux dieux. Et puisqu'on prétend comparer Socrate à nos saints martyrs, qu'on nous montre que personne ait

jamais défendu leur innocence en soutenant, comme on a fait de ce philosophe, qu'ils n'avaient rien innové au fait de la religion; qu'ils avaient vécu pour ce regard comme les autres, et usé des sacrifices selon qu'ils étaient lors en usage. Et véritablement, s'il est permis de rejeter ainsi sans fondement et sans raison les témoignages les plus clairs des auteurs mêmes que l'on canonise, qui ne parlent que des choses qu'ils ont pu voir, et qui s'étant passées à la vue du peuple, pouvaient être vérifiées ou convaincues de fausseté par une infinité de témoins, il n'y aura plus rien de si avéré qui ne devienne incertain, et ce sera un moyen fort aisé à Horatius Tubero d'introduire sa sceptique dans les histoires aussi bien que dans les sciences. C'est pourquoi il est difficile de comprendre comment on peut dire, à moins d'avoir perdu le sens, que ce soit mal prouver l'idolâtrie de Socrate, que de la prouver par les propres apologies de ses disciples, comme si après deux mille ans on pouvait être mieux instruit qu'eux des actions de ce philosophe, ou comme si l'on pouvait nier sans aucune preuve que Socrate ait adoré les idoles, pendant que tous les auteurs, tant grecs que latins, reconnaissent au contraire, soit en l'assurant eux-mêmes, soit en ne contredisant point ceux qui l'assurent, qu'il n'a rien innové au fait de la religion, et qu'il a toujours usé des sacrifices comme ils étaient alors en usage. Par où les démentir tous, et ajouter plus de créance à des imaginations et à des songes, qu'aux plus fidèles et aux plus anciennes dépositions qui nous restent dans les livres?

De plus nous lisons dans Diogène Laerce (1), que Xénophon étant en peine s'il irait trouver Cyrus qui lui offrait son amitié, Socrate le renvoya à l'oracle de Delphes pour se conduire en cette affaire selon l'avis de ce dieu, c'est-à-dire du démon. Peut-on dire que cette action est celle d'un homme qui n'enseignait à la jeunesse d'Athènes que l'unité du vrai Dieu; qui eut en horreur les faux dieux du paganisme et qui détestât l'idolâtrie? On sait que ce même dieu déclara ce philosophe le plus sage de tous les hommes. Qu'on montre qu'il ait rejeté ce témoignage comme le témoignage d'un démon et d'une fausse divinité, ou plutôt qu'il ne s'en soit pas servi comme d'une voix du ciel pour défendre son innocence contre les attaques de ses ennemis.

Le même Diogène (2), nous représentant Xénophon comme l'homme du monde qui a pris plus de peine d'imiter en toutes choses les actions de son maître et de former sa vie sur le modèle [illegible] sente en même [illegible] dans le paganisme [illegible] teur des sacrifices [illegible] l'honneur des dieux [illegible] meuré toute sa vie [illegible] la religion païenne [illegible] térieurs qu'il eût [illegible] ceux qui ont fait [illegible] profession de l'imiter auraient-ils [illegible] servé les cérémonies avec une si grande dévotion? Ne peut-on pas [illegible] par une si bonne [illegible] choses ne conspirent [illegible] à tous les esprits raisonnables [illegible] rien de plus vrai que le [illegible] de saint Augustin contre ce philosophe. *Augus. de vera Religione*. c. 1. *Socrates [illegible] simulacra venerabatur*. Aussi [illegible] on pas là, et on passe de la question de fait à celle de droit. Pour [illegible] on prétend justifier le crime [illegible] de nous persuader que Socrate n'a point été idolâtre, on veut nous persuader que l'idolâtrie n'empêche pas que les hommes ne deviennent saints.

En effet dire que Socrate a pu se sauver en reconnaissant un seul Dieu par les lumières de la nature, sans l'honorer, parce qu'il ne voulait pas troubler le gouvernement public par l'introduction d'un nouveau culte, et qu'il ne le pouvait faire sans violer les lois de l'État, n'est-ce pas établir la plus nette et la plus claire leçon du déisme et du libertinage que l'on ait jamais osé publier? Et la maxime capitale de cette secte diabolique, ne consiste-t-elle pas à ne reconnaître qu'un seul Dieu dans la loi de nature; et pour le reste de la religion, à ne point violer les lois de l'État où on se trouve; parce qu'il ne faut point troubler le gouvernement public par l'établissement d'un nouveau culte? Ainsi, selon cette maxime, il doit suffire de reconnaître un seul Dieu créateur de l'univers, et ne faire tort à personne, puisque la nature, qui est le meilleur guide qu'on puisse choisir, ne nous en apprend pas davantage. Et comme selon cette maxime, Socrate, ce parfait original dont on doit s'efforcer d'être la copie, a fait les actions d'un idolâtre dans Athènes, pour ne point violer les lois de la république; l'on peut faire celles d'un païen dans la Chine, d'un mahométan dans la Turquie, d'un luthérien dans la Saxe, d'un protestant en Angleterre, d'un calviniste dans Genève, d'un catholique dans Rome, sans être néanmoins dans le cœur d'aucune de toutes ces religions. C'est aussi ce qu'on appelle un accommodement plein de sagesse et de prudence : et au lieu que saint Augustin ne trouve point de plus grand et de plus juste sujet de damnation dans tous ces anciens philosophes païens, que de ce qu'ayant des sentiments particuliers et différents de ceux du peuple, touchant la nature de Dieu, ils n'avaient néanmoins que les mêmes temples; et qu'ainsi ils désavouaient en public celui qu'ils reconnaissaient dans le secret de leurs écoles : on trouve au contraire que c'est [illegible]

(1) *Diog. Laert., lib.* II, *de Vitis Phil. in Xenoph.* Proxenus scripsit Xenophonti epistolam accersens illum, et Cyro amicum fieri suadens. Hanc ille Socrati ostendit, consiliumque petebat. Eum ille Delphos misit in ea re Dei consilio usurum.

(2) *Diogen., lib.* II, *de Vitis Phil. in Xenoph.* Religiosus prætereà et sacrificiis intentus, qui res sacras non mediocriter teneret, et Socratem ad unguem imitatus.

cela que ces philosophes sont plus admirables; que c'est le plus beau trait de ces beaux portraits, le plus bel exemple de ces belles vies et le plus digne d'être imité.

Dieu nous garde de ces abominations qui semblent nous menacer. Mais à considérer la licence ou plutôt le débordement des esprits d'aujourd'hui, il est à craindre qu'en punition de nos péchés, le diable n'enfante en nos jours quelque nouveau monstre et quelque horrible désordre dans la piété et dans la religion, pour préparer les voies à l'ennemi de Jésus-Christ; car on voit sans cesse des livres paraître, qui ne semblent être faits que pour ce dessein. Les uns ne tendent qu'à flatter les hommes dans leurs crimes, qu'à pallier les usures, à déguiser les simonies, à excuser les larcins et les incendies, et à autoriser toutes sortes d'impudicités. Les autres allant encore plus avant, dispensent les hommes de la première et de la plus inviolable de toutes les lois: et pour renverser l'Evangile par ses fondements, faisant de la loi d'amour une loi de servitude, ils enseignent à des chrétiens qu'ils ne sont point obligés d'aimer Dieu, et que sans cela ils peuvent être sauvés. Quelques-uns ne travaillent qu'à nourrir le peuple dans la superstition, par mille contes fabuleux; et pour faire plus facilement un trafic de la piété, ils veulent attacher le salut à des choses purement extérieures.

Il y en a d'autres qui, par un zèle déréglé de réunir l'hérésie avec l'Eglise, ne travaillent à autre chose qu'à affaiblir notre créance et à diminuer les articles de notre foi pour faire plus aisément une troisième religion dont les deux partis puissent demeurer d'accord. D'autres prétendent (ce qu'on ne peut voir qu'avec horreur) qu'il n'y a qu'un seul article de foi nécessaire pour être sauvé, qui est de croire en Jésus-Christ, et que tout le reste est indifférent, pourvu qu'on ne trouble point le gouvernement public. Et enfin, pour enchérir sur tous ces excès, il y en a qui ne trouvent pas même que cet article soit nécessaire, et croient que c'est assez de reconnaître un seul Dieu dans la loi de nature; et que, le reconnaissant, on peut sans intéresser sa conscience faire profession publique des plus mauvaises religions, puisqu'il n'y en a point de pires que la païenne, pour ne point violer les lois de l'Etat. On ne se contente pas même de faire passer l'idolâtrie pour indifférente dans les anciens philosophes; on veut qu'elle leur ait été méritoire. On soutient que non seulement elle ne leur a pas été un sujet de condamnation, mais qu'elle leur a été un sujet de couronne et de récompense. On veut qu'elle les ait conduits au ciel au lieu de les précipiter dans les enfers, et que bien loin d'offenser Dieu en sacrifiant aux divinités païennes, ils lui aient rendu par ces sacrifices mêmes, le plus grand honneur qu'ils lui pouvaient rendre, parce que c'était lui-même qu'ils adoraient en adorant tous ces faux dieux, c'est-à-dire en adorant ou des statues, ou des démons, ou des damnés. C'est aussi la troisième raison que l'on donne pour justifier l'idolâtrie de Socrate, et qu'il faut examiner.

On dit que si Socrate a sacrifié à quelques divinités athéniennes, ç'a été vraisemblablement par une simple reconnaissance des puissances d'un seul Dieu qu'il adorait sous les noms différents, et c'est justement ce qu'on peut appeler le dernier soupir de l'idolâtrie mourante et réduite aux abois par les chrétiens. C'est le dernier refuge de ces impies convaincus par les fidèles de la fausseté de leurs dieux. Lorsqu'ils ont vu que malgré le fer et le feu, malgré toutes leurs violences, l'adoration d'un seul Dieu s'établissait dans le monde, et que le culte des idoles tombait par terre; pour les soutenir et les relever, ils ont eu recours à celui même qui les renversait, et ils n'ont point trouvé de moyen plus propre pour couvrir la honte de leurs superstitions, que de dire que le culte qu'ils rendaient à tant de divinités, ne tendaient qu'à adorer un seul Dieu sous des noms différents. Ils ont ajouté que c'était le but général de toutes les religions qui n'étaient différentes entre elles que par les différentes voies dont elles tâchaient d'y parvenir, et qu'il était même de la grandeur de Dieu de n'être pas honoré par une seule manière.

N'est-ce pas là le discours que le philosophe Thémistius fait à l'empereur Jovien (1), lorsqu'il lui recommande l'indifférence de toutes sortes de religions, par cette même raison qu'elles tendent toutes à adorer un seul Dieu créateur de l'univers, et que la diversité qui est entre elles ne vient d'autre chose que de ce qu'elles n'y tendent pas toutes par un même chemin? N'est-ce pas le même discours que le préfet Symmaque fait à un autre empereur au nom de tous les païens de Rome (2), pour lui persuader à consentir au rétablissement de leurs autels? *Il y a*, dit-il, *sujet de croire que tous les hommes n'adorent qu'une même divinité. Nous regardons les mêmes astres, le ciel nous est commun, et nous sommes tous enfermés dans le même monde. Qu'importe-t-il que l'on recherche la vérité avec des lumières différentes de prudence et de sagesse, pourvu qu'on puisse arriver à un si grand secret par le même chemin ?*

Enfin ne voyons-nous pas parmi les lettres de saint Augustin, (3) qu'un païen lui

(1) *Orat. 12, ad Imp. Jovian.* Unum tu maximum ac verum certaminum præsidem esse arbitraris, ad eum tamen non una tantum via perveniri... cæterum, omnes ad idem illud diversorium vias pertinere.

(2) *Symmachus relatione sua ad Valentinian. Theodos. et Arcad.* Æquum est quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune cœlum est: idem nos mundus involvit. Quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

(3) *Epist. 43, jam 16.* Equidem unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturæ, ceu Patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus. Quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus, nam Deus omnibus religionibus commune nomen est.

ecrivant pour excuser sa fausse religion, n'en trouve point de moyen plus spécieux que cette prétention [illegible] d'adorer un seul Dieu sous différents noms ; que s'il [illegible] s'imagine être assez [illegible] pour le [illegible]. Certes, dit cet [illegible], il n'y a personne si insensé et si dépourvu de jugement qui n'avoue comme une chose très-assurée, qu'il n'y a qu'un seul Dieu souverain, sans commencement et sans [illegible], qui est comme le Père très-grand et très-magnifique de la nature. Ce sont ses puissances répandues par le monde que nous autres païens invoquons sous différents noms, parce que nous ignorons tous son propre nom : car Dieu est le nom commun de toutes les religions.

Que l'on ne lise en quel endroit Socrate ou aucun autre des philosophes anciens ait jamais déclaré si ouvertement que ce païen, qu'en adorant les divinités du paganisme, ils n'avaient dessein que d'adorer les puissances d'un seul Dieu sous des noms différents. Et cependant, bien que saint Augustin [illegible] quelque chose de considérable dans cette excuse de l'idolâtrie, il répond généralement à cet homme que, s'il veut entrer en conférence avec lui sur le fait de la religion, il le supplie de lui écrire d'une autre sorte, parce que les paroles de sa lettre faisaient juger que c'était plutôt en se jouant que sérieusement qu'il défendait la cause du paganisme. Et sur ce qu'il voulait faire passer ses faux dieux, Jupiter, Mars et les autres, pour les diverses puissances d'un seul Dieu, il le conjure (1) de s'abstenir de ces railleries sacriléges, n'y ayant rien en effet de plus ridicule et de plus impie tout ensemble, que de sacrifier à des hommes morts, tels que leurs histoires leur témoignaient qu'avaient été tous ces dieux, sous prétexte d'adorer les diverses puissances d'un dieu.

Que si nous passons plus outre, nous verrons que l'Écriture sainte nous assure que les dieux des Gentils n'étaient autre chose que des démons (*Psal.* XCV : *Omnes Dii Gentium dæmonia*). N'est-ce donc pas une doctrine du démon que de dire qu'il soit permis de leur offrir des sacrifices en adorant sous les noms de ces idoles habitées par les diables, les puissances d'un seul Dieu ? C'est aussi le reproche que saint Ambroise fait aux païens en répondant à Symmaque : c'est ainsi qu'il se moque de l'extravagante prétention d'adorer Dieu en adorant les idoles. Examinez (2), dit-il, et considérez de près la religion des païens. Ils font retentir de grandes et de magnifiques paroles, et ils ne soutiennent que des mensonges ; ils se couvrent du nom de Dieu, et ils adorent des statues.

C'est une chose honteuse à notre siècle, que les dieux du paganisme y trouvent encore des protecteurs, et que l'on s'y efforce de justifier l'idolâtrie avec les mêmes déguisements et les mêmes couleurs dont les païens se sont servis pour en couvrir la honte, et dont nos pères ont fait voir si clairement l'extravagance et la folie.

Qu'on lise entre autres l'Exhortation aux païens de saint Clément d'Alexandrie, la Préparation évangélique d'Eusèbe, les huit livres de Théodoret contre les Gentils, et surtout la Cité de Dieu de saint Augustin ; et il est sans doute, qu'à moins que d'être, ou tout à fait stupide, ou opiniâtre jusqu'à l'impudence, comme dit ce même saint, on se trouvera forcé de reconnaître qu'il n'y a rien de plus clair et de plus manifeste que ce que la religion chrétienne nous apprend : que les dieux du paganisme n'ont été autre chose que des démons qui, se servant des noms de quelques hommes morts dont la mémoire était révérée des peuples, ou de la beauté des créatures visibles, tâchaient de passer pour dieux, et qui se réjouissaient par une superbe impureté des honneurs divins qu'on leur rendait, parce qu'ils étaient mêlés de choses infâmes et criminelles qui empêchaient les hommes de se convertir au seul Dieu véritable et souverain.

On y verra que c'est en vain que les philosophes ont tâché de moraliser toutes ces impiétés, et de rapporter au monde la diversité de ces faux dieux, comme s'il était permis d'adorer le monde en la place du vrai Dieu, et de rendre à la créature le culte souverain qui n'est dû qu'au Créateur ; que néanmoins ils ont pu venir à bout de ce dessein ; et que s'efforçant de faire des mystères de ces fables ridicules, ou des actions de quelques personnes qui y sont mêlées, en les appliquant aux choses de la nature, ils s'y trouvent si embarrassés que, quoique d'ailleurs nous les reconnaissions très-subtils, nous sommes pourtant obligés en cette rencontre d'avoir pitié de leurs extravagances et de leurs songes ; qu'ils eussent eu bien plutôt fait de céder à la vérité et de reconnaître, comme elle les y obligeait, que toute leur religion ne regardait que des hommes morts et des démons pleins de malice ; et qu'enfin, quand nous ne serions point assurés de la qualité des dieux auxquels les païens adressaient leurs sacrifices, il est écrit dans la loi du vrai Dieu : Celui qui sacrifiera aux dieux, au lieu de sacrifier au seul Dieu, sera exterminé sur la terre. Or, il est clair que qui a fait ce commandement, en l'accompagnant de menaces si terribles, a défendu également que l'on sacrifiât aux bons et aux mauvais dieux.

Ainsi de quelques voiles que l'on tâche de couvrir l'idolâtrie de Socrate et des autres philosophes, pour avoir la liberté de les pla-

(1) *August. epist. jam* 17, *olim* 44. Seriumne aliquid inter nos agimus, an jocari libet?... Ergone unquam ego crediderim mentione illius fori facta, numinum talium memoriam mihi te renovare voluisse, nisi jocari potius quam serio agere maluisses ? Sed illud plane, quod tales deos quædam Dei unius magni membra esse dixisti, admoneo ut ab hujusmodi sacrilegis facetiis te magnopere abstineas.

(2) *Ambr. epist.* 18. Volve, quæso atque excute sectam Gentilium : pretiosa et grandia sonant, veri effeta defendunt : Deum loquuntur, simulacrum adorant.

cer dans le ciel ; quelques artifices que l'on emploie pour autoriser les sacrifices qu'ils ont faits aux divinités païennes, à moins que de douter de la fermeté inviolable des arrêts de Dieu, nous ne saurions douter de leur condamnation qu'il a prononcée si clairement par la bouche de Moïse :(1) *Sacrificans Diis eradicabitur, nisi Domino soli.*

On prétend cependant que, selon Zénon, le nom de Jupiter comprenait toutes les autres divinités ; que selon Macrobe et l'empereur Julien, tous les dieux des anciens se rapportaient au soleil, et que c'est ainsi que l'entendaient ces philosophes païens, qui, au rapport de Tertullien, se moquaient presque tous de la pluralité des dieux, parce qu'il y a grande apparence d'une part qu'ils faisaient ce qu'ils pouvaient pour ne point intéresser leur conscience ; et que de l'autre côté on ne les aurait pas soufferts, s'ils avaient témoigné qu'ils avaient une religion à part.

Mais il est impossible que des gens qui font profession d'être chrétiens, soient capables de si étranges égarements ; toutes les divinités païennes se rapportaient, ou à Jupiter, selon Zénon, ou au soleil, selon Macrobe et Julien : c'est donc ainsi que l'entendaient ces philosophes anciens, parce que nous devons croire qu'ils ne voulaient point intéresser leur conscience. On juge donc qu'ils n'intéressaient point leur conscience en sacrifiant à toutes les idoles des païens, pourvu qu'ils ne le fissent que dans le dessein d'honorer ou Jupiter, ou le soleil.

Pour le soleil, il n'est pas facile de comprendre comment on peut le nommer comme l'unique et souveraine divinité à laquelle les païens pouvaient, sans crime et sans intéresser leur conscience, rapporter tous les honneurs qu'ils rendaient à leurs faux dieux ; car cette pensée est si étrange que l'on doit croire qu'elle part plutôt d'un égarement d'esprit que d'un dessein prémédité. Et quant à Jupiter, quand les philosophes auraient quelquefois entendu par ce nom le souverain Être, il ne s'ensuit pas néanmoins qu'ils le pussent adorer sans crime dans le temple des païens, parce qu'ils ne pouvaient pas ignorer ce que toutes les histoires anciennes leur apprenaient, que le Jupiter qui y était adoré n'était pas le premier Être, mais un homme mort dont la flatterie des peuples avait fait un dieu ; et qu'ainsi c'eût été autoriser cette exécrable superstition, et employer pour honorer Dieu un culte superstitieux qui ne pouvait pas ne lui être point en horreur.

Autrement si cette seule considération, que le nom de Jupiter était quelquefois pris par les païens pour la première cause, suffisait pour excuser tous les honneurs qu'on lui rendait comme si on les eût rendus à Dieu même (*Euseb. de Præparat. Evangel. lib. III. cap. 3. p. 55. d.*), pourquoi l'Ecriture sainte parlerait-elle d'Antiochus comme du plus impie d'entre les hommes, (1) pour avoir voulu faire nommer le temple de Jérusalem, le temple de Jupiter, puisque Jupiter était le vrai Dieu que les philosophes, sans intéresser leur conscience, adoraient sous différents noms ? Et pourquoi est-ce que tant de millions de martyrs auraient mieux aimé endurer mille morts que de faire le moindre acte de religion dans le temple de Jupiter, si on le pouvait adorer sans crime comme l'auteur de l'univers, dont les différentes puissances étaient adorées sous les noms de toutes les autres divinités ?

De plus, il est faux que Zénon et les autres philosophes qui peuvent avoir dit que le nom de Jupiter comprenait toutes les autres divinités, aient entendu par ce nom le vrai Dieu que nous adorons : c'est le monde, et non pas l'Auteur du monde, qu'ils ont pris pour le Dieu auquel tous les autres se pouvaient rapporter. C'est pourquoi toutes ces allégories et ces raisons de physique, dont ils se sont servis pour rendre mystérieuses les folies du paganisme, et couvrir la honte de leur superstition déplorable sous le voile d'une doctrine plus sublime et plus élevée, comme saint Augustin le dit excellemment, n'ont regardé que la nature et les choses naturelles.

Ce qui est si vrai que Lucius Balbus, dans l'orateur romain, voulant expliquer la nature des dieux selon le sentiment de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, commence son discours par cette proposition, comme par le fondement de toute sa théologie, que le monde est Dieu : *Cum talem esse Deum certa notione animi præsentiamus primum, ut sit animans, deinde in omni natura nihil eo sit præstantius; ad hanc prætensionem notionemque nostram, nihil video quod potius accommodem, quam ut primum hunc ipsum mundum quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse, et Deum judicem* (*Cicero, de Natura deorum, lib.* III). Et parce que Epicure disait qu'il ne pouvait comprendre un Dieu qui tourne et qui est rond : *Qualis sit volubilis et rotundus Deus* (*Ibid.*), il montre que la figure ronde est la plus belle de toutes.

Et c'est ce qui nous fait voir que ce n'était pas seulement l'âme du monde que ces philosophes voulaient faire passer pour Dieu ; mais le monde même corporel, comme l'homme n'est pas seulement une âme, mais une âme et un corps. Aussi soutient-il ensuite que les étoiles et les planètes sont autant de dieux : *Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam, tam variis cursibus, in omni æternitate convenientiam temporum, non possum intelligere sine mente, ratione, consilio ; quæ cum sideribus inesse videamus, non possumus ea ipsa non in deorum numero reponere.* (*Idem, ibid.*) Et un peu plus bas : *Dictum est de universo mundo, dictum est etiam de sideribus; ut jam propemodum appareat*

(1) Exod. XXII : *Juxta versionem antiquam Italam, nam in Vulgata sic habetur.* Qui immolat diis, occidetur.

(1) II *Macchab.* VI. Misit rex senem quemdam qui compelleret Judæos, ut se transferrent a patriis, et Dei legibus, contaminare etiam quod in Hierosolymis erat templum, et cognominare Jovis olympii.

multitudo, nec cessantium deorum, nec ea quæ agant, molientium, cum labore operoso et molesto. (*Cic. de Nat. deorum, lib.* III, 1.)

C'est aussi à ces dieux corporels qu'il veut que l'on rapporte toutes les fables des poètes, et tous les faux dieux que les païens adoraient. Il dit que Jupiter est le ciel, ce qu'il confirme par l'autorité d'Ennius et d'Euripide, et par la manière de parler des augures, lesquels, au lieu de dire : *Cælo fulgente, tonante*, disaient ordinairement : *Jove fulgente, tonante;* que Junon est l'air, Neptune l'eau, Pluton la terre, Proserpine les semences des fruits qui sont cachés dans la terre, et ainsi des autres.

Nous pouvons voir cette même théologie expliquée encore plus au long, par ce que saint Augustin rapporte de Varron dans ses livres de la Cité de Dieu (*lib.* IV, VII *et* VIII), et par ce qu'en dit Eusèbe dans ses excellents livres de la Préparation évangélique (*Euseb., lib.* II *et* III). Mais on croit que ce que l'on vient de remarquer est plus que suffisant pour en faire voir l'impiété aux plus aveugles, et pour leur laisser en même temps à juger si ce peut être un sujet raisonnable d'autoriser l'idolâtrie des païens, et de soutenir qu'ils ont pu en conscience sacrifier à tous leurs faux dieux, parce qu'ils les ont considérés ou comme le monde, ou comme les astres, ou comme la mer, ou comme la terre; comme si ce n'était pas le principal crime dont les accuse saint Paul, d'avoir mis l'ouvrage en la place de l'ouvrier, et d'avoir adoré la créature plutôt que le Créateur : *Servierunt creaturæ potius quam Creatori.* (*Rom.* 1.)

Mais il faut néanmoins encore remarquer deux choses : la première, si après que saint Paul nous a assuré que ces philosophes, n'ayant pas glorifié Dieu après l'avoir connu, sont tombés dans un sens réprouvé, et leurs cœurs s'étant ainsi remplis de ténèbres, de sages qu'ils se disaient sont devenus fous, l'on peut encore avoir la hardiesse de vouloir faire croire que ces philosophes n'ont point blessé leur conscience en adorant leurs idoles, et ainsi qu'ils ont été saints et justes; et la seconde, s'il leur a été permis en conscience de sacrifier aux divinités païennes, parce qu'on ne les eût pas soufferts s'ils eussent témoigné qu'ils avaient une religion à part, ce qui est la maxime fondamentale du déisme et du libertinage; et c'est ce qui nous apprend clairement qu'il est faux que, sans intéresser sa conscience, l'on puisse faire profession de toutes les religions des états où l'on se trouve, parce qu'il ne faut pas troubler le gouvernement public en témoignant que l'on a une religion à part. Il n'est pas nécessaire de montrer plus au long combien cette doctrine est impie; il n'y a personne, pour peu qu'il ait de sentiment de la religion catholique, qui n'en doive être convaincu. Nous voyons que Lactance a traité de folie ridicule l'action de Socrate, d'offrir à sa mort un coq à Esculape : et il y a des écrivains qui ont cru qu'il attribuait ce soin à une pure vanité, et à une crainte d'être maltraité aux enfers par Rhadamante : ce n'est donc que par une pure ignorance des sciences humaines et divines, que l'on soutient que Lactance ait attribué à une pure vanité le sacrifice d'un coq que fit faire Socrate à sa mort à Esculape; car cela ne se peut dire que faute d'entendre la signification des termes dont Lactance s'est servi à ce sujet.

Mais il est clair qu'on ne le dit que par une pure ignorance, d'autant plus ridicule qu'elle fait voir que l'on est aussi peu instruit dans les sciences humaines que dans les divines; car il est très-faux que Lactance, qui a été un des plus élégants de tous les auteurs ecclésiastiques, attribue cette action de Socrate à une pure vanité, et c'est assurément une pure ignorance que d'avoir pris en ce sens ces paroles de Lactance : *Illud vero*, dit-il, *nonne summæ vanitatis quod ante mortem familiares suos rogavit, ut Æsculapio gallum, quem voverat Æsculapio, pro se sacrarent.*

Car, qui peut douter que Lactance ne prenne le mot de *vanitas* selon la signification latine, qui ne signifie pas vanité, selon que nous prenons ce mot en français; mais fausseté, folie, rêverie, légèreté, de même que dans ces beaux vers :

....Nec si miserum fortuna Sinonem
Finxit, vanum etiam, mendacemque improba finget,
VIRGIL. *Æneid. lib.* II.

où le mot de *vanus* ne signifie que trompeur, et non pas vain et superbe. Et il est clair que le dessein de Lactance n'a été que de reprendre l'action de Socrate comme faible et ridicule; il ne l'a donc pas voulu attribuer à une pure vanité.

Quant à ce que Lactance ajoute de Rhadamante, la manière dont il en parle fait assez voir à tous ceux qui entendent le latin que ce n'est qu'une ironie : *Innuit videlicet ne apud Rhadamantum recuperatorem voti reus fieret ab Æsculapio.* C'est de même que ce que dit Tertullien, que c'était pour honorer Apollon en la personne de son fils, et lui rendre grâce de ce qu'il l'avait nommé le plus sage de tous les hommes, ce qui est une innocente raillerie, pour se moquer de l'aveuglement de ces philosophes. Mais, quand il serait vrai que l'intention de Socrate était seulement de signifier qu'il se voyait au terme d'être bientôt guéri de tous ses maux, c'est ce qui n'empêcherait pas que ce ne fût un crime de signifier une chose innocente par une cérémonie criminelle, comme ne pouvait manquer d'être ce sacrifice offert à ce prétendu dieu des remèdes.

Si Socrate fût mort martyr, comme on le voudrait faire croire, il ne serait pas mort dans ces pensées; et au lieu de s'amuser à des railleries sacriléges, il eût employé ce qui lui restait de vie, après son arrêt, à invoquer la

(1) *Romanor.* I. Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt... tradidit illos Deus in reprobum sensum; obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.

miséricorde du vrai Dieu, et non pas à confirmer ses amis dans l'abomination de l'idolâtrie. Et ainsi, non seulement Tertullien et Lactance, mais aussi saint Chrysostome et les autres pères, ont eu raison de lui reprocher cette action, quelque dessein qu'il ait eu en la faisant, parce que l'intention ne peut point justifier les crimes; et quelque pensée qu'il pût avoir dans l'esprit, c'était toujours autoriser l'idolâtrie que de parler de la sorte, au lieu qu'en cet état il la devait combattre de tout son pouvoir, pour satisfaire à l'obligation qu'il avait de glorifier Dieu pour le moins en cette dernière heure, en déclarant ouvertement qu'il méritait seul d'être adoré.

Il ne faut donc pas s'étonner si Erasme a été si fortement repris d'avoir écrit, dans un de ses ouvrages, qu'autant de fois qu'il lisait la belle fin de Socrate, il avait de la peine à s'empêcher de dire : O saint Socrate, priez Dieu pour nous! Mais, dans le fond, ces paroles sont-elles plus hardies que ce que l'on dit de ce philosophe, que sa mort n'est guère éloignée de celle des martyrs, que de le comparer à saint Etienne, et de l'appeler le premier martyr du Messie à venir, comme ce grand saint l'a été du Messie déjà venu? Au contraire, on voit assez que ces paroles d'Erasme sont plus gaies que sérieuses, et qu'elles partent plutôt d'une intempérance de langue que d'une créance formée; au lieu que toutes les impiétés que nous avons combattues jusqu'ici dans les défenseurs du salut des païens, sont préméditées; qu'elles ne sont pas dites en passant, comme a fait Erasme, mais de propos délibéré, dans des écrits dogmatiques par lesquels on veut ouvrir le ciel aux païens, et les faire passer des sacrifices de Jupiter à la jouissance de Dieu. Mais de plus il est certain que tous les vrais catholiques ont été offensés de cette parole d'Erasme, et qu'il n'est pas moins blâmable en ce qu'il dit des âmes de Virgile et d'Horace.

On peut dire la même chose du trop grand amour que Marsile Ficin a porté à la philosophie de Platon, qui l'a conduit à cet excès, que de proposer la vie de Socrate comme un original parfait. Et ce n'est pas le seul excès où Marsile Ficin soit tombé à ce sujet; mais il n'est pas nécessaire de les rapporter ici; il est au contraire de la prudence chrétienne de ne pas renouveler des erreurs si dangereuses, et de les condamner, ou par un silence judicieux, ou par une juste censure. La vie d'un tel philosophe profane, couvert de beaucoup de vices, ne peut donc être proposée comme un original parfait dont on doit s'efforcer d'être les copies.

Nous savons que nous sommes appelés à l'imitation de Jésus-Christ, que c'est sa vie divine qui est l'original parfait que nous devons prendre pour notre modèle, afin d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait. En effet, dit Tertullien : *Quid adeo simile philosophus et christianus? Græciæ discipulus et cœli? Famæ negotiator et vitæ? Verborum et factorum operator? Rerum ædificator et destructor? Amicus et inimicus erroris? Veritatis interpolator, fucator ejus et custos?* (*Tertull., Apolog.*, c. 46.) Où trouverons-nous de la conformité entre un philosophe et un chrétien? entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? L'un travaille pour avoir la réputation d'être vertueux, et l'autre ne pense qu'à vivre vertueusement; l'un est puissant en paroles, et l'autre l'est en actions; l'un détruit, et l'autre bâtit; l'un est ami de l'erreur, et l'autre en est ennemi; l'un corrompt la vérité, et l'autre la conserve; l'un en est le larron, et l'autre en est le gardien. Et pour parler encore plus divinement avec l'apôtre saint Paul : *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate, aut quæ societas lucis ad tenebras? Quæ autem conventio Christi ad Belial, aut quæ pars fidelis cum infideli* (II *Cor.*, VI)? On devrait donc avoir honte de proposer ces prétendus beaux exemples aux chrétiens, et de leur dire de s'efforcer d'être en cela, comme en tout le reste, des copies de ces prétendus parfaits originaux.

Cependant on va encore plus loin, car on pousse l'insolence jusqu'à égaler les philosophes aux apôtres et même à Jésus-Christ. En effet, que veut-on faire croire en disant que Platon et un Tartare sont nés d'une vierge; que la naissance du monde est mieux décrite dans le Timée de Platon que dans la Genèse; que le beau pays que Socrate décrit, dans le Phædon, a beaucoup plus de grâce que le paradis terrestre; et que la fable de l'Androgyne est, sans comparaison, mieux inventée que tout ce que Moïse a dit de l'extraction d'Eve de l'une des côtes d'Adam? Ne doit-on pas rejeter avec horreur ces fausses comparaisons, comme impies et abominables? et quel est le profit qu'on en peut retirer, si ce n'est que leur énormité peut beaucoup servir à donner de l'aversion pour une mauvaise doctrine qu'on veut établir? et on sait que les hérétiques mêmes en ont eu horreur, aussi bien que les catholiques.

Il ne faut donc point s'arrêter davantage à réfuter l'insolence de ces sceptiques, qui ne se contentent pas de remettre en doute les vérités les plus assurées; mais qui de plus veulent faire passer leurs doutes pour des arrêts indubitables, et qui osent condamner d'une insigne témérité ceux qui ne peuvent douter de la damnation de Socrate et des autres philosophes païens, parce qu'ils ne peuvent douter d'une infinité d'oracles de l'Ecriture sainte qui nous en assurent, et qui tombent par terre, s'il est véritable qu'un homme qui a passé toute sa vie dans le culte extérieur des idoles, qui n'a jamais rien connu de Dieu que par la lumière naturelle de la raison; qui n'a jamais eu aucune foi divine, et encore moins aucune confiance en l'assistance de l'unique Sauveur des hommes, ait été sauvés?

Il faut donc s'arrêter avec fermeté aux vérités fondamentales du christianisme, qui ont été appuyées et soutenues par la tradition des saints pères de l'Eglise. Et c'est assurément leur attribuer des sentiments qu'ils n'ont jamais eus, que de leur attribuer ceux d'avoir favorisé le salut des païens: ils en on même été si éloignés, que quelques-uns d'en-

tre eux n'ont point fait difficulté de les mettre au nombre des hérésies, comme on le voit par saint Philastre, évêque de Bresse, qui dit, que ceux-là sont pires que les païens, qui croient que les philosophes païens peuvent être sauvés (1).

C'est aussi ce que nous avons démontré et par l'Ecriture sainte, et par les pères. Et le Saint-Esprit ne pouvait pas les condamner par des paroles plus foudroyantes que par celles de saint Paul que nous avons déja rapportées : *Que leur cœur a été rempli de ténèbres, et que faisant profession d'être sages, ils sont devenus fous* (2) *; qu'ils ont retenu la vérité de Dieu en injustice, et ne l'ont point glorifié comme Dieu ; qu'ayant connu la justice de Dieu, ils n'ont pas compris que ceux qui commettent toutes les abominations auxquelles les païens se sont abandonnés, sont dignes de mort; et non seulement ceux qui les font* (3), *mais aussi ceux qui consentent à ceux qui les font.* Et enfin, pour omettre une infinité d'autres endroits, n'est-ce pas à eux que s'adressent ces malédictions de la vieille et de la nouvelle alliance? *Je détruirai la sagesse des sages, et je réprouverai la prudence des prudents? Où sont les sages? Où sont les docteurs de la loi ? Où est le Dieu de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde ? Car le monde n'ayant point connu Dieu par sa sagesse, il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication* (4). Peut-on trouver des paroles qui marquent plus clairement que la toute prétendue sagesse de ces philosophes n'a été qu'abomination devant Dieu, et qu'il n'y a de salut que par la croix, qui paraît aux sages de ce monde une folie que Dieu a voulu opposer à cette fausse sagesse ?

Cela supposé, comment peut-on croire que ce soit une raison bien convaincante du salut d'un païen, que toute l'antiquité païenne l'a appelé sage ? On pourrait encore y ajouter le témoignage de l'oracle, afin de le canoniser aussi par la bouche du démon. Est-ce une meilleure raison de dire que c'est l'opinion la plus hnmaine et même la plus charitable? Mais il ne faut opposer à cette prétendue douceur et charité, que ces paroles de saint Augustin : *Hoc viro justo placet quod Deo, ne bene sit malis, ne piorum præmiis etiam impii perfruantur. Quod utique injustum est, et a regula veritatis, quam justus diligit, alienum.*

Quand même il serait vrai que ces païens auraient enseigné la science de la philosophie morale, et qu'elle ne serait autre chose que l'art de bien vivre, ne serait-ce pas une chose honteuse à des chrétiens, de dire qu'ils ont appris la science de bien vivre dans la doctrine des païens ? Qu'est-ce donc que l'Ecriture sainte nous enseigne, si elle ne nous enseigne pas la conduite de nos mœurs, et que nous soyons obligés pour cela de recourir à des infidèles ? N'est-ce pas Dieu lui-même qui a écrit de son propre doigt ses commandements et ses lois ? N'est-ce pas Dieu qui a rempli tant de prophètes de son Esprit saint pour nous instruire de la bonne vie ? Jésus-Christ n'est-il pas descendu lui-même du ciel en terre pour nous apprendre de sa propre bouche une morale toute divine? Ne l'a-t-il pas confirmée par son exemple? Ne l'a-t-il pas scellée de son sang? Et ne l'a-t-il pas gravée dans nos cœurs par l'infusion de son esprit? Peut-on donc croire ces vérités, et substituer des hommes profanes, en la place de Dieu, en disant que nous tenons d'eux une science que nous devons ne tenir que de Jésus-Christ, comme lui-même a daigné nous en avertir par ces paroles (*Matth.* XXIII) : *Magister vester unus est Christus.*

Que quiconque le voudra croire, se contente donc de dire en son particulier, qu'il prend Socrate et les autres païens pour ses maîtres, ou pour ses pères spirituels ; mais pour nous, rejetons cette proposition générale, et tenons-nous fermes sous la conduite de notre Sauveur. Abandonnons-leur de bon cœur celle des philosophes, n'envions point l'instruction de ces premiers précepteurs du genre humain, et contentons-nous de nous moquer avec nos pères, de cette fausse qualité, et de soutenir après eux que ces maîtres de la Grèce n'ont été que de mauvais disciples de nos prophètes, dont ils ont pris tout ce qu'ils ont eu de meilleur. Adore qui voudra ces profanes, si ce n'est pas assez de les respecter. Mais pour nous, croyons-nous très-dispensés de leur porter tant de respect, parce que l'esprit de Dieu nous a enseigné que leur sagesse n'a été que folie ; et que l'un de nos plus grands docteurs nous a appris que c'est principalement pour cette fausse sagesse que nous les devons avoir en abomination. Que l'on élève jusqu'au ciel l'utilité que l'on prétend que les hommes ont reçue de leurs enseignements et de leurs préceptes ; mais pour nous, n'attendons le vrai amour de la vertu et la véritable horreur du vice, que du souffle du Saint-Esprit, parce que les saints nous ont assuré, que si l'on pouvait acquérir quelque justice par la seule doctrine et la seule instruction des hommes, Jésus-Christ serait mort en vain (*S. Aug. Lib.* IV, *contra Jul. cap.* 3) : *Si per doctrinas hominum qualiscumque justitia : ergo Christus gratis mortuus est.*

Mais surtout, que l'on ait si bonne opinion que l'on voudra du salut de ces impies,

(1) *Philast. hæres.* 74. Vanos philosophos qui æstimant posse salvari rebelles Deo, errant illis pejus et a veritate dissentiunt.

(2) *Romanor.* I. Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis. Et obscuratum est insipiens cor eorum, dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt...

(3) *Ibid.* Qui veritatem Dei in injustitia detinent... cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt digni sunt morte, et non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.

(4) I. *Corinth.* I. Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor hujus seculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi ? Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes.

pour nous n'en ayons pas seulement une très-mauvaise, soyons encore très-assurés de leur perte. Que toute la philosophie pyrrhonnienne et que tous les efforts du sceptique Horatius Tubero, pour établir sa chère époque, ne nous empêchent point de demeurer fermes dans les principes de notre foi, qui nous apprennent que le royaume de Dieu n'est l'héritage que des enfants de Dieu qui sont membres de son Fils unique; et que l'on ne peut être membre de ce Fils, qu'étant incorporé en lui par la foi, hors laquelle il ne peut y avoir que damnation pour tous les hommes, quelque justes et quelque vertueux qu'ils paraissent être (*S. August. l.* VI. *contra Jul. cap.* 4) : *Hæc stabilimenta fidei christianæ, qui subvertere nititur : stantibus eis ipse subvertitur.*

On pourrait finir ici ce qu'on s'était proposé sur cette matière; mais il est bon de voir encore en peu de mots ce que l'on avance des autres philosophes de l'antiquité païenne, pour achever d'en donner toute l'horreur qu'on en doit avoir. Car il paraît que non seulement on a voulu canoniser Socrate mais principalement encore Platon, Aristote, même Diogène, chef de l'infâme secte des cyniques; ce sont donc à ceux-là qu'il faut s'arrêter encore un peu, ce qu'on en dira pouvant suffire pour tout le reste.

CHAPITRE XVII.

Jugement que les chrétiens doivent faire de Platon et de sa doctrine.

On dit que le culte divin a été prescrit par Platon dans le huitième livre de ses Lois; mais en vérité rien n'est plus effroyable que cette allégation du huitième livre de Platon, pour prouver ce que l'on prétend; car ce n'est pas une juste cause de la canonisation de ce philosophe : et pourrait-on avoir des preuves plus éclatantes de sa rare piété, que d'ordonner, comme il a fait dans ce huitième livre de ces Lois que l'on eût à faire par an trois cents soixante-cinq sacrifices, afin qu'il ne se passât point de jour, que le magistrat n'en fît quelqu'un à quelque dieu ou à quelque démon pour le salut de la république? Pouvait-il mieux faire, que d'établir cette belle loi (*Plato loco citato*), si conforme à la véritable religion? *Duodecim festa dies sunto, ex quibus unaquæque tribus cognominatur.* N'est-ce pas l'effet d'une grande piété, que de recommander avec tant de soin de ne mêler point les sacrifices des dieux terrestres avec ceux des célestes; mais surtout de ne mêler point l'honneur dû à Pluton, comme au meilleur et au plus équitable de tous les dieux?

Voilà cependant tout le culte divin que Platon prescrit dans le huitième livre de ses Lois, où l'on nous renvoie, afin d'y apprendre le sujet que nous avons de bien espérer de son salut, pour avoir donné des témoignages d'une si extraordinaire piété envers Dieu. Qui ne dira après cela qu'on ne le peut sans témérité exclure du ciel, et que Jésus-Christ lui aurait fait une injustice signalée de ne le pas admettre dans son royaume?

Mais nous avons beau nous moquer d'une telle sainteté, on prétend soutenir qu'il est saint, et que son idolâtrie doit être excusée, en ce qu'il n'a parlé en sa faveur, contre ses sentiments, que par la crainte de la ciguë. Excellente raison pour le décharger devant Dieu du crime de l'idolâtrie! Mais assurément ce ne peut être que dans l'école des libertins, qui croient que l'on doit s'accommoder à toutes sortes de religions, lorsqu'il y va de la vie.

Cependant on prétend que saint Justin et quelques pères semblent l'en avoir excusé par cette raison; mais c'est une insigne fausseté que d'attribuer une si mauvaise maxime à aucun des anciens pères. Ils avaient tous trop bien appris dans l'école de Jésus-Christ, que le seul usage extérieur des sacrifices païens, est un crime abominable devant Dieu, par quelque considération que l'on s'y porte, et quelques sentiments contraires que l'on ait dans le cœur. Surtout il est très-faux que saint Justin ait jamais rien dit de Platon, que selon ses divines règles (1). Et s'il a reconnu que la crainte d'être traité comme son maître l'avait porté à parler des dieux selon la créance du peuple, ce n'est point dans l'intention de le décharger d'aucun crime, mais plutôt de l'en accuser, et de lui reprocher sa légèreté et ses mensonges, selon qu'il est évident par ses paroles.

Cela étant ainsi, et personne ne pouvant douter que la crainte de la mort n'ait porté ce philosophe à une lâche prévarication de la cause du vrai Dieu, (2) qu'il ne soit demeuré toute sa vie dans l'exercice public de la religion païenne, qu'il n'ait produit pour une preuve de l'innocence de Socrate, son précepteur, d'y être toujours demeuré, et qu'il n'ait ordonné lui-même des fêtes à des démons; n'est-ce pas renverser les plus indubitables maximes de la religion chrétienne, que de vouloir introduire dans le royaume de Dieu ces adorateurs publics des idoles et des démons, quand il serait vrai, ce qui n'est pas, que tout le reste de leur vie aurait été sans reproche parmi les hommes? Car, ô mon Dieu! s'écrie saint Augustin, c'est un arrêt éternel et immuable que vous avez prononcé par la bouche de votre prophète, que vous perdez tous ceux qui se séparent de vous par une fornication spirituelle, c'est-à-dire, tous ceux qui se prostituent au culte infâme de plusieurs dieux (*S. August. de Civit. lib.* X, *c.* 25) : *Perdidisti omnem qui fornicatur abs te, hoc est qui multorum deorum vult esse prostibulum.*

Il ne faut donc point aller chercher cette doctrine païenne, ni dans l'Ecriture sainte, ni dans les pères; et c'est une équivoque ridicule que de rapporter à ce sujet, que ces saints docteurs ont pu se servir de l'autorité de

(1) *In Exhort. ad Græc., page* 18, 20 et 23. Plato multorum deorum cultum complexos veritus, et ne quomodo sicut Socrati accidisse viderat, ipse quoque Anytum quemdam accusatorem excitaret, veneni metu variam et fucatam de diis instituit orationem.

(2) *S. August. lib. ae Civit. Dei lib.* VIII, *cap.* 12. Sed hi omnes et ipse Plato diis plurimis sacra facienda putaverunt.

ces philosophes pour convaincre l'irréligion des hérétiques de leur temps ; car il s'ensuivrait de là que l'on pourrait par là même accuser saint Paul, d'avoir mis Aratus, Ménandre et Epiménides au nombre des saints, parce qu'il s'est servi de leurs vers dans ses prédications et dans ses épîtres : et tous nos controversistes qui se servent de l'autorité de Luther contre les sacramentaires, ne l'auront pu faire sans le mettre dans le ciel : sont-ce là des raisonnements de personnes de bon sens ? et sont-ils solides pour renverser l'un des principes les plus inébranlables de notre religion, qui est la nécessité de la foi en l'unique Médiateur de Dieu et des hommes, pour avoir part à l'héritage des élus ?

Ce serait à peu-près par le même raisonnement que l'on pourrait conclure que saint Augustin ayant donné quelques louanges à Platon, il a cru de même qu'il est bienheureux dans le ciel ; mais voici comme ce saint docteur explique lui-même ces louanges (1). La louange que j'ai donnée à Platon et aux platoniciens, plus grande que ne méritent des hommes impies, m'a déplu avec raison, vu principalement que nous sommes obligés de défendre la doctrine chrétienne contre leurs grandes erreurs.

Y a-t-il donc du sens commun à conclure de là que saint Augustin a eu assez bonne opinion de Platon, pour ne point douter de son salut ? Ne déclare-t-il pas en termes clairs, que cette louange lui déplaisait, parce qu'elle était trop grande pour un homme impie, et parce que ses erreurs étaient capables de renverser le christianisme, si l'on ne s'y opposait.

Il est vrai qu'il ne faut point trop s'étonner que beaucoup de gens s'efforcent de mettre les impies au rang des bienheureux ; c'est que plusieurs ont intérêt qu'ils y aient place, et ils sont bien aises de se flatter de cette pensée. Mais la parole de Dieu ne peut être fausse, et elle nous assure que ceux qui veulent faire passer l'impie pour juste, seront maudits parmi le peuple et dignes de la haine du genre humain (2). *Qui dicit impium justum esse, maledictus erit in populo, et odibilis in gentibus.*

Aussi voyons-nous que S. Bernard a repris fortement Abailard, de ce qu'en voulant faire paraître Platon trop chrétien, il se montrait lui-même presque païen (3) : *Dum multum sudat ut Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.* C'est aussi ce que l'on peut dire à tous ceux qui font ce que faisait Abailard : et on le peut avec d'autant plus de raison, que l'on voit par les écrits de S. Bernard, qu'Abailard n'avait rien dit du tout du salut de ce philosophe, pas même un seul mot ; mais seulement que ce saint docteur ne se crut obligé de le traiter si rudement, que parce qu'il prenait trop de peine à faire paraître les sentiments de ce philosophe conformes à ceux du christianisme.

De sorte que l'on peut juger de là ce qu'il eût dit contre ceux qui traitent toutes ces matières en pyrrhoniens et en sceptiques, qui semblent proposer, comme en doutant, leurs erreurs et leurs impiétés ; mais qui assurent néanmoins le salut des païens, au moins comme probable, et qui veulent remplir le ciel d'impies et d'adorateurs des démons, comme les appelle S. Augustin ; qui canonisent non seulement les idolâtres, mais l'idolâtrie même, en la voulant faire passer pour le culte du vrai Dieu, sous des noms différents ; qui osent comparer des hommes profanes aux martyrs de Jésus-Christ et au premier des martyrs ; qui ne se contentent pas de vouloir sauver quelques infidèles, mais qui en veulent introduire dans le ciel un nombre infini, en s'efforçant de transférer par une insigne dépravation de l'Ecriture sainte, le triomphe de l'Eglise de Jésus-Christ répandue dans toutes les nations, à une troupe innombrable que l'on prétend s'être sauvée par la raison, sans aucune véritable foi au Sauveur du monde.

En effet, que S. Bernard n'eût-il point dit contre ceux qui, couronnant leurs erreurs par une hardiesse insupportable, osent dire que ceux qui s'attachant aux oracles de l'Ecriture sainte et suivant les principes indubitables de notre foi, ne peuvent douter de la damnation de Platon et de tous les philosophes païens, ne sont pas moins blâmables qu'Abailard qui a été accusé par ce saint docteur, de se déclarer païen en voulant faire paraître Platon chrétien ? Que n'eût point dit ce saint, pour rabattre une si étrange insolence ? De quel zèle ne se fût-il point laissé emporter contre de si grands excès, puisqu'il en a tant fait paraître pour en étouffer de beaucoup moindres ?

Et il ne sert de rien de dire qu'il y a de la témérité à mettre au nombre des réprouvés tous ces anciens philosophes, parce que l'Eglise n'en a rien décidé jusqu'ici. Car outre que l'Evangile et S. Paul sont clairs et décisifs sur ce point, suivant ce principe, on ne pourrait donc rien assurer sans témérité de la damnation de personne ; et ainsi par cette nouvelle règle du pyrrhonisme on serait obligé de demeurer en suspens touchant le salut ou la damnation de Mahomet, de Luther, de Calvin et de beaucoup d'autres, de peur d'être jugés téméraires en prévenant les décisions de l'Eglise.

Que ces défenseurs des païens sachent donc que l'Eglise ne tient point registre des réprouvés, puisque Dieu même n'a point de livre de mort où il les écrive, mais seulement un livre de vie où il tient compte de ses élus. Elle imite son époux, qui se contentera de dire à ces malheureux au dernier jour, qu'il

(1) *Lib.* I. *Retract. cap.* 1. Laus quoque ipsa qua Platonem, vel platonicos... tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi, displicuit, præsertim quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina.

(2) *Proverb.* XXIV : *ubi jam sic legimus :* Qui dicunt impio : justus es, maledicent eis populi, et detestabuntur eos tribus.

(3) Tractatu de erroribus Abailard. cap. 4.

ne les connaît point : *Nescio vos* (*Matth.*, XXV, *et Luc.*, XIII). Elle se contente de même de ne point reconnaître ces impies dans l'unité de son corps, pour être assurée qu'ils n'ont point de part à son héritage. Elle se contente de savoir qu'ils n'ont point appartenu au nouvel homme et qu'ils n'ont point eu de foi, pour être certaine qu'ils sont demeurés dans la damnation du vieil homme. Elle se contente de ne trouver dans leur vie aucune trace de confiance en l'unique médiateur de Dieu et des hommes, pour ne point douter que la colère de Dieu ne soit demeurée sur eux. Elle se contente enfin de savoir que, quelque connaissance qu'ils aient eue de notre éternelle demeure, ils en ont ignoré la voie qui est Jésus-Christ, pour conclure assurément qu'ils n'ont fait que s'égarer et tomber dans le précipice.

CHAPITRE XVIII.

De la vie et de la doctrine d'Aristote.

A l'égard d'Aristote, on prétend que les pères de l'Eglise n'en ont parlé un peu fortement, que comme de bonnes gens, par scrupule de conscience et à qui pour cette raison on ne doit pas ajouter beaucoup de foi. Mais on peut dire qu'il n'est pas étonnant que ceux qui portent plus de respect aux païens qu'aux pères de l'Eglise, méprisent ceux-ci pour honorer ceux-là. Cependant il est étrange que l'on trouve ces sentiments dans la bouche des gens qui se disent chrétiens ; car nous devons ce respect à Jésus-Christ (*Luc.*, XVI) : *Quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum*, et à S. Paul (*Romanor.* I) : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*, qui nous ont appris que ce qui paraît vénérable aux yeux des hommes, est abominable devant Dieu ; et que tous ces sages du monde n'ont été que des insensés, de ne parler jamais d'eux qu'avec beaucoup de mépris et pour en faire concevoir plutôt de l'horreur que de l'admiration.

C'est aussi ce que S. Chrysostome nous ordonne, lorsqu'après avoir montré le mauvais usage que Platon, Aristote et tous les autres philosophes ont fait des dons de Dieu, il dit : *C'est pourquoi nous ne devons pas tant les admirer à cause de leur sagesse, qu'en avoir de l'aversion et de la haine, puisque par cette sagesse ils sont devenus fous. Itaque non tam eos ob sapientiam admirari oportet, quàm aversari et odisse, quia per eam ipsam stulti facti sunt.*

Ce qui est encore plus étonnant dans les défenseurs du salut des païens, c'est qu'après avoir méprisé les pères, ils veulent nous faire considérer tout ce que l'on trouve dans les histoires qui peut être favorable à ces païens, comme autant d'oracles et de vérités indubitables : et ils s'imaginent que nous n'en pouvons rejeter la moindre partie, sans révoquer en doute par même moyen tout ce que nous lisons de plus constant dans les livres.

Ils croient que c'est un crime que de ne pas ajouter foi à toutes les louanges que les historiens profanes ont données à Julien l'apostat et de ne pas prendre pour des faussetés et des médisances, tout ce que les pères ont écrit contre ce grand prince. Et quand ils trouvent dans ces mêmes histoires quelque chose qui ne répond pas à l'idée magnifique qu'ils ont formée dans leur esprit, de ces grands personnages, dont le seul nom, selon eux, a le pouvoir de nous inspirer un secret amour de la vertu ; si leurs vices et leurs crimes y sont représentés, ils ne font pas difficulté de rejeter hardiment toutes ces relations comme fausses. Ils se figurent même des ennemis et des adversaires dans les témoins les plus fidèles : et ils veulent que de vains soupçons qui se détruisent d'eux-mêmes, aient plus d'autorité dans les esprits, que les rapports certains de tous les auteurs anciens. C'est ce qui est si ridicule, qu'il ne mérite pas d'être réfuté.

Cependant c'est ce qui paraît manifestement par le fondement que l'on prend d'attribuer aux calomnies des ennemis d'Aristote, le sujet de sa fuite en Chalcide, afin d'éviter l'accusation d'impiété qu'on lui avait intentée pour avoir composé un hymne sacré en faveur d'Hermias ; car il est certain que Diogène Laerce (*De vitis philosoph. lib.* V, *in Aristotele*) rapporte cette histoire comme constante et indubitable. Les historiens plus anciens dont il l'avait apprise et qu'il cite en cet endroit, n'ont jamais passé néanmoins dans l'esprit d'aucun homme raisonnable pour ennemis d'Aristote. Et quelle plus grande assurance peut-on en effet désirer de la vérité de ce fait, que l'hymne même qui donna sujet à cette accusation que Diogène nous a conservée ? Ne sait-on pas que Jules César Scaliger, l'un des plus grands adorateurs d'Aristote qui fût jamais, reconnaît cet hymne pour très-digne de son éloquence et de son esprit ?

On oppose à des preuves si convaincantes une vraisemblance pyrrhonienne, et on croit y avoir bien satisfait quand on a dit sans aucun fondement, que vraisemblablement il ne fut exposé à la persécution que les Athéniens lui firent alors, que pour avoir parlé trop librement de l'existence d'un seul Dieu, et avec mépris de tous ceux qu'ils adoraient. On ajoute qu'il ne fut à Chalcide que pour éviter, par ce bannissement volontaire, la nécessité où on le voulait réduire, de rendre à des idoles un culte qu'il croyait n'être dû qu'à Dieu seul.

Certainement c'est bien se jouer de la crédulité des hommes que de parler de la sorte ; car à peine se trouvera-t-il quelqu'un qui ait tant soit peu de commerce avec les livres de ce philosophe et qui dans leur lecture, ait un peu considéré son esprit et son génie, qui ne se moque comme d'une pure rêverie, de cette piété imaginaire qu'on lui veut attribuer en se persuadant sans aucune preuve, qu'il ait mieux aimé courir fortune de perdre la vie, que de sacrifier aux idoles. Mais n'est-il pas ridicule d'avoir ces pensées d'un homme qui a enseigné que l'auteur de la nature est sans aucun souci des choses humaines, aveugle et sourd pour tout ce qui nous concerne, et que l'on sait avoir favorisé par ces prin-

cipes la pernicieuse créance de la mortalité de l'âme, et avoir laissé dans son testament, des marques certaines d'un esprit engagé dans l'idolâtrie?

Quelle crainte pouvait avoir d'offenser Dieu en sacrifiant aux divinités athéniennes, celui qui a cru que Dieu ne s'offensait de rien et qu'il ne prenait nulle part aux choses qui se passaient sous le ciel? Quelle apparence qu'il se fût mis en danger de perdre la vie pour ne point adorer les dieux de son pays, croyant que tout meurt avec le corps? Et enfin, celui qui ordonne par son testament (*Diogen. Laert. loco citato*) qu'on le décharge d'un vœu qu'il avait fait pour la santé de Nicanor et qu'on fasse faire quatre animaux de pierre de quatre coudées chacun, pour être placés dans les temples de Jupiter et de Minerve; était-il capable de s'enfuir d'Athènes, de quitter son école et ses amis, et de se bannir volontairement plutôt que de rendre l'honneur à ces mêmes idoles? Il n'est pas nécessaire d'en dire davantage, la chose parle d'elle-même, et il faut assurément avoir beaucoup de hardiesse, ou fort peu de sens commun pour soutenir d'une part contre la foi des histoires, que la cause de la persécution des Athéniens contre Aristote, n'a été que de ce qu'il refusait d'adorer leurs dieux, et pour reconnaître de l'autre que, dans les termes de son testament, d'où les jurisconsultes enseignent qu'on doit tirer les plus véritables sentiments des hommes, il s'est déclaré adorateur de ces mêmes fausses divinités, par l'action du monde la plus libre, qui est le vœu, et dans l'occasion de toutes la plus éloignée de la contrainte, puisqu'elle regarde le temps à venir, auquel la mort nous doit affranchir de la puissance des hommes.

On rejette encore comme une fausseté manifeste qu'Aristote se soit empoisonné et se soit causé la mort à lui-même. Mais c'est le même Diogène qui rapporte qu'il se fit mourir avec de l'aconit, étant âgé de soixante et dix ans. Il est vrai que Diogène dit qu'il y en a qui ont écrit (*Diogen. Laert. loco citato supra*) qu'il était mort d'une maladie qu'il eut à l'âge de soixante et trois ans; mais Diogène n'approuve en aucune sorte cette opinion. Il la rapporte simplement comme le sentiment d'un auteur particulier nommé Apollodore; et il y ajoute si peu de foi que, dans l'épigramme qu'il a faite sur ce philosophe, il déclare qu'il finit ses jours avec de l'aconit, étant accusé d'impiété par un prêtre de Cérès nommé Eurimédon. On peut donc assurer avec Diogène que la véritable cause de la mort d'Aristote fut cet empoisonnement volontaire; ce qu'on n'aura pas de peine à se persuader quand on aura considéré combien ces morts étaient en règne durant ces siècles misérables de ténèbres et d'aveuglement. Or, peut-on douter de la damnation d'un homme qui meurt dans toutes ces circonstances?

Cependant, si nous en voulons croire les défenseurs des philosophes, il faudra, malgré qu'on en ait, ne considérer leurs plus grandes abominations que comme les fautes des justes qui tombent sept fois le jour et qui se relèvent aussitôt. Car, comme ils font profession d'égaler les fausses vertus des païens avec les vertus chrétiennes, en jugeant les unes aussi bien que les autres dignes du ciel, ils veulent aussi que nous portions le même jugement des crimes horribles de ces impies, que des fautes légères dont parle le sage, ne pouvant souffrir que l'on prenne les uns non plus que les autres pour des sujets de damnation. Mais quelque grand que paraisse cet excès, il ne mérite pas que l'on s'y arrête, parce qu'en effet il n'est, pour ainsi dire, comme rien en comparaison de ce qu'on a avancé sur le même sujet; par où l'on fait voir véritablement jusqu'où l'on pouvait porter une insupportable hardiesse couverte du voile d'une fausse retenue, qui fait traiter en sceptique les plus claires et les plus indubitables maximes de notre religion.

En effet, de quoi est-ce qu'on ne pourra pas douter, après la licence que l'on se donne de douter du salut d'un homme que l'on reconnaît avoir nié la Providence sur toutes les affaires humaines, avoir cru l'âme mortelle, et avoir laissé dans son testament des marques certaines d'un esprit engagé dans l'idolâtrie? Il faut avouer que cette impiété est si étrange, qu'à peine pourra-t-on se persuader que des gens qui font profession d'être chrétiens, aient été capables de se la mettre dans l'esprit; car elle ne conduit pas à moins qu'à douter des vérités les plus constantes de la religion chrétienne, sous le faux prétexte même d'honorer Dieu. Il faudra demeurer dans un doute respectueux, comme le plus sûr parti que l'on puisse prendre sur un des points les plus constants de notre religion, en doutant si Dieu ne reçoit point dans son royaume les impies et les idolâtres. Si un homme qu'on reconnaît être mort dans toutes sortes d'impiétés, dans la ferme persuasion que Dieu n'a aucun soin de nous, dans la créance que nous n'avons rien à attendre après cette vie, non plus que les bêtes, dans un acte de religion envers les idoles, ne jouit point dans le ciel de la félicité éternelle des bienheureux.

Il faudra douter si celui qui n'avait garde d'invoquer la cause des causes, parce qu'il la croyait plus sourde et plus aveugle que Tirésias en toutes nos affaires, en la bouche duquel il est ridicule de mettre aucune prière pour lui faire recommander son âme à Dieu, parce qu'il croyait que tout meurt avec le corps; qui était bien éloigné de se repentir d'avoir adoré les idoles durant sa vie, puisqu'il les a voulu même honorer après sa mort, en ordonnant avec tant de soin qu'on accomplît ses vœux et ses offrandes, n'a point reçu de la justice de Dieu la participation de sa gloire pour récompense de tant d'impiétés.

N'est-il pas évident que si ces doutes étaient permis, il n'y aurait plus de vérité si constante dans notre religion que l'on ne pût impunément mettre en doute? qu'il n'y aurait point d'hérétique, de Juif, de mahométan,

d'idolâtre, d'impie, d'athée, du salut duquel on ne pût douter? Et comme, selon les faux principes de ces défenseurs, on ne doit jamais parler affirmativement de la damnation d'aucun homme, quelque abominable qu'il ait été, ainsi il faut s'attendre, par la suite de ces doutes respectueux, que l'enfer ne passera plus que pour un conte incertain; et tout ce que la foi nous enseigne de la punition des méchants, pour un artifice utile à retenir les hommes dans leur devoir.

Je sais qu'on dit que ce qui peut servir d'excuse dans ces doutes irréligieux, est qu'on ne s'y sent porté que par des mouvements de reconnaissance, et pour honorer la mémoire de ces grands hommes que l'on considère comme ses pères spirituels; et qu'on n'y est porté en particulier à l'égard d'Aristote que parce qu'on lui est redevable de la plus solide partie des études humaines, ce qui donne sujet de croire que cela lui a pu beaucoup servir devant la miséricorde de Dieu. Et comme on a dit, en parlant de Socrate, que la récompense de celui que l'on peut nommer l'un des premiers précepteurs du genre humain, doit avoir été très-grande, eu égard à l'utilité que le monde reçoit encore tous les jours de ses enseignements; on se persuade de même que Dieu, prévoyant le grand service qu'Aristote devait rendre au public par l'instruction de ses disciples, il ne s'était pas pu résoudre d'envoyer dans les enfers le père spirituel de si dignes enfants, quelques sentiments pernicieux qu'il ait eus contre la majesté de la nature divine et la dignité de la nôtre.

Mais si ces apologistes des païens ont de telles pensées, je les supplie avant toutes choses de considérer combien cette filiation spirituelle leur doit être chère et glorieuse, puisque, devant être fondée sur la communication du même esprit, celui d'Aristote, tel que nous l'avons représenté, a de fort belles conditions pour des apologistes des païens, et fort propres à inspirer une singulière vénération pour les impies: ainsi ils n'ont pas mauvaise raison de le prendre pour leur père.

Mais je voudrais savoir ensuite d'où ils ont appris que cette qualité soit si considérable devant Dieu, qu'elle doive entrer en balance avec les crimes les plus énormes, et qu'elle ait autant de force pour le rendre digne de la félicité éternelle, que les autres pour le rendre digne de l'éternelle damnation?

Cependant nous ne laisserons pas d'avoir en horreur cette licence effrénée de douter de tout, et d'opposer la fermeté de notre foi à l'irrésolution de la sceptique; et nous adorerons en même temps les jugements épouvantables de Dieu, qui nous font voir en cette rencontre jusqu'à quels précipices l'esprit humain était capable de se porter, depuis qu'il a une fois abandonné la conduite de la lumière divine pour n'avoir plus d'autre guide que ses propres ténèbres.

Car on voit que d'abord ces apologistes des païens ne voulaient sauver que ceux d'entre les païens qui auraient eu la foi implicite et qui auraient détesté l'idolâtrie; mais ensuite on a voulu sauver ceux d'entre eux qui ont vécu moralement bien, quoiqu'ils ne fussent pas du nombre des fidèles. On est passé de là à excuser leur idolâtrie, sur ce qu'ils ne s'y étaient laissés aller que pour ne point troubler le gouvernement public. On ne s'est pas contenté de l'excuser, on l'a voulu faire passer dans ces philosophes pour un culte agréable à Dieu, pour un honneur rendu à ces diverses puissances sous différents noms. Et enfin, passant toutes sortes de bornes, on va jusqu'à remettre en doute le salut, non seulement d'un infidèle, non seulement d'un idolâtre, mais d'un homme tout à fait impie, tel qu'a été Aristote. Car il est évident que ce philosophe a eu jusqu'à la mort l'esprit engagé dans les deux sentiments les plus contraires à toute sorte de religion et de piété: l'un est de croire, d'une part, qu'il n'y avait aucune Providence divine qui veillât sur nos actions pour nous récompenser ou pour nous punir; et de l'autre, que, tout mourant avec le corps, il ne restait plus rien de nous, après cette vie, qui pût être ni récompensé ni puni.

CHAPITRE XIX.

Maximes impies et brutales de Diogène et des philosophes cyniques.

Voilà où le penchant de l'erreur conduit les hommes, et les engage enfin dans des excès qui les surprennent eux-mêmes: leur aveuglement involontaire étant la peine très-juste de leur volontaire témérité. Néanmoins on ne sait si ce qu'on dit de Diogène ne doit point encore être jugé plus horrible que ce que l'on a dit d'Aristote, et si ce n'est pas un moindre excès de douter du salut d'un impie et d'un idolâtre, que de nous vouloir persuader que l'un des plus infâmes de tous les hommes se soit acquis la licence de commettre des crimes abominables par des qualités toutes divines et des vertus vraiment héroïques; car c'est ce que nos apologistes avancent sur le sujet de Diogène et de la secte cynique.

On sait quelle était la manière d'argumenter de ceux de cette secte, qui les a portés à des impuretés tout à fait infâmes. Ce qui est bon, disaient-ils, est bon partout. Or, il est bon de boire, de manger, et de faire le reste des actions naturelles: il n'y a donc point de mal à boire et à manger par les rues, et à faire en plein marché, comme le reste des animaux, tout ce que les hommes ne pratiquent ordinairement que dans le secret et parmi les ténèbres. C'est par ces belles règles de logique naturelle que ces cyniques se sont laissés aller à des débordements capables de donner de la honte à l'effronterie même, quand ces actions ne seraient pas accompagnées d'un crime détestable.

On ne croirait pas d'abord aisément qu'il se pût trouver quelqu'un parmi les chrétiens qui osât entreprendre de justifier de tels hommes et de telles actions; et néanmoins c'est ce qu'ont encore fait les apologistes des

païens, et voici de quelle manière ils s'y prennent.

On demeure d'accord qu'il y a en effet de quoi s'étonner qu'une secte qui avait de si prodigieuses maximes, fût soufferte; mais on ajoute qu'il faut croire qu'elle était bien recommandable d'ailleurs, puisqu'on la tolérait encore du temps de saint Augustin, nonobstant de si grands défauts; et pour la justifier, on dit que Chrysippe, dans Plutarque, non seulement excuse Diogène, mais qu'il le loue même de ce que nous condamnons le plus en lui.

On rapporte ensuite un passage de Cicéron, tiré du premier livre de ses Offices, où il traite de l'autorité des coutumes, montrant combien on doit déférer partout à l'usage établi par une longue suite d'années. Que si Socrate ou Aristippe, dit cet orateur romain, ont fait ou prononcé quelquefois des choses qui sont formellement contraires à nos mœurs, il ne faut pas que personne présume de les imiter en cela, ni de s'attribuer la même licence que ces personnages avaient acquise par des qualités toutes divines et des vertus vraiment héroïques (1). Et voici quelle est la réflexion que font sur cela les apologistes des païens. Les propositions scandaleuses avec les actions infâmes de quelques cyniques, doivent être interprétées comme Cicéron l'ordonne; et nous voyons en effet que Diogène lui-même a souvent reconnu qu'il se portait exprès à des extrémités vicieuses pour ramener les autres au milieu de la vertu. Que si quelqu'un veut user des mêmes libertés que Diogène a prises, il faut auparavant qu'il fasse provision de toutes les vertus qui rendaient ce philosophe si admirable, et qu'il accompagne sa liberté de la justice, de la tempérance et de la force d'esprit qui paraissaient en tout le reste de ses actions.

Si on y fait attention, on avouera qu'il n'y a point de paroles qui puissent exprimer cet excès. Il ne suffit pas à ces idolâtres des philosophes païens de nous les représenter comme des modèles parfaits dont nous devons nous efforcer d'être les copies : ils veulent que nous en concevions une idée bien plus magnifique, et que nous nous les représentions comme infiniment élevés au-dessus de nous et nous ayant ôté toute espérance de les suivre. Ils veulent que nous les regardions comme des hommes divins, plus dignes d'être adorés que d'être imités. On veut qu'ils aient tellement passé les bornes de la vertu ordinaire, que leurs vertus vraiment héroïques leur avaient donné la licence de commettre impunément ce que de moins parfaits qu'eux n'oseraient avoir entrepris sans se rendre abominables devant Dieu et devant les hommes. Car il ne s'agit pas ici d'excuser quelque liberté dans des choses de peu d'importance; il s'agit, comme on le reconnaît, d'actions infâmes, d'impuretés tout à fait abominables, de crimes détestables et capables de donner de la honte à l'effronterie même.

Voilà ce que l'on prétend que ces grands hommes ont eu la licence de commettre par des qualités toutes divines et par des vertus vraiment héroïques; voilà ce que l'on avoue, après l'empereur Julien, que nous pourrions faire encore librement, pourvu que nous fussions aussi vertueux que ces philosophes. Qui jamais entendit parler d'une maxime plus impie et plus extravagante tout ensemble? Quoi! des qualités toutes divines nous donneront le pouvoir de violer la loi de Dieu et de déshonorer la nature par des impuretés détestables! Des vertus vraiment héroïques nous acquerront la licence de nous plonger dans les plus infâmes des vices! Quand nous nous serons rendus admirables à tous les hommes par l'exemple de notre vie, ce sera alors seulement qu'il nous sera permis de faire honte à l'effronterie même par des saletés tout à fait abominables! et nous pourrons prendre la liberté de commettre des crimes horribles, pourvu que nous accompagnions cette liberté de justice, de tempérance et de force!

Saint Paul nous enseigne que la vengeance la plus effroyable que Dieu ait exercée contre ces sages du siècle qui ont négligé de lui rendre les honneurs qu'ils lui devaient, est de les avoir abandonnés à des impuretés brutales qui faisaient honte à la nature, et à des passions infâmes et détestables (1). Mais ces apologistes ont appris, dans les livres de Diogène Laerce et de Julien l'Apostat, une théologie bien plus élevée que celle de cet apôtre, puisqu'ils trouvent dans ces impiétés mêmes de quoi faire admirer ces philosophes. Ainsi, loin de reconnaître dans l'exécrable effronterie de cet infâme cynique le comble du dérèglement où l'esprit de l'homme puisse tomber, quand Dieu veut punir son orgueil par un entier abandonnement, on prétend au contraire qu'il ne s'est porté à ces honteuses brutalités que par un excès de vertu, que par une liberté généreuse que lui donnaient ces qualités toutes divines, que par un charitable dessein d'instruire les hommes d'une manière extraordinaire, et de les ramener par cet artifice ingénieux dans la médiocrité que la morale prescrit; et cela à l'imitation des excellents musiciens, qui ne font nulle difficulté, dans un concert qu'ils gouvernent, de pousser leur voix un peu au-delà du ton où ils veulent ramener ceux qui ont discordé. Ainsi, au lieu que les vices de ces philosophes impies condamnent leurs vertus et nous en découvrent visiblement la fausseté, on veut que leur vertu ait justifié leurs vices, et qu'ils aient acquis une justice si souveraine, qu'ils aient pu même commettre des crimes sans être coupables.

(1) *Cic. lib.* I. *de Off. cap.* 41. Nec quemquam hoc errore duci oportet, ut si quid Socrates, aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint, locutive sint, idem sibi arbitrentur licere : magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur.

(1) *Romanor.* I. Tradidit illos Deus in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua. . Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ

Mais si ce privilége devait accompagner la perfection, nous pourrions dire hardiment que ni les saints ni les apôtres n'ont point eu de vertu parfaite, et que leur sainteté aurait été dans un degré de beaucoup inférieur à celle de ces philosophes païens, puisqu'ils n'ont point eu comme eux le pouvoir de faire sans crime des actions criminelles et détestables. Il n'y a que les illuminés et les fanatiques qui tiennent quelque chose de cette prétention ; et on a grand sujet de croire que ces apologistes des païens participent fort à leur esprit et raisonnent sur les mêmes principes que ces illuminés. Car comme ceux-ci veulent que les hommes, s'étant une fois élevés à un certain degré d'oraison et de perfection, puissent ensuite agir comme il leur plaît et commettre des crimes sans en être coupables, ces apologistes veulent de même que les philosophes se soient acquis par leur vertu la liberté de commettre des crimes.

Cependant, s'il est aisé de voir quelle injure cette maxime extravagante fait à la pureté de notre foi, il n'est pas moins facile de comprendre quel désordre elle peut introduire dans la morale tant humaine que divine, si elle n'était point réprimée. Car si on avait imprimé une fois dans les esprits qu'il y a un certain degré d'oraison et de vertu après lequel il nous est permis de tout faire, et que les philosophes étaient excusables parce qu'ils y étaient arrivés, combien d'extravagants se trouveraient tous les jours qui prétendraient être arrivés à cette perfection ? qui les empêcherait de se croire aussi sages et aussi vertueux que ces philosophes, et de s'imaginer avoir autant de droit qu'eux de violer impunément toutes sortes de lois ?

N'est-ce pas ce que l'on a remarqué dans la conduite de ces illuminés et de tous ceux qui ont été imbus de leurs faux principes ? Peut-être ont-ils pris cette licence avec d'autant plus de hardiesse, qu'ils s'y sont vus confirmés par tous ces apologistes des païens. Ils ne se sont pas mis en peine si on employait pour les tromper l'autorité d'un empereur païen, apostat de la religion chrétienne, et digne par conséquent d'être le protecteur d'une telle doctrine ; car ils assurent que ce prince ne trouvait pas mauvais que nous prenions les mêmes libertés que Diogène a prises en de certaines rencontres, c'est-à-dire, que nous fassions comme lui des actions détestables, capables de faire rougir l'impudence même ; pourvu qu'auparavant nous fassions provision de toutes les vertus qui rendaient ce philosophe si admirable, et que nous accompagnions cette liberté de faire des crimes de la justice, de la tempérance et de la force d'esprit qui paraissaient en toutes ses actions ; et pour donner plus de poids à l'édit de l'empereur Julien l'apostat, on l'accompagne de l'avis d'un grand consul, prétendant que le sentiment de ce prince en cette rencontre est tout pareil à celui de Cicéron.

Cependant la vérité est qu'il en est néanmoins très-éloigné, et que c'est une injure insupportable qu'on lui fait que de le lui attribuer. Car Cicéron ne parle que des ordonnances et des coutumes civiles, et non point des lois inviolables de la nature (*Cic. l.* I. *de Off. c.* 41. *Contra morem consuetudinemque civilem*) ; et toute la licence qu'il prétend que Socrate ou Aristippe s'était acquise par des qualités rares et divines, c'est de faire ou de dire quelque chose contre la coutume de leur pays.

Comment donc se peut-on persuader que les propositions scandaleuses et les actions infâmes des cyniques doivent être interprétées de la même sorte, et trouver ce passage de Cicéron fort exprès pour excuser Diogène d'avoir commis à la face du soleil une impureté abominable, à moins que d'entrer dans le sentiment d'Horatius Tubero ? Car en effet il soutient, dans ses Dialogues sceptiques, que toutes les brutalités ne sont vicieuses que selon nos mœurs, et non point selon la nature ; et qu'ainsi il n'a pas été moins permis à Diogène de les commettre, qu'à Socrate ou à Aristippe de faire quelque chose contre les mœurs de la Grèce.

Ce sont tous ces sentiments à peu près semblables, dignes d'un Julien l'apostat, d'un Horatius Tubero et des apologistes des païens que nous avons combattus dans cet ouvrage ; car, pour Cicéron, on ne peut tirer aucune conséquence de ce qu'il dit pour la justification de Diogène et des cyniques, puisqu'il déclare en termes exprès qu'il abhorre cette pensée. Voici ses paroles : *Quæ vero more aguntur, et in statutis civilibus, de iis nihil est præcipiendum : illa enim ipsa præcepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut si quid Socrates, aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint, locutive sint, idem sibi arbitretur licere. Magnis illis ac divinis bonis hanc licentiam assequebantur. Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiæ, sine quâ nihil rectum esse potest, nihil honestum* (*Cic. lib.* I. *de Off. c.* 41).

Après cela n'y a-t-il pas sujet de dire qu'il ne faut avoir guère moins d'impudence que les cyniques, pour plaider leur cause d'une manière si honteuse, pour vouloir faire leur avocat de leur juge, et leur apologie de leur condamnation. Faut-il aller chercher des excuses à leurs actions infâmes et à leurs impuretés abominables, au lieu même où toute leur façon de vivre est rejetée comme ennemie de la pudeur et de la vertu ? Et n'avons-nous pas sujet de rougir de voir qu'un homme enseveli dans les ténèbres du paganisme témoigne plus d'amour pour la pudeur et la modestie que des gens éclairés de la lumière de l'Evangile, et qui ne peuvent ignorer la pureté toute divine de la morale chrétienne ; car on voit que l'on condamne ouvertement d'effronterie des cyniques que les autres s'efforcent d'excuser. L'un reconnaît que cette impudente façon de vivre ne peut subsister avec la vertu ; et les autres, au contraire, la veulent faire passer pour l'effet d'une vertu vraiment héroïque, qui s'étant élevée au-dessus des règles ordinaires, s'est acquise la licence de commettre, sans se souiller, les plus abomi-

nables impuretés. Après un excès de cette sorte qui fait horreur à tous ceux qui ont quelque sentiment de piété, il ne faut pas s'étonner si on est tombé dans des fautes plus légères touchant le même Diogène, qu'il faut seulement parcourir légèrement, afin de finir, de peur d'ennuyer le lecteur, de cet examen important, de tant d'erreurs, de faussetés et d'extravagances.

On dit que l'on tolérait encore la secte des cyniques du temps de saint Augustin, et que pour cela il fallait qu'elle eût d'ailleurs quelque chose de bien recommandable. Mais on ne tolérait les cyniques du temps de saint Augustin, que comme on tolérait les païens dont ils faisaient une branche : et on prouverait par la même raison que la religion païenne étant remplie de si grandes impiétés, il faudrait croire qu'elle était bien recommandable d'ailleurs, puisqu'on la tolérait encore du temps de saint Augustin. Qui nous empêchera de dire que l'extravagante secte de Manès devait avoir quelque chose de bien recommandable, puisqu'on la tolérait encore du temps de saint Augustin, nonobstant ses prodigieuses maximes ; que l'hérésie de Calvin qui a fait un si grand ravage dans les vérités de notre foi, doit être bien recommandable d'ailleurs, puisqu'on l'a tolérée si longtemps dans le premier royaume de la chrétienté, avec tant de patience et de douceur, et enfin qu'il faut que les écrits des apologistes des païens soient bien recommandables d'ailleurs, puisque contenant tant d'erreurs et d'impiétés, on tolère une si pernicieuse doctrine?

Mais il faut assurément d'autres preuves que celles-là pour donner du crédit à de telles maximes, aussi bien que pour autoriser l'idolâtrie, le manichéisme et le calvinisme ; et il faut chercher de plus belles couleurs pour donner du lustre à l'impudente secte des cyniques. Ce n'en est pas une que d'avouer que ce fameux Diogène fut contraint de quitter son pays, étant accusé du crime de fausse monnaie, ni de l'excuser de ce crime par cette raison qu'il ne s'y porta que par l'avis de l'oracle d'Apollon, c'est-à-dire, qu'il ne fut faux monnayeur que par l'avis du démon. Mais qui a jamais ouï dire que ce fût une légitime excuse aux crimes que de ne les commettre que par le conseil et l'instigation du diable?

Ce n'est pas mieux l'excuser que d'avouer ses infâmes amours avec la courtisane Laïs, ni de s'être fait mourir par gourmandise, si ce n'est que cette excuse générale suffise à tous les vices, qu'il s'était acquis la licence de les commettre par des qualités toutes divines et par des vertus vraiment héroïques. D'ailleurs ce cynique n'a rien fait avec cette courtisane qui ne fût très-digne de sa profession ; et il était raisonnable qu'il exécutât le premier les préceptes de cette excellente morale que l'on met à si haut prix, et qu'il confirmât par son exemple ce qu'il enseignait aux autres, *Mulieres communes esse oportere, nuptias nihil esse arbitratus ; sed ut quisque cuique persuasisset, ita cum illa coiret* (*Diog. Laert., lib. VI, De vitis philos. in Diogene*).

On demeure aussi d'accord que ce cynique reprenant la gourmandise des autres, ne laissait pas d'avoir la sienne, quoique différente de la leur et digne de l'extravagance de son esprit, comme étaient tous ses autres vices. C'est pourquoi on remarque que, foulant avec des pieds sales et pleins de boue, les superbes meubles de Platon, et se vantant de fouler aux pieds son orgueil (1) : Tu le foules, répondit celui-ci, mais avec un autre orgueil encore plus grand. Aussi semble-t-il véritablement que Dieu ait voulu que nous vissions dans ce philosophe plus que dans aucun autre, tous les excès où un homme se peut porter par une fausse affectation de sagesse et par une folle passion de s'écarter aveuglément en toutes choses des sentiments et de la façon de vivre des autres : et s'il y eut jamais personne en qui l'on pût voir clairement la vérité de cette parole des pères, qu'ordinairement les païens n'ont évité de certains péchés que par d'autres péchés ; c'est sans doute ce Diogène.

Il est élevé en beaucoup de choses au-dessus des vices grossiers de la multitude, mais par des vices plus spirituels et qui tenaient moins de l'homme que du démon. C'est une vanité ordinaire que de vouloir avoir de beaux meubles ; la vanité de Diogène était de les fouler aux pieds. L'amour des richesses est une passion du peuple ; la passion de Diogène était de faire gloire de sa gueuserie. Les esprits communs trouvent du contentement à loger dans des palais ; l'humeur extravagante de Diogène lui fit trouver plus honorable sa demeure dans un tonneau. L'orgueil d'Alexandre le portait à se vouloir rendre maître de toute la terre ; l'orgueil de Diogène se satisfait davantage par un mépris insolent qu'il faisait d'Alexandre.

Et enfin, pour demeurer dans notre sujet, la gourmandise ordinaire est de rechercher avec soin les viandes les plus délicates et les plus exquises ; celle de Diogène était de manger de tout ce que les autres ne mangeaient point ; c'était de se nourrir de viandes crues, et de trouver bon que les hommes se mangeassent les uns les autres. C'est pourquoi il est ridicule de dire que ce cynique n'aimait pas la bonne chère, pour contredire ce que rapporte Laerce (2), qu'il mourut, selon quelques-uns, pour avoir mangé d'un pied de bœuf ; car si on eût considéré que Laerce remarque expressément que ce pied de bœuf était cru, on aurait facilement jugé que ce n'était pas un morceau de si petite tentation pour un homme qui avait coutume de faire festin de cette sorte de mets, et qui semblait n'avoir eu d'autre dessein durant sa vie, que d'être fou d'une folie qui ne lui fût pas commune avec le peuple.

(1) Calco Platonis fastum, illumque (Platonem) respondisse : Calcas at alio fastu. *Diog. Laert. ibid.*

(2) Sunt qui dicant illum cum bovis pedem crudum comedisset, bilem sibi conscivisse, atque ita periisse. *Diog. Laert. ibid.*

Que si néanmoins ce genre de mort ne semblait pas digne de ce grand personnage, on en pourrait choisir un entre les autres causes de sa mort, rapportées par Laerce. (1) Les uns voulant qu'il soit mort de la morsure d'un chien, en lui donnant à manger, et les autres soutenant qu'il s'est étouffé lui-même, en s'empêchant de respirer : c'est à quoi ne se rapporte pas mal ce qu'en écrit saint Jérôme, qui dit (2) : Que la fièvre le prit lorsqu'il s'en allait aux jeux olympiques, et que s'étant mis sous un arbre il dit à ses amis : Allez-vous en, je vous prie, allez voir les jeux olympiques. Je serai vainqueur ou vaincu cette nuit. Si je surmonte la fièvre, j'irai au combat. Si la fièvre, au contraire, me surmonte, je descendrai dans les bas lieux : et en s'étranglant la même nuit, il dit qu'il ne mourait pas, mais qu'il chassait la fièvre par la mort.

Si on eût fait plus d'attention aux paroles de saint Jérôme, on n'y eût rien trouvé de si avantageux pour ce cynique ; on n'y aurait pas vu que ce père le fait expirer au pied d'un arbre avec ces dernières paroles, qu'il donnait la mort à la fièvre plutôt qu'il ne la recevait, comme s'il eût été sûr de son immortalité ; car chasser la fièvre en s'étranglant soi-même, n'est pas donner la mort à la fièvre, plutôt que de la recevoir et être sûr de son immortalité, c'est seulement exercer envers soi-même l'office de bourreau, et commettre le plus grand des parricides. Et tout ce que cette histoire nous fait voir, c'est que cet animal de gloire a été orgueilleux jusqu'à la mort, voulant toujours s'élever par la vanité, lorsqu'il se sentait humilié par l'infirmité humaine (3).

Quelques louanges que l'on donne à Zénon et à sa secte, qui avait une grande apparence de vertu, on est obligé d'avouer que ces philosophes n'ont point reconnu d'autre Dieu que l'âme du monde, et qu'ils en ont considéré nos âmes comme une partie, c'est-à-dire qu'ils ont été des impies et des athées, On convient encore qu'ils ont eu une morale très-répréhensible et pleine de paradoxes extravagants et d'erreurs dangereuses. Enfin la vérité contraint de dire qu'encore qu'on ne puisse pas nier que Zénon ne fût un très-grand personnage, sa fin néanmoins sans aucune marque de repentance ni d'invocation divine, nous empêche de pouvoir rien penser que de très-misérable touchant l'état de son âme. On voudrait bien cependant ne pas porter le même jugement des autres. On dit que les bonnes mœurs d'Epictète et de quelques autres stoïciens méritent bien qu'on fasse des souhaits pour leur salut, semblables à ceux de saint Augustin, en ne les appuyant que sur la bonté extraordinaire de Dieu. La charité chrétienne nous oblige à la vérité de souhaiter le salut, non seulement de ceux qui paraissent vertueux, mais même celui des plus méchants et des plus impies ; mais c'est supposé qu'ils se convertissent et qu'ils aient recours à Dieu et au Médiateur des hommes. Et il n'est pas permis de souhaiter que, ne s'étant point convertis et étant morts dans l'impiété, ils soient du nombre des saints ; et c'est s'opposer à l'ordre et à la volonté de Dieu que de faire de semblables souhaits.

Il est même d'une très-grande conséquence pour la religion chrétienne, de ne pas louer avec excès et avec exagération, comme on fait, la sagesse et les vertus des philosophes païens. Nous ne savons que trop combien les incrédules et les prétendus esprits forts abusent de ces sortes de louanges. De quel usage, disent-ils tous les jours, nous est l'Evangile ? A quelle vertu nous élève-t-il, où les sages de l'antiquité ne soient parvenus ? Que contient-il de si merveilleux et de si divin ? Que nous enseigne-t-il que la nature et la raison ne nous apprennent ? Saint Augustin s'est repenti d'avoir donné trop d'éloges à Platon et aux platoniciens, et les a rétractés en ces termes : *Laus quoque ipsa qua Platonem seu platonicos, sive academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit.* Il a aussi désapprouvé les louanges qu'il avait données à Pythagore : *Nec illud mihi placet quod Pythagoræ philosopho tantum laudis dedi.*

Enfin, quelques éloges que l'on donne aux philosophes païens, il faut avouer avec Lactance, que *les philosophes même les plus réglés qui ont renoncé aux richesses et aux plaisirs, pour suivre en apparence la seule et pure vertu, ne sont point venus à bout de ce qu'ils ont entrepris, et ont perdu leur peine et leur travail, parce qu'on ne peut pas obtenir la vraie religion par les forces naturelles de l'esprit humain, qu'ainsi si l'on veut trouver la vraie religion, il faut abandonner les maîtres d'une philosophie toute terrestre, pour suivre uniquement les vérités sacrées que Dieu nous a révélées. Nobis autem qui sacramentum veræ religionis quærimus, cum sit veritas revelata divinitus, conductorem sapientiæ ducemque veritatis Deum sequamur.* C'est là l'unique et véritable sagesse, c'est la seule qui nous puisse conduire au salut.

(1) Alii dicunt eum polypum canibus partiri voluisset, morsum in cruris nervo ac ex eo defunctum esse. Ipsius tamen necessarii id potius approbant, quod spiritum continendo animam exhalaverit.

(2) *Hieronym. lib.* II. *contra Jovian., cap.* 9. Abite, quæso, et spectatum pergite : hæc me nox aut victorem præbebit, aut victum. Si febrem vicero, ad agonem veniam ; si me vicerit, ad inferna descendam. Ibique per noctem eliso gutture, non tam mori se ait, quam febrem morte excludere.

(3) Animal gloriæ : *C'est ainsi que Tertullien,* lib. de Anima, *appelle un philosophe en parlant de Socrate.*

ADDITION

CONTENANT UNE RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS QUE L'ON PEUT ENCORE FAIRE CONTRE LA NÉCESSITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST POUR LE SALUT.

Pour prévenir quantité d'objections que l'on pourrait faire, et plusieurs exemples que l'on pourrait apporter de Gentils qu'on prétend avoir été sauvés, il faut reconnaître après saint Augustin (1), *que quoiqu'il n'y ait point eu d'autre peuple entier que le peuple Juif qui ait été le peuple de Dieu, on ne peut nier néanmoins qu'il n'y ait eu parmi les Gentils, des hommes qui appartenaient à cette cité céleste; et que si on le niait, on serait convaincu du contraire par l'exemple du saint homme Job, qui nous est donné pour nous apprendre qu'il y a pu avoir aussi dans les autres nations, des personnes qui aient vécu selon Dieu, et qui aient appartenu à la Jérusalem spirituelle. Mais en même temps il faut aussi faire profession avec saint Augustin, que cette grâce n'a été accordée qu'à ceux à qui Jésus-Christ médiateur, Dieu et homme, a été révélé par l'Esprit de Dieu, dont l'avénement a été annoncé aux anciens, comme futur, et à nous, comme arrivé; en sorte que c'est la même foi en lui qui conduit tous les prédestinés à Dieu. Il est certain*, comme dit encore le même saint (2), *qu'il est parlé dans les livres saints, de justes dès le temps d'Abraham, qui n'étaient pas de sa race, ni du peuple d'Israël, ni de ceux qui s'étaient joints avec eux: et pourquoi ne croirons-nous pas qu'il y en a eu aussi quelques-uns çà et là dans les autres nations, quoique nous ne le lisions pas dans les livres de cette autorité. Mais la vérité chrétienne ne nous permet pas de douter que tous ces justes* (1), *tant ceux dont l'Ecriture sainte fait mention, que ceux dont elle ne parle point; mais qu'on doit croire avoir été soit avant le déluge, soit depuis le déluge jusqu'à la loi, soit dans le temps de la loi, non seulement entre les Israélites, comme les prophètes; mais hors de ce peuple, comme le saint homme Job, n'aient été justifiés par la foi au Médiateur.*

Il faut seulement remarquer, premièrement, qu'on ne doit pas étendre cette grâce à un autre peuple entier qu'au peuple juif, parce qu'il n'y a eu que ce peuple qui fût, à proprement parler, le peuple de Dieu. *Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit.* Secondement, qu'on ne doit assurer en particulier la justice et le salut d'aucun des Gentils, que de ceux dont il est parlé dans l'Ecriture sainte. Troisièmement, qu'on peut, et même qu'on doit croire en général, qu'il y en a eu aussi d'autres parmi les nations, dont il n'est pas fait mention expresse dans les livres saints, comme de Melchisédech, de Job, etc. Mais que l'on ne peut, et qu'on ne doit l'assurer d'aucun autre en particulier, parce qu'ils sont cachés dans le genre humain (2) : *Et si qui in genere humano latent.* Quatrièmement, que le nombre de ces justes parmi les Gentils a été plus grand dans le temps qui a précédé la loi, que depuis qu'elle a été donnée à Moïse.

L'auteur de ce traité a répondu amplement aux objections que l'on tire des ouvrages attribués à saint Denis, du livre d'Hermas, de saint Justin et de saint Clément d'Alexandrie.

Il a négligé de répondre à Origène, peut-être parce qu'il n'a pas cru ce père (que l'on soupçonne d'avoir favorisé les pélagiens) d'une grande autorité dans cette matière.

(1) *S. August. lib.* XVIII, *de Civit. Dei, cap.* 47. Nec ipsos Judæos existimo audere contendere neminem pertinuisse ad Deum, præter Israelitas, ex quo propago Israel esse cœpit, reprobato ejus fratre majore. Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur nullus alius fuit : homines autem quosdam non terrena, sed cœlesti societate ad veros Israelitas supernæ cives patriæ pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse negare non possunt : quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job... Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam in alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus [mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum prædestinatos perducat ad Deum.

(2) *Idem August. Epist. olim* 49. *nunc* 102. *num.* 15. Et tamen ab initio generis humani alias occultius, alias evidentius sicut congruere temporibus divinitus visum est, nec prophetari destitit, nec qui in eum crederent defuerunt ab Adam usque ad Moysem, et in ipso populo Israel, quæ speciali quodam mysterio gens prophetica fuit, et in aliis gentibus antequam venisset in carne. Cum enim nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris jam ex tempore Abrahæ, nec de stirpe carnis ejus, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in cæteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus

(1) *Idem August. lib. de Peccato originali, cap.* 24. Sine fide ergo incarnationis, et mortis et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas christiana non dubitat : sive in eis justis quos sancta Scriptura commemorat, sive in justis quos quidem illa non commemorat; sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium, vel inde usque ad legem datam, vel ipsius legis tempore non solum in filiis Israel sicut fuerunt prophetæ, sed etiam extra eumdem populum, sicut fuit Job et ipsorum enim corda eadem mundabantur Mediatoris fide.

(2) *Idem August. Epist.* 164. *olim* 99.

Nous avons fait voir néanmoins par des passages formels de cet auteur, qu'il n'a point du tout favorisé en ce point le dogme de Pélage, et qu'il a reconnu que les saints de tous les temps appartenaient à Jésus-Christ, et qu'aucun n'avait été sauvé que par Jésus-Christ, et par la foi qu'il avait eue en lui. Le passage qu'on cite pour prouver le contraire, est un des plus formels pour établir la nécessité de la foi en Jésus-Christ, si on le rapportait fidèlement. Origène, dit-on, expliquant dans le second livre de son Commentaire sur l'Epître aux Romains, chap. II, ce passage : *Gloria et honor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum et Græco,* l'interprète des infidèles, en ces termes : *Quod ut ego capere possum de Judæis et Gentilibus dicit, utrisque nondum credentibus.* Il ne faut que lire la suite de ce passage, pour faire voir qu'Origène a été fortement persuadé que ni les Juifs ni les Gentils ne pouvaient être sauvés sans la foi en J.-C. (1) *Voulez-vous savoir,* dit-il, *que personne ne peut obtenir la vie éternelle sans croire en Jésus-Christ... Ecoutez les paroles du Sauveur qui le dit ouvertement dans l'Evangile : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé; » car quiconque n'a point connu le Père, seul vrai Dieu, et son Fils Jésus-Christ, n'a pu avoir part à la vie éternelle. Il se peut faire,* ajoute-t-il immediatement après les paroles que l'on a citées dans l'objection, *que quelqu'un de ceux qui sont sous la loi sans croire en Jésus-Christ, fasse le bien, observe la justice, aime la miséricorde, garde la chasteté et la continence, soit doux et modeste, et fasse quantité de bonnes œuvres; mais cet homme ne peut avoir la vie éternelle, parce que quoiqu'il croie en un seul vrai Dieu, il ne croit pas en Jésus-Christ qu'il a envoyé. Cependant la gloire de ses œuvres, la paix et l'honneur qu'il en peut tirer ne périra pas. De même il se peut faire que le Grec, c'est-à-dire le Gentil, qui n'a point de loi, et qui est la loi à soi-même, montrant la loi écrite dans son cœur, étant conduit par la loi naturelle, comme nous voyons plusieurs des Gentils, observant la justice, gardant la charité, sera juste, modeste, tempérant. Avec tout cela cet homme est éloigné de la vie éternelle, parce qu'il ne croit point en Jésus-Christ, et n'aura point le royaume des cieux, parce qu'il n'est pas régénéré par l'eau et par le Saint-Esprit. Cependant il semble, selon ce que dit l'Apôtre, qu'il ne peut pas perdre entièrement la gloire, l'honneur et la paix de ses bonnes œuvres.*

Mais dit-on, encore qu'ils ne puissent pas sans la foi participer à la vie éternelle, ils ne laissent pas de mériter par les bonnes œuvres qu'ils font. Origène ne dit point qu'ils méritent, mais qu'ils ne perdent pas entièrement la gloire, l'honneur et la paix de leurs bonnes œuvres. Or c'est ce dont tout le monde convient. Personne ne doute, par exemple, que Fabricius n'ait autant eu d'honneur de sa tempérance, que Catilina de déshonneur de ses désordres ; que le premier n'ait été moins agité en cette vie du remords de sa conscience, que le dernier; et même qu'en l'autre vie Catilina ne soit plus grièvement puni que Fabricius. Mais ni l'un ni l'autre n'a pu mériter par ses œuvres sans la foi en Jésus-Christ, non seulement la vie éternelle, mais même la grâce et la justice. Ainsi c'est abuser visiblement de ce passage d'Origène, que d'en vouloir tirer cette conséquence, que les Gentils ont pu être sauvés ou même mérité d'être justifiés sans la foi en Jésus-Christ.

On allègue deux passages de saint Ambroise, dont l'un ne fait rien à notre sujet, et l'autre est pris à contre-sens. Saint Ambroise, dit-on, n'a pas fait difficulté d'ouvrir le paradis à Valentinien le Jeune, nonobstant le défaut de baptême. Cette objection ne peut avoir été faite que par un homme qui n'avait nulle teinture de théologie. Car tous les théologiens conviennent que le vœu du baptême suffit pour être sauvé, quand on a la foi, et qu'on n'a point différé à le recevoir par mépris. Or il est certain que Valentinien l'avait désiré ardemment. Saint Ambroise en avait été assuré par les lettres mêmes de ce prince qui était dans une grande impatience de le voir pour recevoir le baptême de sa main. C'est donc avec raison que ce saint dit de lui, *qu'il est monté au ciel purifié de ses péchés, parce que sa foi l'a lavé, que sa demande lui a tenu lieu de la consécration du sacrement : Detersa labe peccati ablutus ascendit, quem sua fides lavit et petitio consecravit.* Mais il semble que l'on n'ait rapporté cet exemple que pour déshonorer la mémoire de ce prince, et faire retomber cette injure sur saint Ambroise, en faisant croire qu'il a été capable de louer comme un saint, un homme qui avait persécuté les catholiques, et qui s'était étranglé lui-même. Car c'est avec ces couleurs qu'on nous le dépeint. Néanmoins, dit-on, cet empereur avait fort persécuté les catholiques en faveur de l'impératrice Justine, qui était arienne, et plusieurs cru-

(1) *Origenes in cap. 2. Epist. ad Rom.* Et vis scire quod nullius est vita æterna, nisi ejus qui credat in Christum ? Audi Salvatoris ipsius vocem evidenter in Evangeliis designatam. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc., quem misisti Jesum Christum :* Omnis enim qui non agnovit Patrem solum verum Deum et Filium ejus Jesum Christum, alienus est ab æternitate vitæ... Potest enim fieri ut vel ex iis qui in lege sunt, si quis persuasione quidem communitus Christo non credit, operetur tamen quod bonum est, justitiam teneat, misericordiam diligat, castitatem et continentiam servet, modestiam lenitatemque custodiat, atque omne bonum operetur. Hic etiamsi vitam non habet æternam, quia credens soli vero Deo, non credidit et Filio Jesu Christo quem misit, tamen gloria operum ejus, et pax et honor poterit non perire. Sed et Græcus, id est, Gentilis qui cum legem non habeat ipsi sibi est lex, ostendens opus legis scriptum in corde suo, et naturali ratione immotus, sicut videmus nonnullos in Gentibus, vel justitiam teneat, vel castitatem servet, vel prudentiam, temperantiam, modestiamque custodiat, iste licet alienus a vita videatur æterna, quia non credit Christo, et intrare non possit in regnum cœlorum, quia renatus est ex aqua et spiritu, videtur quod per hæc quæ dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam et honorem perdere penitus non possit.

rent à sa mort qu'il s'était lui-même attaché le licol dont on le trouva étranglé. Deux calomnies étranges dont on noircit la mémoire de ce pieux empereur; car il n'eut aucune part à la persécution que Justine, sa mère, suscita à saint Ambroise, l'empire étant alors entre les mains de Gratien: et l'on ne peut douter, sans faire passer saint Ambroise pour un imposteur, et sans démentir les auteurs les plus dignes de foi, qu'il n'ait perdu la vie par le crime du traître Arbogaste, qui fit malicieusement courir le bruit qu'il s'était étranglé lui-même.

L'autre passage de saint Ambroise qu'on apporte, tiré du chapitre 11 du livre du Bien de la mort, est pris tout à fait à contre-sens. On suppose que saint Ambroise n'a pas désespéré du salut de Socrate : il faudrait dire qu'il l'a assuré, s'il avait cru de Socrate ce qu'il rapporte que ce philosophe dit de lui-même, *qu'il se hâte d'aller trouver ces demi-dieux, ces hommes justes, Tunc Socrates festinare se dicit ad illos semideos, illos optimos viros.* Mais S. Ambroise n'allègue ces paroles de Socrate, que pour faire voir que Platon, qui les met dans la bouche de Socrate, avait eu quelque connaissance de l'autre vie qu'il avait tirée des auteurs sacrés (1). *Qui*, dit-il, *est le premier d'Esdras ou de Platon? Saint Paul du moins a suivi plutôt les paroles d'Esdras que de Platon. Esdras a déclaré, suivant la révélation qu'il en avait reçue, que les justes seront avec Jésus-Christ et avec les saints. Socrate dit aussi qu'il se hâte d'aller à ses dieux (et non pas à ces demi-dieux, comme l'auteur que nous combattons a cité cet endroit), à ces hommes de bien. Il faut donc dire que ce qu'il y a de plus excellent dans les livres des philosophes vient de nous. Platon a écrit une chose dont il n'avait point de témoignage qu'il pût s'approprier: mais nous autres, nous avons l'autorité de la loi de Dieu.* N'est-ce pas abuser visiblement de ce passage, que d'en conclure que saint Ambroise n'a pas désespéré du salut de Socrate. C'est si peu son dessein, qu'il n'apporte cette pensée de Socrate, que pour faire voir que Platon l'a prise d'Esdras, et que l'autre vie n'était pas connue aux philosophes.

On allègue quelques passages de saint Jérôme, pour montrer que les païens et les infidèles peuvent faire quelques bonnes œuvres. Mais ce même père déclare dans un de ces endroits (2), *Que ceux qui font quelques actions de justice sans la foi et sans l'Evangile, sont plus coupables devant Dieu; parce qu'ayant en soi quelques principes de vertu, et quelques semences de la connaissance de Dieu, ils ne croient pas en celui sans lequel ils ne peuvent être.*

Saint Chrysostome est de tous les pères le seul dont on puisse tirer quelques passages en apparence contraires à la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut des Gentils qui ont bien vécu avant sa venue. L'auteur de ce traité prouve très-bien, que les principes que ce père établit, sont entièrement contraires à cette erreur. Mais cependant il faut avouer qu'il semble s'en écarter en deux endroits de sa trente-septième homélie sur saint Matthieu, où parlant de la demande que saint Jean-Baptiste avait faite à Notre-Seigneur par ses disciples : *S'il était celui qui devait venir, ou si l'on en devait attendre un autre*, il réfute deux différentes inductions que quelques-uns tiraient de cette demande de saint Jean. *La première* (1), *que ce saint précurseur n'ignorait pas que Jésus-Christ ressusciterait et donnerait son esprit; mais qu'il ignorait s'il serait attaché à la croix.* Saint Chrysostome rejette cette opinion pour deux raisons : la première, parce qu'il ne pouvait savoir la résurrection de Jésus-Christ qu'il ne sût sa mort; la seconde, parce qu'étant plus grand que tous les prophètes, il ne pouvait pas ignorer ce que les prophètes avaient connu et prédit. Cela donne lieu à ce saint docteur de recueillir avec son érudition et son éloquence ordinaire, les excellentes prophéties de la passion de Jésus-Christ: après quoi il entreprend de réfuter une autre induction encore plus extravagante que quelques-uns tiraient de la demande de S. Jean-Baptiste, qu'il l'avait fait faire à Jésus-Christ dans le dessein de prêcher aux enfers. Il dit (2) qu'*on peut appliquer à ceux qui souffrent...*

(1) *S. Ambrosius lib. de Bono mortis, c. 10. num* 51. Quis utique prior Esdras, an Plato? nam Paulus Esdræ non Platonis secutus est dicta. Esdras revelavit secundum collatam in se revelationem, justos cum Christo futuros cum sanctis. Hinc et Socrates ille festinare se dicit ad illos suos deos, ad illos optimos viros. Nostra sunt itaque quæ in philosophorum litteris præstant : et ille posuit ea quorum testimonium non habebat, nos divini præcepti habemus auctoritatem.

(2) *S. Hieronym. in Epist. ad Galat. cap.* 1. Unde multi absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina, non credunt in eo sine quo esse non possunt.

(1) *S. Chrysos. homil. 37. in Matth.* Resurrecturum quidem ipsum (Christum) non ignorabat, sed cruci affigendum nesciebat? Quomodo igitur resurgere poterat, nisi passus crucifixusque fuisset? Quomodo autem major prophetis Joannes qui vel ipsa quæ prophetæ dixerunt nesciebat? quod vero major erat quam propheta ipse Christus attestatus est: quod autem prophetæ Passionem Christi præviderunt, nemo unquam inficiabitur. Isaias enim clamat, sicut ovis ad occisionem ductus est, etc.

(2) *Idem ibid.* Multo autem illud ridiculosius est: asserunt enim ideo a Joanne quæsitum fuisse, ut cum ad inferos devenisset, ibi quoque prædicaret. Adversus quos non erit absque re ita dicere : *Fratres, nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote.* Præsens enim hæc vita occasionem et opportunitatem habet, postquam vero diem tuum obieris, judicium et pœna consequitur ..... Quod si ita non est, sed omnes ab initio defunctos a gehenna liberavit : Quomodo ipse inquit, *tolerabilius erit terræ Sodomorum et Gomorrhæorum?* Quod certe significat puniendos quidem illos omnino quamvis remissius. Quod si illi qui tam graviter hic puniti sunt, ibi quoque puniuntur, quanto magis qui nullum hic perpessi sunt supplicium !

tiennent ce sentiment, ces paroles de l'Apôtre : Mes freres, ne soyez point enfants dans vos pensées, mais dans la malice. Car, dit-il, *cette vie présente est le temps de bien faire : après la mort il ne faut attendre que le jugement et le supplice, si l'on a mal fait.* Il soutient donc avec raison, que Jésus-Christ n'est point descendu aux enfers pour délivrer ceux qui avaient mérité la damnation par leurs crimes. Là-dessus il se fait une objection (1) : *Mais si cela est*, dira quelqu'un, *tous ceux qui sont morts avant sa venue ont donc été punis? Point du tout, répond-il. Car il n'était pas impossible alors que ceux qui ne confessaient pas Jésus-Christ, fussent sauvés. On n'exigeait point cela d'eux, mais seulement qu'ils ne commissent point d'idolâtrie, et qu'ils connussent le vrai Dieu. Ce qu'il répète quelques lignes après. Car alors*, dit-il, *il suffisait pour le salut, comme j'ai déjà dit, de connaître le vrai Dieu. Mais il n'en est pas de même à présent. La connaissance de Jésus-Christ est encore nécessaire.* Enfin il conclut *que ceux d'entre les Gentils morts avant l'incarnation de Jésus-Christ, qui sans avoir connu Jésus-Christ, s'étaient abstenus du culte des idoles, qui avaient adoré le seul vrai Dieu, et mené une vie parfaite, jouissaient du souverain bien, suivant ce que dit l'Apôtre : « Gloire, honneur et paix à tous ceux qui ont fait le bien soit Juifs soit Gentils. »*

Je ne puis mieux répondre à cette objection, qu'en me servant de la réponse que saint Augustin fait à un passage de saint Chrysostome, que Julien lui objectait, qui ne paraît pas moins fort contre le péché originel, que celui-ci le paraît contre la nécessité de la foi en Jésus-Christ, avant qu'il se fût incarné. Car on y trouverait précisément, qu'on ne baptise pas les enfants pour les purifier de leur péché, puisqu'ils ne sont pas souillés de péchés : *Cum peccata non habeant*: mais pour leur communiquer la *sainteté*, la *justice*, l'*adoption*, l'*héritage* et la *fraternité avec Jésus-Christ ; afin qu'il fussent ses membres : Sed ut addatur eis sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.*

Que répond à cela saint Augustin (2) ? *Quoi, osez-vous bien objecter ces paroles du saint évêque Jean, comme contraires au sentiment d'un si grand nombre de ses excellents collègues, et le séparer de leur société qui est dans un accord si parfait, pour leur opposer ce saint comme un adversaire? A Dieu ne plaise, à Dieu ne plaise, que l'on croye ou que l'on dise une chose si désavantageuse d'un si grand homme. A Dieu ne plaise, dis-je, que Jean évêque de Constantinople ait eu d'autre pensée sur le salut de Gentils!* J'applique à notre sujet ce que saint Augustin dit du péché originel et sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ, et je dis que S. Chrysostome ne pensait pas autrement que tant et de si saints évêques comme lui, saint Ignace d'Antioche, saint Irénée de Lyon, saint Cyprien de Carthage, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire de France, saint Augustin d'Hippone, saint Léon et S. Grégoire de Rome, et plusieurs autres. *Il y a des choses sur lesquelles les plus savants et les plus zélés défenseurs de la foi catholique ne s'accordent pas sans blesser l'intégrité de la foi, et dans lesquelles ce que l'un dit est quelquefois mieux et plus vrai que ce que dit l'autre. Mais la question dont il s'agit, appartient aux fondements de la foi.* Quiconque veut donner atteinte à ce qui est écrit, que comme tous les hommes meurent en Adam, tous sont vivifiés par Jésus-Christ ; qu'il n'y a personne que lui, en qui et par qui on puisse avoir obtenu le salut : que c'est par la foi en lui que tous les hommes ont été justifiés, renverse entièrement la religion de Jésus-Christ, *Totum quod in Christum credimus, auferre molitur. Saint Chrysostome a cru, a appris et a enseigné cette doctrine. Mais on abuse de ses paroles pour établir une erreur à laquelle il n'a point pensé.*

Quand il a dit qu'avant la venue de Jésus-Christ on pouvait être sauvé sans la connaissance en Jésus-Christ, il faut entendre cela d'une connaissance expresse, claire, developpée, telle qu'elle est nécessaire à présent. Mais il n'a pas prétendu qu'en s'abstenant de l'idolâtrie, et en vivant moralement bien, on peut être sauvé par la seule connaissance naturelle de la Divinité. Si cela était, il aurait enseigné l'erreur qu'a depuis soutenue Pélage ; il aurait renversé lui-même les principes qu'il établit en tant d'endroits comme des dogmes catholiques, que l'on ne peut être sauvé, ni par la loi ni par la nature, mais seulement par la foi. On peut même tirer une induction de l'exemple qu'il apporte en cet endroit, qu'il n'a pas exclu la foi en Jésus-Christ; car il dit (1), *que comme la connaissance est*

(1) *Idem ibid.* Sed magna, inquies, injuria illis hac ratione sit, qui ante adventum Christi naturæ concesserunt ; minime, inquam : poterant enim homines tunc etiam ipsum non confessi, salvari ; non enim Christi qui nondum venerat ab illis cultus petebatur ; sed ut idolorum cultu spreto unum solum Deum conditorem omnium noscerent.... Tunc enim, ut diximus, sufficiebat unum solum Deum nosse ; nunc autem non ita est, sed necessaria est ad salutem Christi cognitio..... Quod autem qui ante Christum obierunt ac ideo ipsum non cognoverunt, si ab idolorum cultu recesserunt ac Deum solum adorarunt, si præterea honeste vitam peregerunt, æterna bona et beatitudinem adipiscentur. Audi quid dicat Paulus : *Gloria autem et honor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum et gentili.*

(2) *S. August. lib.* I. *cont. Jul. c.* VI. Itane ista verba sancti Joannis episcopi audes tanquam e contrario tot taliumque collegarum ejus opponere, cumque ab illorum concordissima societate sejungere, et eis adversarium constituere? Absit, absit hoc malum de tanto viro credere aut dicere : absit, inquam, ut constantinopolitanus Joannes tot ac tantis coepiscopis suis resistat. Alia sunt in quibus inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulæ catholicæ defensores salva fidei compage non consonant, et alius alio de una re melius aliquid dicit et verius : hoc autem unde nunc agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta...... Hoc sensit, hoc credidit, hoc didicit, hoc docuit et Joannes, sed ejus verba in vestrum dogma convertitis.

(1) *S. Chrysost. laudata homil.* 37 *in Matth.* Pariter etiam majora in vivendi disciplina petuntur a nobis.

augmentée pour la doctrine, les obligations sont aussi augmentées pour les mœurs; qu'autrefois l'homicide faisait périr celui qui le commettait, et qu'à présent c'est un crime de se mettre en colère; que l'adultère était puni, et qu'à présent on est coupable quand on regarde une femme avec des yeux impudiques. Dira-t-on que saint Chrysostome ait cru que la colère et les désirs impudiques n'aient pas été des péchés avant la loi de Jésus-Christ? Je ne crois pas que personne puisse lui attribuer cette pensée. On sera donc obligé de dire qu'il a parlé seulement de la lettre de la loi, qui ne défendait pas expréssement la colère et les désirs déréglés; mais seulement l'homicide et l'adultère, quoique néanmoins la colère et les désirs déréglés fussent compris dans l'esprit de la loi. De même quand il dit qu'avant Jésus-Christ on n'exigait que la connaissance de Dieu, et non pas celle de Jésus-Christ, comme on a fait à présent, il faut l'entendre d'une connaissance formelle, claire et développée de l'incarnation, que ni la nature ni la loi de Moïse n'apprenaient clairement; mais non pas d'une foi générale en un libérateur, tel que Dieu l'avait révélé aux prophètes et aux hommes inspirés de Dieu, soit parmi les Juifs, soit parmi les Gentils. Si l'on nous demande pourquoi il ne s'est pas expliqué ainsi, nous répondrons encore avec saint Augustin : *Que ce saint docteur raisonnant dans l'Eglise catholique, ne croyait pas qu'on pût entendre autrement ses paroles; et que personne n'attaquant alors cette doctrine, il n'était pas obligé de parler avec tant de précaution* (1).

Le passage de Théodoret, que ce ne sont pas les Juifs seuls qui ont eu part au salut, mais aussi les Gentils qui ont vécu sans observer la loi, et qui ont la religion : *Pietatem autem Deique cultum amplexi*, ne fait rien à notre sujet; car sous le mot de piété ou de religion, on doit entendre celle qui est fondée sur la foi en Jésus-Christ.

Il est encore plus surprenant que l'on ait cité contre la foi en Jésus-Christ et pour le salut des païens, l'auteur du livre de la Vocation des Gentils, qui rejette expressément cette erreur. Car il emploie un chapitre entier (2) pour montrer que les mystères de la grâce et de l'incarnation du Verbe ont été connus et figurés à tous les justes depuis Noé; qu'*ils ont encore été plus clairement marqués par la promesse faite à Abraham, qui avait cru en celui qui devait naître de sa postérité pour être le Sauveur du monde, et qui avait été justifié par cette foi avant que de recevoir la circoncision; que cette même foi avait été depuis comme renfermée dans un peuple d'une seule race, l'espérance de notre rédemption étant principalement en vigueur parmi les vrais Israélites. Parce que, quoiqu'il y ait eu quelques étrangers éclairés de la vérité pendant le temps de la loi, ils ont été en si petit nombre, qu'à peine connaît-on s'ils ont été.* Les principes de cet auteur sont entièremsnt conformes en cela à ceux de saint Augustin; et l'on ne peut douter qu'il ne soit de même sentiment sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ.

Le commentaire sur l'Epître de saint Paul que l'on cite sous le nom de saint Anselme, n'est pas de ce père, mais d'Hervée, moine de l'abbaye de Bourdieux dans le diocèse de Bourges. Celui que l'on attribue à saint Bruno, fondateur de l'ordre des Chartreux, n'est pas non plus de lui, mais de Brunon de Signi. Ces deux auteurs, qui ont vécu dans le douzième siècle de l'Eglise, ne sont pas d'une grande autorité; et d'ailleurs, leurs passages ne détruisent point la nécessité de la foi en Jésus-Christ; car ils parlent l'un et l'autre des Gentils convertis, dont ils disent qu'ils seront sauvés sans pratiquer la loi de Moïse, et en observant les préceptes de la loi naturelle, mais non sans la foi.

Le sentiment de saint Bernard et la doctrine de saint Thomas ont été suffisamment expliqués dans la préface de cet ouvrage, où l'on a fait voir qu'ils étaient bien éloignés de l'erreur de ceux qui réduisent la foi implicite en Jésus-Christ à une connaissance naturelle du vrai Dieu et de sa Providence.

Voilà tous les auteurs de quelque autorité que l'on a allégués contre la nécessité de la foi en Jésus-Christ. Je pourrais me dispenser d'examiner les témoignages de quelques nouveaux théologiens qui ne sont pas d'un assez grand poids pour rendre une opinion probable : cependant il est aisé de faire voir que la plupart de ceux qu'on allègue, ne disent rien contre la nécessité de la foi en Jésus-Christ, ni pour le salut des païens morts dans le paganisme.

André Véga, qui est le premier que l'on

Nam illis temporibus cædis perpetratio homicidam perdebat : nunc vero satis est irasci : Et tunc quidem uxori alienæ commisceri atque adulterari supplicium afferebat : nunc autem incontinentibus oculis cernere, punitionem non fugit : nam sicut cognitio ad perfectius atque sublimius pervenit, sic certe disciplina quoque vivendi ad melius progressa est.

(1) *S. August. ubi supra.* At, inquies, cur non ipse addidit? Cur putamus, nisi quia disputans in Catholica Ecclesia non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quæstione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur?

(2) *Auctor. lib. de Vocat. Gent. l.* II. *c.* 14. In conservatione autem Noe filiorumque ejus et nuruum.... quanta divinæ gratiæ mysteria revelata sint Scriptura manifestat...... hanc latitudinem gratiæ in plenitudine dispositorum temporum revelandæ facta ad Abraham promissio Dei signis jam luculentioribus indicabat, quando duplex ejus successio Filii scilicet carnis, et Filii promissionis...... Vir senex per annosam uxoris sterilitatem ab spe jam prolis alienus, credebat laudabili fide per germen unius filii patrem se futurum esse mundi, prospiciens illum in semine suo, imo conspiciens qui dixit : Abraham diem meum vidit et gavisus est. Qua fide Abraham cum justificaretur, nondum mandatum circumcisionis acceperat, sed cum esset in præputio naturali, reputata est fides ejus ad justitiam : hæc autem fides antequam veniret hoc semen intra unius populum continebatur stirpis, vigente apud Israelitas spe redemptionis nostræ. Quoniam etsi fuerunt in alienigenis quos temporibus legis veritas illustrare dignata sit, tamen tam pauci fuerunt, ut vix cognoscantur an fuerint.

cite, ne soutient point que ceux qui sont dans l'ignorance de Jésus-Christ puissent être sauvés en demeurant dans cette ignorance; mais que cette ignorance n'est pas en eux un péché, *Inculpabilem illius ignorantiam habere*. Or il faut n'être pas théologien pour confondre ces deux questions, si l'infidélité purement négative est péché ou si l'on peut être sauvé sans foi.

Casalius et tous les autres théologiens que l'on cite, reconnaissent la nécessité de la foi implicite au Médiateur, et ne réduisent pas cette foi implicite à une simple connaissance naturelle de la providence de Dieu, mais à une connaissance fondée sur la foi claire et distincte dans les chefs de la religion, et obscure et voilée dans les autres, mais dont l'objet est un Médiateur et un Réparateur. C'est ainsi que s'explique Sixte de Sienne, qui, bien loin d'être favorable au sentiment que l'on veut établir, apporte la solution au passage de saint Chrysostome, qui est la seule difficulté raisonnable que l'on puisse proposer sur ce sujet. Voici les paroles de cet auteur : *Je croirais*, dit-il, *que saint Chrysostome n'a voulu parler que de cette foi et de cette connaissance que les scolastiques appellent explicite, c'est-à-dire une connaissance claire et distincte de tous les mystères de Jésus-Christ en particulier, que tous les justes n'ont pas eue avant la venue de Jésus-Christ; car il suffisait aux Juifs simples et moins éclairés d'avoir une connaissance générale de la rédemption du genre humain, et voilée sous les significations des sacrifices et des cérémonies. Et à l'égard des Gentils, si quelqu'un a obtenu le salut sans la connaissance du Médiateur, il leur a suffi d'avoir cette foi renfermée dans la foi en Dieu, c'est-à-dire de croire que Dieu serait le Sauveur du genre humain, selon l'ordre secret de la Providence révélé à quelques personnes inspirées de Dieu, et aux sibylles par un privilége particulier.*

Léonard Aretin ne parle point du tout du salut des païens, mais seulement des maximes de l'honnêteté morale, qui sont de tout temps les mêmes.

Raphaël de Volterre ne dit point que Pythagore, Socrate, Aristide, Apollonius, Numa, Nasica, Paul Emile, les Catons, Sénèque, Trajan, Tite et les autres païens qui ont été éclairés des lumières de la sagesse, aient été faits participants de la vie éternelle avec Jésus-Christ qu'ils n'ont point connu; mais seulement que Dieu les a traités plus doucement que les autres : *Et cum defunctis mitius actum extitisse*.

Campanelle est si peu favorable au sentiment qui détruit la nécessité de la foi en Jésus-Christ, qu'il décide nettement dans le passage que l'on allègue, que les enfants et les adultes qui ont été sauvés parmi les Gentils, l'ont été par la foi. Il est vrai qu'il dit que les peuples à qui l'Evangile n'a pas encore été prêché, ne sont pas obligés au baptême, c'est-à-dire que l'omission du baptême et l'infidélité négative ne sont pas un péché en eux, ce que personne ne soutient. Mais il ne dit point qu'ils puissent être sauvés sans foi et sans baptême.

Jérôme Aléandre dit avec l'auteur du livre de la Vocation des Gentils, qu'on ne peut pas douter que quelques-uns des Gentils n'aient obtenu le salut avant la venue de Jésus Christ. Hé! qui en doute? Mais ils l'ont obtenu, selon ce même auteur, par la foi en Jésus-Christ.

Saint François de Sales reconnaît des vertus morales et humaines dans les infidèles; mais il déclare en même temps *qu'elles ne peuvent pas être récompensées d'un loyer éternel*. C'est aussi le sentiment de monsieur Cerisiers, qui assure que *pas un de ceux qui reconnaissent les actions morales des païens pour bonnes, n'a assez de témérité pour assurer qu'elles soient suffisantes au bonheur de la vie éternelle.*

Que reste-t-il donc à ceux qui voudraient soutenir que les païens qui ont vécu moralement bien, ont été sauvés sans la foi en Jésus-Christ, par la seule connaissance d'un Dieu et de sa providence? Ils ont pour protecteurs parmi les anciens (1) les simoniens et les gnostiques qui honoraient les images de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des autres philosophes païens; les pélagiens qui prétendaient qu'avant la venue de Jésus-Christ on avait été sauvé par la loi naturelle ou par celle de Moïse, quoiqu'ils reconnussent que depuis sa venue on ne pût plus être sauvé sans la foi en Jésus-Christ : en quoi ils étaient plus raisonnables que les nouveaux défenseurs du salut des infidèles, qui sauvent encore ceux qui n'ont point entendu parler de l'Evangile : entre les auteurs du moyen âge, un certain Probus, prêtre de Mayence, qui, peut-être pour se divertir, avait entrepris de faire une satire, pour montrer que Cicéron, Virgile et les autres honnêtes païens étaient du nombre des élus, est blâmé par Loup de Ferrières (*Lup.*, *ép.* 20), et son ouvrage a été enseveli dans les ténèbres : parmi les nouveaux, l'hérétique Zuingle, abandonné en cela de tous les autres; le Fèvre d'Etaples, qui a eu des sentiments particuliers, et quelques philosophes qui ne sont pas théologiens, comme est un Licétus, un Pierre Seguier, un Pierre du Jarric, un Horatius Tubero et quelques autres.

Mais quoique ces auteurs indignes d'être écoutés puissent dire, c'est une vérité constante et éternelle qui ne peut souffrir ni d'altération ni de prescription : qu'il *n'y a point de salut par aucun autre que par Jésus-Christ; et que nul autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes, par lequel ils puissent être sauvés. Non est in alio aliquo salus, nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* C'est une vérité sur laquelle la religion chrétienne est fondée, et à laquelle on ne peut donner atteinte sans ouvrir la porte au paganisme, au déisme et à l'indifférence des religions.

(1) S. Iren. l. I. cont. Hæres. l. XXIV; S. Epiph. Hæres. XXVII; S. Aug. et Theodoret. l. de Hæresib.

répandre des colonies qui fissent profession d'une fausse religion, les y maintenir par la force des armes et par le soin d'empêcher qu'elles ne fussent instruites : mais comme Gamaliel parlait à des gens qui faisaient profession de suivre la loi de Dieu, il leur donnait un avis pour n'être point trompés dans la vraie religion.

Il les exhortait à laisser les apôtres en liberté, parce que si ce qu'ils prêchaient du Messie qui avait été prédit, et dont les Juifs eux-mêmes avaient les prédictions; si ce qu'ils citaient des prophètes dont ils respectaient la voix et les paroles ; si ce qu'ils disaient des miracles qu'ils reconnaissaient ne pouvoir venir que de Dieu était vrai, ils étaient obligés, par les principes de leur religion même, de s'y soumettre.

Il leur faisait connaître que toute la persécution qu'ils feraient aux apôtres, n'empêcherait pas l'établissement de la vérité; et que Dieu, duquel elle était l'ouvrage, était plus puissant pour la maintenir, que la malice des hommes ne l'était pour la détruire.

Il leur représentait que la doctrine de Théodas et de Judas le Galiléen s'était évanouie au milieu d'eux, parce que n'ayant pas permis qu'elle eût d'autre support extérieur, que celui de ses auteurs qui étaient faibles, elle était destituée dans le fond de celui de la vérité qui est tout-puissant; et il les assurait qu'il en serait de même de la doctrine des apôtres, si elle était fausse : y avait-il rien de plus raisonnable ?

Dieu a permis que Mahomet ait envahi un empire, pour punir l'ingratitude de ceux qui l'habitaient. Ce tyran a établi dans cet empire, les armes à la main, de nouveaux usages, une loi nouvelle qui flatte les sens et laisse la nature en liberté : il a soutenu tout cela par la force des armes et par le soin qu'il a pris que ses sujets ne reçussent aucune instruction. Ses successeurs à l'empire ont suivi ses mêmes règles, comment n'aurait-il pas réussi ?

Le christianisme au contraire s'est établi, maintenu et accru sans le secours des hommes et malgré leur résistance, par les souffrances, par les persécutions. Ceux qui le prêchent ne proposent que la mortification des sens et la destruction de tout ce qui plait à la nature : on expose les mystères de cette religion à la connaissance des plus simples ; elle apprend à connaître Dieu ; elle éclaire tout le monde par la parole et par l'instruction : quelle plus grande marque peut-on avoir que la vérité est pour les chrétiens ?

Il faut qu'une religion soit bien faible, qui a besoin de la force des armes, pour s'établir et pour se soutenir ! Il faut qu'une religion soit bien forte qui s'établit et se soutient sans aucun secours que celui de la croix et de la persécution ! Il faut qu'une religion soit bien éloignée de la vérité, qui craint l'éclaircissement et l'instruction, qui n'a nulle preuve, et qui affecte partout l'ignorance ! Il faut qu'une religion soit bien vraie, qui ne cherche qu'à être exposée par la prédication, à la vue de tout le monde, et qui se prouve par des prophéties et par des miracles continuels.

Si l'on veut éprouver l'égalité ou la différence du mahométisme et du christianisme, que les puissances de la terre ne contraignent point les mahométans par une autorité violente de suivre leur loi, qu'on les laisse en liberté de s'éclaircir si elle vient de Dieu ou non, que leur doctrine n'ait d'autre soutien que la parole de leur auteur, et l'on verra si elle ne s'évanouira point, comme celle de ces deux imposteurs dont parlait Gamaliel.

Je dirais même, si la charité et la douceur chrétienne le permettaient, qu'on les expose aux menaces, aux persécutions, aux tourments, comme les chrétiens y ont été exposés, et si leur religion subsiste, s'augmente, s'étend comme celle des chrétiens, elle pourra se glorifier d'avoir autant de force que la nôtre, ou bien l'on pourra dire que la nôtre sera aussi fausse que celle des mahométans. Mais Dieu a déjà assez fait connaître que le privilége du christianisme ne peut être commun à aucune autre secte. Cette force indépendante de tout secours humain est la preuve incontestable, selon Gamaliel et selon la raison même, qu'elle est la véritable religion préférablement à toute autre.

Puis donc que le mahométisme est destitué des avantages que nous avons, qu'il s'est établi sans prophéties, sans miracles, par la seule force et par l'ignorance ; quel argument peut-on tirer de cette fausse religion contre la vraie religion de Jésus-Christ ?

Quand ce qui vient d'être dit ne détruirait pas toutes les objections qu'on nous peut faire et que l'on peut tirer de la supertitieuse et ridicule secte de Mahomet, on peut dire deux choses par rapport a elle, en faveur de la religion chrétienne, auxquelles il n'y a point de réplique. L'une est, que presque tous les pays que le mahométisme a inondés ont été chrétiens, comme il a déjà été dit, et qu'ainsi ces pays-là mêmes prouvent la vérité du christianisme, quelqu'infidèles qu'ils soient maintenant, puisque c'est assez, ainsi que nous l'avons fait voir, pour établir ce que Jésus-Christ a dit de l'universalité de l'Evangile, qu'il soit prêché partout, quoique l'infidélité et l'ingratitude des hommes le banissent de plusieurs lieux, où il avait été reçu.

L'autre chose qu'il y a à dire est que Mahomet même, dans son Alcoran, loue Jésus-Christ, le préfère à tous les prophètes et à tous les hommes, l'appelle l'*âme et la vertu de Dieu*, et n'en parle jamais, ni de l'Evangile, qu'avec respect. De sorte que, comme dit Marsile Ficin, on peut regarder Mahomet en quelque façon comme un chrétien infidèle qui a composé sa monstrueuse loi de l'arianisme et du manichéisme.

Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on doive considérer cet imposteur, il prouve malgré lui la vérité de notre religion, et la divinité de Jésus-Christ en s'élevant contre l'une et l'autre. Car si Jésus-Christ est prophète, et plus que prophète, comme il dit dans l'Alcoran, Dieu lui met sa parole dans la bouche, et ainsi Dieu parle en lui et

...i ne tombe pas sous les ...t est tellement lié à notre ...st matériel, qu'il lui est ... de s'en dégager et de s'é... Néanmoins comme il est ...aturel et plus raisonnable ...nt à une divinité, que de ...in de la nature, et de creu... pour trouver les causes de ...nt nous voyons un si mer...nement, il n'est pas juste ...rvilement notre raison à nos ... démentions ce qu'elle nous ... que nos sens n'en sont pas ...ut au contraire que nous as...s sens à la raison et qu'elle ...lle-même à reconnaître cet ... qui, étant le formateur, le ...t le modérateur de tous les ...oit avoir aussi aucune borne ... de sa substance, dans sa du... sagesse, dans sa bonté et dans ...utres perfections nécessaires ...ner le monde.

...ous pouvons même aisément ... esprit de la peine qu'il souffre ... l'idée d'un être qui ne tombe pas ...us, si nous pensons, qu'à quel...phie que nous nous arrêtions, il ...irement que nous concevions des ...ne frappent jamais les sens. Plu...osophes soutiennent qu'il y a une ...emière qui doit être perfectionnée ...mes substantielles, et embellie de ...idents qui sont encore d'autres ...l y en a qui sont persuadés qu'un ... d'atomes a formé tout le monde, ... seul arrangement des parties fait ...nce de tous les composés. D'autres ...nt du vide entre ces atomes accro...s uns aux autres; quelques-uns di... une matière subtile remplit les es... qui sont entre ces atomes; mais tous ...ilosophes ne sont-ils pas obligés d'a... que, ni la matière première, ni les ...es de Démocrite et d'Épicure, ni toute matière subtile que Descartes fait en... dans la composition des corps, ne tom... pas sous nos sens, si l'on prend tous ...êtres séparément les uns des autres? Il ...a rien de tout cela que nos sens puissent ...rcevoir, n'y en ayant aucun qui soit ...sez subtil pour découvrir toutes ces choses ... elles-mêmes : la raison seule les aper...oit et nous fait concevoir que le composé ... peut résoudre en toutes les différentes ...arties qui ont concouru à le former.

S'il y a encore d'autres philosophes qui ...ient tout ce que nous venons de dire, et ...i doutent de tout, comme les sceptiques, ou ...i se forment d'autres idées, il n'y en a nul ...i ne soit au moins obligé d'avouer qu'il y ... quelque chose de caché dans la nature qui ...e frappe point nos sens. Les plantes et les ...inéraux croissent, les animaux sentent, les ...ommes raisonnent, tous vivent et se meu...ent, quel en est le principe?

Que la philosophie donne aux uns l'âme ...égétative, aux autres la sensitive, aux autres la raisonnable : qu'elle se figure, si elle veut, que tout est composé de machines et de ressorts comme une horloge; qu'elle attribue encore, s'il lui plait, tous ces différents effets à une cause universelle, et qu'il l'appelle l'esprit intérieur de la nature, l'âme, la forme du monde, ou tout ce qu'on voudra : qu'elle doute même de tout ce que cela peut être, il est constant qu'il y a un principe de vie, de mouvement, d'action, de sentiment, de raisonnement qui ne tombe pas sous les sens, et qu'il faut toutefois reconnaître, malgré que nous en ayons.

Ce n'est donc point une raison de n'avouer pas qu'il y a un Dieu, parce qu'il ne nous est pas sensible. Nous pouvons bien dire que nous ne saurions comprendre la nature de Dieu, et que nous la pouvons beaucoup moins connaître et définir que ce qui nous est le plus caché dans la nature; mais si nous sommes d'ailleurs persuadés, par de bonnes raisons qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être intelligent, qui gouverne tout, quoique nous n'en comprenions pas les perfections, et si nous avons des arguments qui nous forcent de l'avouer, c'est un étrange dérèglement de vouloir, de gaieté de cœur, nier une vérité qui met notre esprit et notre raison en repos, seulement a cause que nos sens n'en sont pas les témoins.

Et puisqu'il est impossible que nous ne confessions point que nos sens n'aperçoivent pas tout ce qu'il y a dans la nature, n'est-ce pas être athée sans fondement et même sans pretexte, que de nier la divinité, parce que Dieu n'est pas assez grossier pour être palpable ou pour être vu des yeux du corps. Il y a donc un Dieu.

VIII.—Il y a un Dieu: donc Jésus-Christ est Dieu. Cette conséquence ne paraît pas d'abord fort claire ni fort liée au principe dont elle est tirée: il n'y en eut néanmoins jamais de plus sûre, et il ne peut y avoir de raisonnement mieux lié que celui-ci, quelque obscur qu'il soit avant que d'être développé.

IX. — Supposé qu'il y ait un Dieu, il faut nécessairement que son témoignage soit toujours véritable. Dieu doit n'avoir aucune imperfection, ni dans sa puissance, ni dans sa connaissance, ni dans sa bonté. S'il est le principe de toutes choses, il faut que tout soit sous sa main; et c'est être tout-puissant. S'il doit tout régler, rien ne doit échapper à ses lumières et à sa vue; et c'est être infiniment sage. S'il conserve tout, il aime tout; et c'est avoir une bonté sans mesure. Or quiconque dit une fausseté, il la dit, ou parce qu'ayant trop de faiblesse pour faire ce qu'il dit, il veut couvrir cette faiblesse par le mensonge, ou parce qu'il se trompe par le défaut de lumière, ou enfin, parce qu'il trompe les autres par malice: tout cela est incompatible avec cette puissance, cette sagesse, et cette bonté infinie de Dieu; il est donc très-véritable dans ses paroles.

X.—Dieu est véritable: donc il n'y a rien de plus raisonnabl... croire ce qu'il dit ou ce qu'il fait ... quelque voie que

Appendice

A L'OUVRAGE D'ARNAULD,

TIRÉ D'UNE CONFÉRENCE DE M. FRAYSSINOUS.

Le rigorisme dont cet ouvrage n'est peut-être pas tout à fait exempt et qui semble trahir le penchant de l'auteur pour les doctrines de Jansénius, pourra choquer, au premier abord, la piété du lecteur. Frappés nous-mêmes de la sévérité quelquefois un peu outrée des principes d'Arnaud, nous avons éprouvé le besoin de nous remettre sous les yeux le dogme catholique, dégagé de l'apparence même de l'exagération, et nous nous sommes reportés à une des conférences de M. Frayssinous ayant pour titre : *Maximes de l'Eglise catholique sur le salut des hommes*. La dernière partie de cette conférence détermine avec tant de clarté, de sagesse et de précision ce qu'il faut penser du sort des infidèles après cette vie, que nous n'avons pu résister au désir d'en tracer ici une esquisse rapide : elle pourra, au besoin, servir de correctif à l'âpreté du théologien de Port-Royal.

Après avoir, dans les deux premières parties de son discours, exposé et discuté la doctrine catholique sur le salut des hérétiques de bonne foi et sur l'avenir des enfants morts sans baptême, l'orateur transporte la question aux infidèles.

Il établit d'abord, comme autant de principes évidents et conformes à nos saintes Ecritures : « Que Dieu demandera beaucoup à celui qui a reçu beaucoup, et moins à celui qui à moins reçu ; que le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne la fait pas, sera sévèrement châtié, et qu'il n'en sera pas ainsi des autres ; que Dieu, l'équité même, ne voudra pas recueillir là où il n'aura pas semé ; que ceux à qui le Ciel a départi avec plus d'abondance ses dons et ses lumières auront à rendre un compte plus rigoureux et plus étendu ; » enfin : « que le degré de malice doit se mesurer en grande partie sur celui de l'intelligence. » Cette base une fois posée, et après quelques détails tendant à faire ressortir l'immense avantage des peuples éclairés par la révélation sur ceux auxquels la Providence a refusé ce bienfait, il conclut que « vouloir appliquer indistinctement aux actions des infidèles les règles par lesquelles nous jugeons la moralité des nôtres, serait un rigorisme insensé. »

Appuyé sur ces premières considérations, il établit alors cette proposition : Les infidèles « ne seront pas jugés d'après l'Evangile, » et cite, pour l'appuyer, le passage suivant de Bourdaloue (1) : « Il faut, chrétiens, et cette pensée n'est pas de moi, mais de S. Jérôme, il faut bien établir dans nos esprits une vérité, à quoi peut-être nous n'avons jamais fait toute la réflexion nécessaire, que, dans le jugement de Dieu, il y aura une différence infinie entre un païen qui n'aura pas connu la loi chrétienne, et un chrétien qui, l'ayant connue, y aura intérieurement renoncé ; et que Dieu, suivant les ordres mêmes de sa justice, traitera l'un bien autrement que l'autre. On sait assez qu'un païen, à qui la loi de Jésus-Christ n'aura point été annoncée, ne sera pas jugé par cette loi, et que Dieu, tout absolu qu'il est, gardera avec lui cette équité naturelle, de ne pas le condamner pour une loi qu'il ne lui aura pas fait connaître ; c'est ce que S. Paul enseigne en termes formels : *Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt* (*Rom.* II, 12). »

Enfin, après avoir préparé les esprits par la discussion des principes généraux qu'il vient d'établir, l'illustre orateur aborde le fond de la question, et la résout avec autant de modération que de clarté et d'éloquence. Voici ce passage, trop court pour être abrégé, trop substantiel pour être analysé :

« Pourquoi donc Jean-Jacques et d'autres déclamateurs après lui semblent-ils supposer que, suivant la doctrine catholique, il y aura des hommes condamnés à des peines éternelles, précisément pour n'avoir pas connu une loi qu'il n'a pas été en leur pouvoir de connaître ? Cette supposition est chimérique. D'un côté, nul homme ne sera sauvé précisément parce qu'il est né à Rome, parce qu'il connaît et professe la foi véritable. La naissance peut être un avantage, elle n'est pas un mérite ; si la foi est un don précieux, la foi sans les œuvres serait un don stérile. Le Dieu de vérité est aussi le Dieu de sainteté, et ne demande pas moins l'observance de sa loi, que la soumission à sa parole. D'un autre côté, nul ne sera condamné au tribunal de Dieu précisément pour être né dans les forêts du nouveau monde, ni précisément pour avoir ignoré les vertus chrétiennes. La naissance peut être un malheur, elle n'est pas un crime, et l'ignorance involontaire de la révélation n'est pas une faute punissable. Si le ciel fait briller la lumière aux yeux de l'infidèle, celui-ci ne peut la rejeter sans être coupable ; mais s'il n'a pas eu, s'il n'a pu avoir le moyen de s'éclairer, alors son ignorance est invincible, il est excusable de ne pas connaître. La révélation chrétienne est une loi positive, et il est de la nature d'une loi de n'être obligatoire que lorsqu'elle est publiée et connue. Donc si l'infidèle se trouve condamné au tribunal du souverain Juge, ce ne sera que pour avoir violé ce qu'il

(1) Iᵉʳ Avent ; Sermon pour le premier Dimanche, premier point.

pouvait et devait connaître de cette loi intérieure qui se manifeste par la conscience. Que si Dieu ne juge pas cet infidèle d'après la loi chrétienne, s'il ne le punit point de ce qu'il n'a pas eu la foi, s'il ne le punit que pour des fautes qu'il pouvait éviter, s'il mesure la peine sur le degré de connaissance et de malice, où est l'injustice? Je ne placerai pas cet infidèle dans le royaume de la béatitude céleste; mais suivant sa conduite, il sera plus ou moins rapproché, dans sa destinée, des enfants morts sans baptême, dont nous avons déjà parlé. Nous pourrions nous borner là avec un incrédule; il n'en faut pas davantage pour faire évanouir la difficulté.

«Mais la théologie chrétienne nous fournit encore de nouvelles lumières. D'une part, elle nous dit bien que l'homme, par les seules forces de sa nature, ne peut pas mériter la foi; que même la première grâce est entièrement gratuite: et celui qui avancerait que Dieu la doit comme récompense de quelque mérite précédent, acquis par la seule raison, tomberait dans une erreur souvent condamnée, celle des pélagiens. Mais en même temps nous disons que, parmi les infidèles, il n'en est pas un seul qui soit étranger au bienfait de la rédemption, aux grâces surnaturelles, fruit du sacrifice offert sur la croix pour le salut du monde; que si l'infidèle était docile à ces premières impressions de grâce toute gratuite, il en recevrait de nouvelles, et que de lumière en lumière il pourrait arriver enfin à la connaissance de la vérité; que Dieu pourrait l'y conduire, soit par la voie ordinaire de la prédication, soit par une révélation spéciale, comme celle qui a été faite aux prophètes et aux apôtres, soit par des impressions intérieures dont il toucherait son âme avant sa mort, soit par d'autres moyens pris dans les trésors de sa puissance et de sa sagesse. Connaissons-nous toutes les opérations secrètes de Dieu dans les âmes, toutes les manières dont il peut les éclairer? J'aime à croire qu'au grand jour de la manifestation, nous verrons éclater, a ce sujet, des prodiges de miséricorde, qui maintenant nous sont cachés, et qui raviront d'admiration les anges et les hommes. »

L'orateur conclut en invoquant à l'appui de sa doctrine l'autorité des théologiens et en particulier celle de S. Thomas, dont il rappelle cette parole mémorable, que «Dieu dans sa bonté enverrait plutôt un ange à celui qui, aidé de sa grâce, le cherche dans la simplicité de son cœur, que de le laisser dans ses ténèbres; » puis il ajoute: « Par cette manière de penser, les théologiens, loin de dégrader la Divinité, ne font que donner une excellente idée de la grandeur de sa miséricorde. »

VIE DE CHOISEUL

CHOISEUL du PLESSIS-PRASLIN (GILBERT de) embrassa l'état ecclésiastique, tandis que ses frères prenaient le parti des armes. Ils se distinguèrent tous également. L'abbé de Choiseul fut reçu docteur de Sorbonne en 1640, et nommé à l'évêché de Comminges en 1644. Choiseul donna une nouvelle face à son diocèse, par ses visites, par ses soins. Il nourrit ses pauvres dans les années de misère, assista les pestiférés dans un temps de contagion, établit des séminaires, réforma son clergé. Devenu évêque de Tournay en 1671, il s'y montra comme à Comminges. Ce prélat mourut à Paris en 1689, à 76 ans. Il avait été employé, en 1663, dans des négociations pour l'accommodement des disputes occasionnées par le livre de *Jansénius*. Il avait eu aussi beaucoup de part aux conférences qui se tinrent aux états du Languedoc, sur l'affaire des *quatre évêques*. Toutes ces négociations n'aboutirent à rien et ne servirent qu'à constater l'opiniâtreté des défenseurs du livre de Jansénius, et les liaisons trop étroites que Choiseul avait toujours eues avec ceux de ce parti. On a de lui plusieurs ouvrages: *Mémoires touchant la religion*, en 3 vol. in-12, contre les athées, les déistes, les libertins et les protestants, et vainement attaqués par ceux-ci. -- Une *traduction* française *des psaumes, des cantiques et des hymnes de l'Eglise*, réimprimée plusieurs fois. *Mémoires des divers exploits du maréchal du Plessis Praslin*, 1676, in-4° « Le maréchal du « Plessis, dit l'abbé Lenglet, a composé ces mémoires à la prière de Segrais, qui les mettait « au net. Mais Gilbert de Choiseul, évêque de Tournay, les a revus et laissés dans l'état où « ils sont. »

MÉMOIRES

CONTRE LES ATHÉES, LES DÉISTES ET LES LIBERTINS.

I. — L'esprit humain ne peut être en repos dans l'athéisme, et l'on ne saurait se défaire entièrement de la créance dans laquelle sont toutes les nations qu'il y a une

divinité. Ce serait une folie insupportable de nier ce que tous les hommes croient, et de prétendre être sage tout seul en désavouant une vérité si généralement reconnue.

II. — Il y a des philosophes qui ont découvert que nous avons tous une certaine prévention, que Cicéron appelle anticipation, c'est-à-dire une persuasion qui vient du fond de la nature même, par laquelle, indépendamment de tout raisonnement et antérieurement à toutes nos connaissances, nous sommes emportés par une lumière qui naît avec nous, et comme forcés d'avouer qu'il y a une divinité de laquelle nous dépendons.

III. — Outre ce préjugé du sentiment de tous les peuples, et cette lumière anticipée qui nous est donnée avec l'être, le raisonnement nous conduit par des conséquences très-justes à reconnaître qu'il y a un Dieu : et il se faudrait faire une étrange violence pour conclure qu'il n'y en a point.

IV. — Il faut nécessairement qu'il y ait quelque être qui soit éternel et qui n'ait jamais eu de commencement. Il est vrai, qu'à considérer l'éternité en elle-même, l'esprit humain se perd aisément, en remontant dans cette infinité de siècles que l'imagination se représente, et l'on ne comprend pas facilement que quelque chose ait été et n'ait jamais commencé d'être. Il y a en cela je ne sais quoi qui choque notre esprit, et nous donnons volontiers un commencement à tout ce que nous connaissons. Mais d'un autre côté, si l'on se représentait que tout eût commencé, il faudrait se figurer que tout serait sorti du sein du néant, sans qu'aucune main l'en eût tiré ; ce qui donnerait encore beaucoup plus de peine à notre esprit.

Ainsi, dans la nécessité d'avouer, ou qu'il y a quelque être éternel, ou que tous les êtres ont un commencement, l'esprit est plus satisfait de reconnaître l'éternité de quelque chose, que l'éternité d'un néant général ; et quelle apparence y a-t-il que tous les êtres aient commencé et soient par conséquent sortis par eux-mêmes et sans secours de ce néant qui, n'étant rien en soi, ne peut rien aussi pour leur production.

V. — S'il faut nécessairement avouer qu'il y a quelque chose d'éternel, l'esprit humain se porte plus aisément à se persuader qu'il y a un être éternel, intelligent, qui a réglé tout le reste des êtres, qu'à se former l'idée seulement d'une nature aveugle, téméraire et fortuite.

La forme, la figure, la distinction, la vicissitude et la subordination de tout ce que nous voyons dans la vaste étendue du monde, marque qu'il y a eu de l'intelligence. Car l'ordre est l'ouvrage de la raison. Ce qui se fait par artifice parmi nous, en est une preuve assez visible. Nous ne voyons point que le hasard, ou la nature seule fasse des palais, des habits, des statues, des peintures, des horloges et mille autres choses que nous estimons et quelquefois que nous admirons. L'art conduit et réglé par l'esprit humain fait tout cela. Pourquoi n'avouerons-nous pas que ce que nous voyons dans la nature, qui est sans comparaison plus beau, plus grand, plus industrieux, plus parfait que ce que nous formons, a été fait par une intelligence supérieure à la nôtre ?

Non seulement les hommes, mais les animaux mêmes, qui sont inférieurs à l'homme, ont de l'art. Ils se bâtissent des nids, se creusent des cavernes, font des magasins et des provisions pour leur subsistance, se mettent à couvert de l'injure des saisons ; trouvent des remèdes à leurs maladies ; et l'expérience nous fait voir qu'on ne doit attribuer toutes ces choses qu'à leur industrie. Pourquoi la structure seule de l'univers serait-elle l'ouvrage du hasard ? N'est-il pas juste de dire que plus nous approchons de la suprême intelligence, plus nos ouvrages sont parfaits ; et que c'est pour cela que ceux des hommes sont plus excellents que ceux des autres animaux, et que ceux du premier être surpassent infiniment les nôtres. L'esprit humain est assurément plus content de penser ainsi, que de ne reconnaître aucune raison au-dessus de la nôtre. Or cette intelligence supérieure à toute autre, est ce que nous appelons Dieu.

Il n'est donc rien de plus raisonnable que de confesser qu'il y a un Dieu : et je ne crois pas qu'il y ait un homme sur la terre qui soit entièrement confirmé dans l'athéisme, et qui ne reconnaisse effectivement aucune divinité : ou s'il y en a qui se soient bien formé l'habitude de cette horrible erreur, ils sont en si petit nombre, qu'on peut dire, à considérer la multitude de ceux qui sont d'un sentiment contraire, qu'il n'y a personne qui la soutienne.

Comment se pourrait-il faire qu'on niât absolument la divinité ? Mille raisons nous portent à la reconnaître, et il n'y en a nulle positive qui persuade absolument qu'il n'y en a point. A la vérité il y a des hommes qui, emportés par leurs passions, voudraient qu'il n'y eût point de Dieu qui punît leurs crimes : mais nul ne trouve dans le fond de sa raison de quoi se convaincre que la créance de la divinité est une illusion : et tout ce que peut faire la plus fine impiété des ennemis de Dieu, est de trouver de mauvaises réponses aux raisons sur lesquelles la religion appuie la créance qu'ils ont résolu de détruire. Mais si on les presse de donner à leur tour des raisons qui persuadent leur prétendu athéisme, ils n'en ont point, et leur esprit ne saurait venir au secours de leur cœur. De sorte que nous pouvons dire tout le contraire de ce que disait ce philosophe impie et libertin, qui assurait plutôt par le plaisir de dire un bon mot, que par une véritable conviction, que c'était *la crainte qui avait établi la créance de la divinité. Primus in Orbe deos fecit timor* (*Lucret.*) : car c'est au contraire la seule crainte des châtiments qui fait que quelques-uns cherchent à se persuader qu'il n'y a point de Dieu.

VI. — Il est vrai qu'il est difficile de con-

cevoir un être qui ne tombe pas sous les sens. Notre esprit est tellement lié à notre corps et à ce qui est matériel, qu'il lui est comme impossible de s'en dégager et de s'élever au-dessus. Néanmoins comme il est plus aisé, plus naturel et plus raisonnable de rapporter tout à une divinité, que de fouiller dans le sein de la nature, et de creuser inutilement pour trouver les causes de tous les effets dont nous voyons un si merveilleux enchaînement, il n'est pas juste d'assujettir si servilement notre raison à nos sens, que nous démentions ce qu'elle nous suggère, parce que nos sens n'en sont pas d'accord : il faut au contraire que nous assujettissions nos sens à la raison et qu'elle s'assujetisse elle-même à reconnaître cet être souverain qui, étant le formateur, le conservateur et le modérateur de tous les autres, ne doit avoir aussi aucune borne dans l'étendue de sa substance, dans sa durée, dans sa sagesse, dans sa bonté et dans toutes les autres perfections nécessaires pour gouverner le monde.

VII. — Nous pouvons même aisément guérir notre esprit de la peine qu'il souffre à se former l'idée d'un être qui ne tombe pas sous nos sens, si nous pensons, qu'à quelque philosophie que nous nous arrêtions, il faut nécessairement que nous concevions des choses qui ne frappent jamais les sens. Plusieurs philosophes soutiennent qu'il y a une matière première qui doit être perfectionnée par des formes substantielles, et embellie de divers accidents qui sont encore d'autres formes. Il y en a qui sont persuadés qu'un concours d'atomes a formé tout le monde, et que le seul arrangement des parties fait la différence de tous les composés. D'autres admettent du vide entre ces atomes accrochés les uns aux autres ; quelques-uns disent qu' une matière subtile remplit les espaces qui sont entre ces atomes ; mais tous ces philosophes ne sont-ils pas obligés d'avouer que, ni la matière première, ni les atomes de Démocrite et d'Épicure, ni toute cette matière subtile que Descartes fait entrer dans la composition des corps, ne tombent pas sous nos sens, si l'on prend tous ces êtres séparément les uns des autres ? Il n'y a rien de tout cela que nos sens puissent apercevoir, n'y en ayant aucun qui soit assez subtil pour découvrir toutes ces choses en elles-mêmes : la raison seule les aperçoit et nous fait concevoir que le composé se peut résoudre en toutes les différentes parties qui ont concouru à le former.

S'il y a encore d'autres philosophes qui nient tout ce que nous venons de dire, et qui doutent de tout, comme les sceptiques, ou qui se forment d'autres idées, il n'y en a nul qui ne soit au moins obligé d'avouer qu'il y a quelque chose de caché dans la nature qui ne frappe point nos sens. Les plantes et les minéraux croissent, les animaux sentent, les hommes raisonnent, tous vivent et se meuvent, quel en est le principe ?

Que la philosophie donne aux uns l'âme végétative, aux autres la sensitive, aux autres la raisonnable : qu'elle se figure, si elle veut, que tout est composé de machines et de ressorts comme une horloge ; qu'elle attribue encore, s'il lui plait, tous ces différents effets à une cause universelle, et qu'il l'appelle l'esprit intérieur de la nature, l'âme, la forme du monde, ou tout ce qu'on voudra : qu'elle doute même de tout ce que cela peut être, il est constant qu'il y a un principe de vie, de mouvement, d'action, de sentiment, de raisonnement qui ne tombe pas sous les sens, et qu'il faut toutefois reconnaître, malgré que nous en ayons.

Ce n'est donc point une raison de n'avouer pas qu'il y a un Dieu, parce qu'il ne nous est pas sensible. Nous pouvons bien dire que nous ne saurions comprendre la nature de Dieu, et que nous la pouvons beaucoup moins connaître et définir que ce qui nous est le plus caché dans la nature ; mais si nous sommes d'ailleurs persuadés, par de bonnes raisons qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être intelligent, qui gouverne tout, quoique nous n'en comprenions pas les perfections, et si nous avons des arguments qui nous forcent de l'avouer, c'est un étrange déréglement de vouloir, de gaieté de cœur, nier une vérité qui met notre esprit et notre raison en repos, seulement a cause que nos sens n'en sont pas les témoins.

Et puisqu'il est impossible que nous ne confessions point que nos sens n'aperçoivent pas tout ce qu'il y a dans la nature, n'est-ce pas être athée sans fondement et même sans pretexte, que de nier la divinité, parce que Dieu n'est pas assez grossier pour être palpable ou pour être vu des yeux du corps. Il y a donc un Dieu.

VIII.—Il y a un Dieu : donc Jésus-Christ est Dieu. Cette conséquence ne paraît pas d'abord fort claire ni fort liée au principe dont elle est tirée : il n'y en eut néanmoins jamais de plus sûre, et il ne peut y avoir de raisonnement mieux lié que celui-ci, quelque obscur qu'il soit avant que d'être développé.

IX. — Supposé qu'il y ait un Dieu, il faut nécessairement que son témoignage soit toujours véritable. Dieu doit n'avoir aucune imperfection, ni dans sa puissance, ni dans sa connaissance, ni dans sa bonté. S'il est le principe de toutes choses, il faut que tout soit sous sa main ; et c'est être tout-puissant. S'il doit tout régler, rien ne doit échapper à ses lumières et à sa vue ; et c'est être infiniment sage. S'il conserve tout, il aime tout ; et c'est avoir une bonté sans mesure. Or quiconque dit une fausseté, il la dit, ou parce qu'ayant trop de faiblesse pour faire ce qu'il dit, il veut couvrir cette faiblesse par le mensonge, ou parce qu'il se trompe par le défaut de lumière, ou enfin, parce qu'il trompe les autres par malice : tout cela est incompatible avec cette puissance, cette sagesse, et cette bonté infinie de Dieu ; il est donc très-véritable dans ses paroles.

X.—Dieu est véritable : donc il n'y a rien de plus raisonnable que de croire ce qu'il dit ou ce qu'il fait connaître par quelque voie que

ce soit; et pourvu que nous soyons convaincus qu'il a parlé par lui-même, ou par autrui, c'est assez pour nous obliger à soumettre notre créance, encore que ce qu'il nous dit nous soit incompréhensible et que nous n'en puissions clairement pénétrer le mystère. Il n'est pas juste que notre misérable raison prévale contre la vérité divine; il faut au contraire que cette vérité divine fixe notre esprit et la captive à l'obéissance de sa parole, quelque incroyable qu'elle nous parût, si elle n'était pas soutenue de l'autorité de Dieu.

XI. — Nous sommes convaincus que nous devons acquiescer à la parole de Dieu. Il ne reste donc plus, pour croire la divinité de Jésus-Christ, et pour tirer cette conséquence qui nous a paru d'abord si éloignée, que de voir si c'est une vérité qui vienne de Dieu.

XII. — Jésus-Christ a dit qu'il était Fils de Dieu. Ce ne serait pas à la vérité une preuve convaincante de sa divinité que de l'avoir déclaré lui-même si cette déclaration n'était appuyée de rien, son témoignage seul serait suspect, et non seulement il serait suspect, s'il était destitué de preuves, il paraîtrait encore impie et ridicule aux esprits abandonnés à leur seule raison naturelle, et qui ne serait pas secourue et élevée par les lumières de la grâce. Mais si son témoignage est prouvé par l'accomplissement de plusieurs prophéties et par des miracles qui ne peuvent pas ne point être pris pour des miracles, il n'y a personne qui ne doive avouer que Jésus-Christ est Dieu.

Il n'y a que Dieu qui puisse prophétiser ou faire prophétiser, en mettant sa parole dans la bouche des prophètes : car il n'y a que lui dont la connaissance étant sans bornes, puisse percer les siècles à venir; et comme il a déjà été prouvé que sa parole est toujours véritable, rien ne doit nous convaincre davantage d'une vérité que lorsqu'elle s'accomplit après avoir été prophétisée, puisque la parole prophétique vient assurément de Dieu.

Il n'y a que Dieu aussi qui puisse faire des miracles, c'est-à-dire des choses qui sont au-dessus des lois de la nature, et qui surpassent nos forces ordinaires : car il n'y a que lui dont la puissance soit infinie. Et comme il ne peut nous tromper par ses actions, non plus que par ses paroles, et par ses miracles, non plus que par les prophéties; lorsqu'une vérité est confirmée par des miracles, c'est une folie d'en douter. Or Jésus-Christ a fait des miracles pour prouver l'accomplissement des prophéties en lui, et en disant qu'il était ce Dieu prophétisé : donc Jésus-Christ est Dieu. Examinons ces prophéties et ces miracles.

XIII. — Tous les prophètes sont pleins des promesses que Dieu a faites du Messie, de celui qu'il devait envoyer pour le salut de son peuple (*Genès.*, XLIX; *Deut.*, XVIII), de celui qui était désiré de toutes les nations (*Is.*, XXXV, XL, XLV, LII; *Agg.* II *et alibi.*; *Baruch.*, III). Les Juifs nos plus cruels ennemis l'avouent, et conservent les Ecritures qui nous en assurent. Il ne reste qu'à voir si les marques que les prophètes nous donnent de ce Messie, de ce libérateur, de cet envoyé de Dieu, de ce Dieu envoyé, de ce Dieu conversant avec les hommes, se trouvent en Jésus-Christ.

L'Evangile marque un précurseur du Messie (*Matth.*, III; *Marc*, I; *Luc*, I *et* III) : Les prophètes Isaïe et Malachie l'avaient marqué (*Is.*, XL; *Mal.*, IV). L'Evangile fait naître le Messie en Bethléem (*Matth.*, II; *Luc*, II), le prophète Michée l'avait prédit (*Mich.*, V). L'Evangile fait descendre Jésus-Christ de la race de David (*Matth.*, I; *Luc*, III). Ce roi lui-même le promet dans ses psaumes (*Ps.* LXXVII, LXXXVIII, CXXXI), et les autres prophètes le prédisent (*Ecclis.*, XXIV; *Jérém.*, XXIII, XXXIII; *Ezéch.*, XXXIV, XXXVII; *Amos*, IX).

L'Evangile dit que Jésus-Christ a été conçu dans le ventre de Marie par l'opération du Saint-Esprit, c'est-à-dire en conservant sa virginité (*Matth.*, I) : Isaïe a prédit qu'une vierge conceverait et enfanterait un fils, qui se nommerait Emmanuel, qui signifie un Dieu qui est avec nous (*Is.*, VII).

Le temps de l'avénement de celui que Dieu devait envoyer est prédit dans la Genèse (*Genes*, XLIX), et par Daniel (*Dan.*, IX), et Jésus-Christ est né dans le temps, et dans les circonstances qui sont marquées en ces endroits de l'Ecriture. La trahison de Judas et la vente de Jésus-Christ que l'Evangile marque ont été prédites (*Matth.*, XXVI, XXVII), et même la somme de trente deniers que reçut celui qui le trahit (*Zach.*, XI). Isaïe parle des coups, des soufflets, des reproches, des crachats que Jésus-Christ devait souffrir, et qu'il a souffert en effet (*Isaïe*, L), et il le représente dans les souffrances, pour expier nos péchés, tout défiguré et tel que l'histoire de sa passion le décrit dans l'Evangile (*Id.*, LIII). David a prophétisé qu'il aurait les mains et les pieds percés, qu'il souffrirait de la confusion sur son visage, qu'il serait méconnu des siens, qu'on lui donnerait du fiel et du vinaigre, que ses habits seraient partagés et sa tunique jetée au sort (*Ps.* XXI, XLIII, LXVIII, XXI, CXXXVIII); qu'il ressusciterait (ce qu'Osée marque devoir être le troisième jour [*Osée*, VI]), qu'il monterait au ciel et serait assis à la droite de son Père (*Ps.* XLVI, LXVII, XXI, *et passim alibi*); tout cela a été accompli à la lettre.

Les prophètes ont écrit qu'il serait rebuté; qu'il serait regardé comme un criminel; qu'il serait la victime pour les péchés du monde (*Is.*, LIII; *Jér.*, II); et qu'après il serait servi et adoré par les rois et par toutes les nations de la terre (*Ps.* XXII, LXXI; *Is.*, LII): ne le reconnaît-on pas à toutes ces prédictions ?

Ces prophéties et beaucoup d'autres encore qui se trouvent accomplies ne feraient peut-être pas une preuve convaincante pour les incrédules, si on les considérait chacune en particulier, et l'on pourrait les détourner à un autre sens ou les éluder; mais il n'y a personne qui ait l'esprit tant soit peu juste et exempt de passion ou de prévention contre la religion, qui en puisse rebuter une s'

par lui : s'il est l'âme et la vertu de Dieu, c'est Dieu qui agit en lui et par lui. Or Jésus-Christ parle et agit pour nous faire connaître et nous faire croire qu'il est notre libérateur et le Fils de Dieu ; il faut donc que Mahomet avoue que Jésus-Christ a toutes ces qualités, et s'il ne l'avoue pas, il est manifestement, ou un blasphémateur, en disant que Dieu lui-même nous a séduits par son prophète, ou un fou, en avançant des choses dont on tire des conséquences qui détruisent sa propre doctrine. De sorte que, bien loin que la superstition de Mahomet fournisse des arguments contre la religion chrétienne, elle nous en donne au contraire pour la prouver, pour peu qu'on ait d'équité et de raison, encore que Dieu, qui aveugle les méchants au milieu de la lumière et par la lumière même, ait permis que les sectateurs de cet impie soient devenus les persécuteurs et les plus cruels ennemis de celui que leur auteur a tant estimé.

Outre le miracle continuel de la prédication et de la propagation de l'Evangile, la foule de tant d'autres miracles que Dieu a opérés par ses serviteurs depuis les apôtres, est une source perpétuelle de nouvelles preuves de la divinité de celui au nom duquel les saints ont agi.

J'avoue que dans cette multitude de miracles que les diverses histoires de l'Eglise nous rapportent, il est impossible qu'il n'y en ait plusieurs que la simplicité des hommes ait imaginés ou que la cupidité, l'hypocrisie et l'orgueil aient inventés : mais il faut avouer aussi qu'il ne serait pas naturel de dire qu'ils soient tous faux, et il n'en faut qu'un de vrai, pour nous persuader efficacement de plusieurs autres. Dieu en a opéré un en nos jours, à la vue de tout Paris, en la personne d'une enfant qui a été guérie en un moment par l'attouchement d'une des épines de la couronne de Notre-Seigneur, et ce miracle suffit pour nous obliger d'avouer que tous les miracles ne sont pas faux, et que Dieu parle quelquefois par eux, en Jésus-Christ, son Fils, selon l'expression de saint Paul. Je vis la petite fille, cinq ou six jours après qu'elle fut guérie : elle n'avait que dix ou onze ans, son mal était une fistule lacrymale qui lui avait carié l'os au-dessous de l'œil, et qui avait tellement corrompu cette partie par le pus qui lui coulait par la bouche, qu'elle était insupportable à toutes ses compagnes, à cause de la puanteur qui sortait de sa plaie. Les plus habiles chirurgiens avaient jugé son mal incurable, si on n'y appliquait le feu, qui était même un remède dont le succès était très-périlleux, et ils craignaient que la violence de cette opération ne fît mourir cette enfant, cependant elle fut délivrée de son mal, sans remèdes, et en un instant, après avoir été conduite à l'adoration de cette sainte épine, par la maîtresse des pensionnaires du monastère où elle était élevée.

Si cela était arrivé loin d'ici, dans un temps éloigné du nôtre ; si on l'avait appris de personnes suspectes, on pourrait en douter raisonnablement : mais Dieu a opéré cette merveil de nos jours dans Paris, qu'on peut nommer la capitale du monde. La petite fille m'a raconté elle-même sa guérison : une religieuse d'une naissance, et d'une vertu au-dessus du commun, mon amie particulière et mon alliée, m'a confirmé la chose : les chirurgiens en ont fait leur rapport en forme : le sieur Dalancé, l'un des plus grands hommes de notre siècle dans cette profession, m'en a assuré. Ceux qui l'on connu peuvent rendre de lui ce témoignage, que son esprit était également éloigné de superstition et de duplicité. Il avait été un des principaux consultants et l'un de ceux qui avaient le plus examiné cette fistule. Il avait vu la petite fille la veille du jour qu'elle fut guérie, jugeant toujours son mal incurable, à moins d'y appliquer le feu ; et je lui entendis dire, en présence d'un grand prince, que cette guérison si prompte ne lui paraissait pas un moindre miracle que la résurrection d'un mort, parce que les remèdes les plus efficaces du monde n'auraient pu rien opérér en si peu de temps ; et qu'il était impossible que l'imagination la plus forte produisît cet effet prodigieux, beaucoup moins celle d'une enfant aussi simple qu'était cette petite fille : ainsi, l'innocence de l'enfant, la sincérité, la suffisance et le nombre des témoins m'assurent tellement de la vérité de ce miracle, que non seulement ce serait en moi une opiniâtreté, mais une extravagance et une espèce de folie d'en douter : et si je ne puis douter de celui-là, pourquoi ne croirais-je pas que Dieu en a fait d'autres, et que Jésus-Christ couronné d'épines et crucifié pour nous, que cette enfant et sa maîtresse adorèrent, est notre Dieu et notre libérateur.

Je sais que ce miracle a été contredit par les libertins qui l'ont nié, parce qu'ils auraient été contraints, en l'avouant, de confesser la divinité de Jésus-Christ, au nom duquel il a été fait ; qu'il a été contredit par les hérétiques, qui ont mieux aimé dénier un fait aussi constant et aussi avéré que celui-là, que d'avouer qu'on ait dû honorer un instrument de la passion de Jésus-Christ. Qu'il a été contredit par des catholiques, parce que Dieu l'a opéré dans une maison dans laquelle ils croyaient que les personnes qui l'habitaient avaient des sentiments qu'ils n'approuvaient pas ; mais toutes ces considérations ne peuvent nullement affaiblir la créance de ce miracle dans l'esprit des personnes équitables.

Les libertins disent que Jésus-Christ n'étant pas Dieu, c'est une pure illusion de reconnaître qu'il se fasse des miracles en son nom. Et moi, je dis que, puisque nous sommes témoins que celui-là s'est fait au nom de Jésus-Christ, il en faut conclure que Jésus-Christ est Dieu. Qui est-ce qui a plus de raison, ou celui qui prouve la divinité de Jésus-Christ par un miracle qu'on ne saurait révoquer en doute, ou celui qui nie la vérité connue de ce miracle, seulement parce qu'il a résolu de n'avouer pas qu'il en doit être convaincu de la divinité de Jésus-Christ ?

des miracles pareils à ceux qu'il a faits, et ils en font effectivement pour prouver sa doctrine : donc il est ce Messie, ce libérateur, ce rédempteur, et sa doctrine est vraie.

Mais les prophètes le marquent encore comme un Dieu, et Jésus-Christ dit lui-même, en faisant toutes ses merveilles, qu'il est le Fils de Dieu ; donc on ne peut douter de sa divinité sans faire tort à la vérité des paroles et des œuvres de Dieu-même, puisque les prophéties sont ses paroles, et les miracles, ses œuvres.

Que si on oppose que ce que les prophètes et Jésus-Christ même ont dit, n'est pas assez clair pour être entendu à la lettre, il faut au moins avouer que les apôtres et l'Eglise expliquent si clairement sa divinité, qu'ils n'en peuvent parler plus nettement.

On ne saurait donc révoquer en doute la divinité de Jésus-Christ, sans dire que ses apôtres et son Eglise nous ont trompés, sans dire avec une horrible impiété, que Jésus-Christ lui-même est un imposteur, puisqu'il veut que nous écoutions ses apôtres comme lui-même, et son Eglise comme le dépositaire de la vérité. Or le faire passer pour imposteur et en même temps pour le Messie, pour l'envoyé de Dieu, pour l'homme de Dieu, c'est blasphémer contre Dieu, et dire que Dieu nous a envoyé un séducteur, par conséquent cet enthymème que j'ai proposé dès le commencement, est incontestable. Il y a un Dieu, donc Jésus-Christ est Dieu, et l'on n'en saurait nier la conséquence, qu'en niant la proposition de laquelle elle est tirée, puisqu'elle se tire par un enchaînement de tant de vérités incontestables, qui sont entre l'une et l'autre, qu'il faut renoncer à toute raison et à toute équité, pour n'en être pas pleinement et entièrement satisfait.

XX. — Après ce que nous venons d'établir, il est aisé de répondre à toutes les objections qu'on fait ordinairement contre la divinité de Jésus-Christ. L'incarnation, disent l'impie et le libertin, suppose la Trinité ; et qui peut croire ce mystère contre qui toute la raison s'élève? Mais quand la Trinité serait vraie, quelle apparence qu'un Dieu se soit fait homme; ce mystère ne se peut comprendre non plus que l'autre, et il est encore indigne de la majesté divine. Mais supposons que Jésus-Christ soit Dieu, comment se peut-il faire que cet Homme-Dieu se soit soumis à mourir pour nous ? S'il veut satisfaire sa justice, il le peut en nous perdant : il lui est également glorieux de nous châtier après nos péchés, que de nous récompenser après nos vertus : s'il nous a voulu sauver, il l'a pu faire par sa pure miséricorde : quelle nécessité donc de mourir? Mais quoi, étions-nous perdus ? Y a-t-il de la justice de nous imputer le péché de notre père et de nous rendre coupables de la faute d'autrui ? Et après tout, s'il est vrai qu'il est mort pour nous, pourquoi ne sauve-t-il qu'une petite partie des hommes, et pourquoi ne les sauve-t-il pas tous ? Enfin si tous ces mystères et tous les autres que notre religion nous propose sont, comme on nous les veut faire croire, pourquoi Dieu ne nous les a-t-il pas révélés plus clairement ? Pourquoi nous a-t-il laissés dans les ténèbres? Voilà à peu près ce que l'infidélité, l'incrédulité et le libertinage suggèrent à l'esprit humain.

On répond en un mot à toutes ces objections, en disant qu'il ne nous appartient pas de demander à Dieu qu'il nous rende compte des vérités qu'il nous a révélées, ni de sa conduite.

Il nous a proposé ces mystères et tout ce qu'il a fait pour nous, comme il lui a plu. Il nous en a assez dit par ses prophètes, par son Fils, par ses miracles, par ses apôtres, par son Eglise (à qui il a communiqué son infaillibilité), par ses saints, par les lumières intérieures qu'il nous donne, lorsque nous les lui demandons avec humilité, pour nous faire croire ce qu'il nous a révélé.

S'il a laissé après ses révélations quelque obscurité, c'est pour exercer notre foi ; il le veut ainsi, il est le maître : et puisque, comme nous l'avons déjà dit, la vérité de Dieu doit captiver notre esprit, et qu'il n'est pas juste que notre raison s'élève au-dessus de celle de Dieu, c'est assez que Dieu ait parlé pour faire taire ceux qui forment tant d'objections: et si nous devons être une fois convaincus de la divinité de Jésus-Christ par toutes les preuves que nous en avons apportées, les prétendues impossibilités ou tous les inconvénients que l'on voudrait supposer, qui précèdent, qui accompagnent ou qui suivent son incarnation, ne nous doivent plus faire de peine. S'il est vrai qu'il soit Dieu, pourvu qu'il ait parlé à ses apôtres ou à son Eglise, il n'y a plus rien qui me paraisse incroyable.

Il y a un Dieu, cela est prouvé : donc Jésus-Christ est Dieu : l'on a fait voir la justesse de cette conséquence. Jésus-Christ est Dieu, donc tout ce qu'il a dit est vrai, et ceux qu'il nous a commandé d'écouter et de croire doivent être crus, quelque répugnance qu'eût notre esprit à y ajouter foi, si l'autorité de sa parole, qui est la parole d'un Dieu toujours infaillible et toujours véritable ne le captivait.

XXI. — La morale de notre religion nous doit bien moins faire de peine que ses mystères. Tout ce qu'elle propose est noble, est grand, est fort, est généreux. Elle propose la pénitence, la mortification ; y a-t-il rien qui mette notre esprit en plus grande liberté et qui le délivre davantage de la captivité des sens? Ne sentons-nous pas en nous-mêmes un désordre qui ne peut être rectifié qu'en gourmandant et en châtiant la nature révoltée.

L'Evangile nous propose le pardon des ennemis : y a-t-il rien de plus louable et qui fasse mieux connaître jusqu'à quelle grandeur notre âme se peut élever ? La religion assujettit et modère nos passions, et calme notre esprit ; elle nous commande la pratique de toutes les vertus, le désintéressement, la charité et la compassion pour nos frères : la patience dans nos adversités et dans les souffrances : quelle philosophie a jamais fait un plus beau portrait de la sagesse que celui que

nous donne la religion chrétienne? Il y a un Dieu, donc Jésus-Christ est Dieu. Cette conséquence est aussi juste par rapport à la morale que par rapport aux mystères.

XXII. —Jésus-Christ est Dieu, et sa morale est vraie, donc pour être heureux, il faut vivre chrétiennement. Cette dernière conclusion, qui doit être comme le recueil et la pratique de toutes les autres se vérifie certainement dans les gens de bien.

Il n'y a que les vrais chrétiens qui possèdent leur âme en paix, qui ne soient ébranlés de rien et qui soient également heureux dans la prospérité et dans la disgrâce, dans les richesses et dans la pauvreté, dans les honneurs et dans le mépris, dans la santé et dans la maladie, et c'est un des plus grands motifs que nous ayons de nous attacher à la religion chrétienne.

Que la philosophie se vante tant qu'elle voudra d'avoir ces mêmes avantages, elle nous trompe ou se trompe elle-même. Les passions ont été aussi vives dans les plus grands philosophes que dans les hommes les plus ordinaires. Il fallait parmi eux avoir l'esprit grand, éclairé, savant, pour paraître vertueux : tout était affecté, tout était étudié : ceux qui ne pouvaient pas feindre ne pouvaient être philosophes et vivre sagement. Ils n'étaient tempérants et modérés qu'en paroles, il n'en est pas de même parmi les chrétiens : plus on cherche le silence et l'obscurité, plus la vertu est grande et solide. Les lumières naturelles et la science peuvent être utiles, si l'on s'en sert comme il faut et avec humilité ; mais l'on peut être également vertueux et souvent même davantage avec peu de lumières naturelles et sans science.

L'esprit de Jésus-Christ n'a pas besoin de ces secours : il se communique aux grands hommes et aux petits ; à qui il lui plaît, quand il lui plaît, comme il lui plaît. Il fait pratiquer réellement et sincèrement à toutes sortes de personnes ce que la philosophie ne faisait que montrer à un petit nombre de savants et d'hypocrites. Les actions des chrétiens vont même beaucoup au delà des paroles des philosophes. La vertu du christianisme n'est pas seulement en idée, ce n'est point un jargon, c'est une vérité réelle. Mais pour l'avoir, il faut que Dieu répande dans nos cœurs la douceur de sa grâce et de son amour.

XXIII. — Si tous les raisonnements que nous avons faits ne nous persuadent pas entièrement, tant en ce qui regarde les mystères qu'en ce qui touche les mœurs, demandons à Dieu, comme faisaient les apôtres, *qu'il augmente notre foi et qu'il aide notre incrédulité* (*Luc.* XVII; *Marc.* IX). Il est vrai que Dieu veut que nous nous servions de notre raison pour nous rendre notre religion croyable; mais il veut encore davantage que notre humilité, notre soumission, et la reconnaissance du besoin que nous avons de ses lumières, nous servent à ce grand dessein.

Il y a eu de grands hommes et de très-habiles philosophes qui ont cru ; il y en a eu qui n'ont pas cru : qu'est-ce que cela prouve? que la raison ne nuit pas à la religion, mais qu'elle ne suffit pas. Il faut être raisonnable pour croire ; mais il faut, de plus, que les lumières du Ciel élèvent la raison au-dessus de sa sphère. Saint Paul convertit saint Denis, Damaris et d'autres encore dans l'aréopage, où était comme le trône de la sagesse humaine : il leur inspire la religion chrétienne par la simplicité de sa parole, et ces grands esprits se rendent, et soumettent leur raison à la sainte folie de la prédication de cet apôtre. Les autres sages de ce sénat entendent les mêmes vérités que saint Denis de la bouche de saint Paul, et ils demeurent dans l'incrédulité : la conversion de saint Denis et des compagnons de sa foi semble persuader la vérité de la doctrine que saint Paul prêche ; mais la résistance de leurs collègues semble aussi détruire ce que la facilité des nouveaux convertis établit.

Si l'on peut dire raisonnablement que les uns avaient trop de lumières pour se laisser emporter aux illusions et à la nouveauté de la doctrine de saint Paul, et qu'ainsi leur esprit a été entièrement convaincu par les raisons solides dont ce divin prédicateur s'est servi pour les persuader, l'on peut dire aussi que les autres, qui sont demeurés dans leur première persuasion, étaient trop éclairés et aimaient trop la vérité pour ne la pas embrasser, s'ils l'eussent trouvée dans les paroles de saint Paul. Ainsi, les choses paraissent balancées, et l'autorité des grands hommes qui ont cru, comparée à celle des grands hommes qui n'ont pas cru, semble nous laisser dans une espèce d'incertitude qui détruit cette fermeté qui doit être dans la foi, laquelle ne doit *point hésiter*, comme dit saint Jacques (*Jacq.*, I). Mais moi je dis, tout au contraire, que la crédulité des uns et l'incrédulité des autres servent également à me convaincre et me confirment dans la religion.

Si saint Paul persuadait seulement par des raisons humaines une chose aussi importante qu'est le christianisme, il la persuaderait infailliblement à toutes les personnes raisonnables. De la manière qu'il la propose, elle ne peut être un problème : il veut qu'on la croie sans hésiter, et elle ne peut être utile autrement. Si donc c'est la raison humaine qui la persuade, il faut qu'elle soit plus claire que le soleil ; et s'il y a le moindre sujet d'en douter, saint Paul ne mérite aucune créance. Puisque son principe est qu'il n'est nullement permis de douter, d'où vient donc que Denis croit si intrépidement, et que d'autres sont si fermes à ne pas croire? C'est qu'encore qu'il soit raisonnable de croire, à considérer l'enchaînement de toutes les vérités, et que saint S. Denis trouve que sa raison est satisfaite, il ne laisse pas de rester des obscurités en chaque mystère particulier, qui embarrassent notre esprit toujours faible, toujours méfiant, et qui font qu'on a besoin d'une lumière supérieure à celle de la raison humaine, et c'est cette lumière qui rend efficacement la parole de S.

Paul croyable à S. Denis, mais qui n'étant pas donnée aux autres avec cette même force qui enlève l'esprit sans le contraindre, les laisse dans l'incrédulité.

La parole de l'Apôtre est une semence qui fructifie dans l'esprit des uns, parce que la rosée du ciel la rend féconde; et elle demeure sans fruit dans l'esprit des autres, parce que cette même rosée ne leur est pas communiquée avec tant d'abondance, et qu'ainsi, par un juste jugement dont il ne nous est pas permis de sonder les abîmes, ils demeurent dans la stérilité de leur orgueil; de sorte que la docilité de S. Denis et de ceux qui croient avec lui, et la dureté des autres sénateurs de l'aréopage, me font voir que la doctrine de S. Paul est divine, et que, si elle est divine, elle est vraie; mais que, si elle vient de plus haut que de l'esprit humain, il faut avoir recours au Père des lumières, et lui demander qu'il porte notre esprit jusqu'à lui. Fortifions donc notre raison par la prière, *afin que Dieu nous découvre ce qui nous était caché*, comme parle saint Augustin, et *nous rende doux ce qui nous était désagréable*. Par ce moyen les paroles du Seigneur, et pour la foi, et pour les mœurs, nous deviendront non seulement suffisamment croyables, mais *surabondamment croyables*, selon les termes du prophète-roi : *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis* (*Psal.* XCII).

RÉPONSES A QUELQUES OBJECTIONS

QUI ONT ÉTÉ FAITES A L'AUTEUR SUR LE MÉMOIRE PRÉCÉDENT.

Sur l'article des miracles, un homme d'esprit qui n'est ni athée, ni déiste, ni libertin, mais qui sait très-distinctement toutes les objections que ces sortes de personnes ont accoutumé de faire contre les preuves de la religion, ayant vu ce mémoire, me dit qu'il fallait bien prendre garde que, comme rien n'était plus fort pour prouver la religion que les miracles, rien aussi n'était plus contredit que les miracles par ceux qui combattent la religion; qu'à la vérité, il n'y avait personne de bon sens et tant soit peu équitable qui ne dût convenir de la divinité de Jésus-Christ, supposé qu'on avouât qu'il eût fait des miracles pour prouver sa divinité; mais qu'il était assez difficile de faire voir qu'il en eût fait.

Il ajouta qu'il n'était nullement raisonnable de nier qu'il eût ressuscité des morts, qu'il eût ouvert les yeux et rendu la lumière aux aveugles, qu'il eût fait entendre les sourds et délié la langue à des muets, qu'il eût fait marcher droit les boiteux, guéri des lépreux et des paralytiques, et qu'il eût opéré toutes les autres choses que l'Évangile nous rapporte, cette histoire ayant prescrit pour la vérité des faits; mais qu'il était assez vraisemblable que toutes ces merveilles n'étaient pas des miracles.

Ce sont des miracles à notre égard, me disait-il, parce que ce sont des actions au-dessus des forces humaines; néanmoins, elles ne le sont pas à l'égard des êtres et des substances supérieurs à l'homme et plus nobles que nous. De même que ce que nous faisons est souvent miraculeux à l'égard des bêtes, quoiqu'il nous soit très-naturel.

Or, qu'il y ait des êtres et des substances plus nobles que nous et inférieurs à Dieu, qui agissent en nous ou avec nous, il n'y a rien de plus raisonnable que de le croire; les chrétiens mêmes le reconnaissent, puisqu'ils disent qu'il y a des anges de lumière et des anges de ténèbres, auxquels ils attribuent plusieurs choses que nous admirons entre nous. Saint Augustin dit que toutes ces apparitions qui nous effraient si souvent doivent être rapportées aux opérations des anges (*S. August., libr. De cura pro mortuis gerenda*); pourquoi donc n'y rapporterons-nous pas aussi tout ce qui nous paraît miraculeux?

La pythonisse, qui fit voir à Saül le prophète Samuel après sa mort, n'agissait-elle pas par l'aide d'un esprit avec lequel elle avait du commerce? Les magiciens de Pharaon ne firent-ils pas aussi, par le secours de leur démon, une partie des miracles que Moïse et Aaron opéraient? Les esprits donc peuvent faire des miracles; et s'ils en peuvent faire quelques-uns, pourquoi ne feront-ils pas les autres? Mais la résurrection de Samuel, dis-je à notre philosophe, ne fut qu'un fantôme qui disparut, et non pas une véritable résurrection suivie de la vie de Samuel; et les magiciens de Pharaon marquèrent bien la faiblesse du démon qui opérait en eux, puisque Dieu les confondit dans la production des insectes les plus vils, qui arrêtèrent leur puissance.

Il est vrai, poursuivit notre philosophe, que les magiciens de Pharaon n'allèrent pas si loin que Moïse; mais il ne s'ensuit pas pour cela que le bras de Dieu fût plus avec Moïse qu'avec eux. Ces magiciens avaient un démon, Moïse en avait un aussi; mais celui de Moïse était d'un ordre supérieur à celui qui aidait les magiciens de Pharaon. Ainsi, Moïse ne fit non plus de miracles que ces magiciens, et si Jésus-Christ a fait encore quelque chose de plus fort que Moïse, c'est que le démon dont il était aidé était plus puissant et plus noble que celui de Moïse. De sorte qu'on peut conclure que ni les uns ni les autres n'ont rien fait qu'on puisse dire absolument miraculeux, mais qu'ils ont agi chacun selon les forces des esprits qui opéraient en eux et avec eux.

Je répondis à mon philosophe qu'encore qu'il fût vrai qu'il y avait des effets qui, surpassant nos forces, ne surpassent pas celles des anges ou des démons, il ne s'ensuivait

pas qu'il n'y en eût aucuns qui fussent au-dessus des uns et des autres; mais que, quand même il serait vrai qu'un ange de lumière ou de ténèbres pourrait, par exemple, rendre la vie à un mort et faire tout ce qui nous paraît de plus miraculeux, il ne serait nullement raisonnable d'attribuer à ces esprits les miracles que Jésus-Christ a opérés, et ceux que ses apôtres ont opérés après lui; car Jésus-Christ et ses apôtres ont fait ces miracles pour établir la foi, et faire croire que Jésus-Christ agissait en Dieu et était Dieu. D'où il s'ensuit que, si c'est une imposture, les anges de lumière, qui sont les ministres du Dieu de vérité, n'auraient pas été au secours du mensonge et n'auraient pas travaillé à établir l'impiété.

Il n'est pas raisonnable aussi d'attribuer ces miracles aux anges de ténèbres, et il n'y a nulle apparence de se persuader que Dieu ait laissé la liberté à ces esprits, qui sont ses ennemis, d'opérer ces merveilles pour faire adorer un prestigiateur au lieu du vrai Dieu.

Je sais bien que les démons ont autrefois trompé les hommes par l'illusion des fausses divinités; mais Dieu a renversé et confondu tous ces fantômes de religion. Outre que cette superstition n'a pas été fondée sur des miracles, ni sur aucunes actions qui parussent pouvoir et devoir n'être attribuées qu'à Dieu, mais seulement sur l'imagination des hommes; et qu'ainsi, on ne peut pas dire que le démon ait parlé et agi en Dieu dans le paganisme, comme il aurait fait dans le christianisme, s'il était auteur des miracles de Jésus-Christ et des apôtres.

La croyance des païens n'était pas certaine: le nombre de leurs divinités dépendait de celui de leurs conquêtes, et ils adoraient de nouveaux dieux à mesure qu'ils subjuguaient de nouveaux peuples, et non pas à mesure des nouveaux miracles que ces dieux opéraient. Il ne faut donc qu'une très-médiocre lumière pour faire le discernement du faux et du vrai, par rapport au paganisme et au christianisme.

Mais, pour convaincre tout esprit raisonnable que les miracles de Jésus-Christ ne doivent pas être rapportés aux anges de ténèbres, il faut nous servir du raisonnement de Jésus-Christ même. Les Juifs accusaient Jésus-Christ d'avoir un démon, et pour les désabuser, il combattit les démons mêmes en leur présence et les jeta, malgré eux, hors des corps dont ils s'étaient emparés. La malignité des Juifs étant encore assez grande pour dire que c'était par la puissance de Belzébuth qu'il combattait les démons, il les confondit en leur disant que, si *Satan jetait Satan dehors, il n'y avait pas d'apparence qu'il établit son empire* (*Marc*. III), et que Jésus-Christ ne pouvait pas être en même temps ami et ennemi de Belzébuth. Il n'y a point de réplique à cette réponse toute divine.

Peut-il y avoir rien de plus extravagant que de dire que Jésus-Christ se servit du ministère du démon pour établir l'imposture et l'impiété, en même temps qu'il détruisait l'empire du démon par la plus pure, la plus sainte et la plus excellente morale du monde? L'empire du diable ne s'établit qu'en nous perdant; il ne nous perd qu'en nous inspirant la corruption des mœurs. Jésus-Christ nous a donné les règles d'une vie toute divine, et suivant lesquelles il est impossible que nous n'opérions pas notre salut: il était donc en cela ennemi de Satan.

Peut-on rien penser de plus fou, que de s'imaginer que Jésus-Christ eût combattu les maximes du diable, s'il lui eût eu l'obligation d'être adoré comme un Dieu?

Mon philosophe n'en demeura pas là; et voyant qu'il ne trouvait pas son compte à attribuer les miracles aux anges, ou de lumière, ou de ténèbres, me dit que la philosophie ne reconnaissait pas ces substances supérieures à l'homme, de la manière que les chrétiens les regardaient; et tournant sa vue et sa main vers le ciel: Considérez, me dit-il, tous ces corps lumineux que nous voyons au-dessus de nous; les philosophes estiment que chacun de ces astres, qui nous paraissent fixes, sont autant de soleils qui ont leurs planètes autour d'eux, et font leurs systèmes comme est le nôtre, dont le soleil est le centre, autour duquel la terre et toutes les autres planètes roulent incessamment. Or comme la terre est habitée et que les hommes en sont les principaux habitants, plus excellents et plus parfaits que les bêtes, ce nombre innombrable de mondes sont aussi habités, et il y a raison de penser que ceux qui les habitent sont différents de nous et plus parfaits que nous ne sommes; qu'ils peuvent, par conséquent, faire des choses que nous ne pouvons pas faire; qu'à remonter de plus parfaits en plus parfaits, il n'y a rien qui ne soit possible à quelqu'un de ces êtres, et qu'ainsi, absolument, rien n'est miraculeux.

Tout ce raisonnement me parut si creux, que je fus près de quitter mon philosophe, sans lui rien répliquer. Néanmoins, comme il me dit que c'était le dernier effort du raisonnement de l'incrédulité, je crus qu'il fallait encore le combattre, quoique en vérité il n'en valût pas la peine.

Je lui répondis donc que, sans m'arrêter à contredire ou à approuver la pensée de ceux qui soutiennent que toutes les étoiles qui sont au-dessus de notre système, sont autant de soleils qui éclairent d'autres mondes, je n'avais qu'à lui dire que, quand ce qu'on imagine sur cela serait vrai, il serait vrai aussi que chacun de ces habitants, qui sont hors de notre système, demeure dans son monde particulier, et ne vient point dans le nôtre. Mais, me dit-il, pourquoi n'y viendraient-ils pas, puisque, selon le sentiment de certains philosophes, les planètes des systèmes étrangers passent quelquefois dans le nôtre, et que ce sont les comètes qui paraissent de temps en temps, et qui disparaissent aussi, lorsqu'elles retournent dans leur lieu naturel? Je sais bien, lui répondis-je, qu'il y a d'excellents philosophes qui sont de ce sentiment, et

même qui ont écrit sur ce sujet, avec l'approbation des plus habiles de ce siècle. Mais quoiqu'ils aient dit que les comètes sont des planètes qui s'égarent et qui passent de leurs systèmes dans le nôtre, personne n'a encore dit que les habitants de ces corps errants aient passé dans notre monde, comme nous ne passons pas dans le leur.

Si les planètes des autres systèmes sont quelquefois emportées dans le nôtre, leurs habitants, si elles en ont, ne sortent pas de leurs demeures ; ils roulent bien avec leurs planètes, mais ils ne passent pas dans les autres planètes ; et on n'a encore vu aucune de ces substances étrangères dans notre terre : elles demeurent dans leurs planètes. Comme si un vaisseau était transporté par un vent extraordinaire de la mer Méditerranée dans l'Océan, on pourrait bien voir dans cette mer un vaisseau inconnu, mais ceux qui seraient dans ce vaisseau ne marcheraient pas pour cela sur les ondes pour venir sur nos côtes, et ils demeureraient dans leur bord. Il en est de même des comètes. Elles sont comme des vaisseaux emportés dans notre système par l'impétuosité de quelque tourbillon ; et leurs habitants demeurent dans leur sein, et n'en sortent pas pour nous venir visiter.

Mais sans parler des corps si séparés de nous, supposé que les planètes, nos voisines, qui tournent autour de notre soleil, soient habitées, a-t-on vu encore aucun habitant de la lune, de Mercure, ou de quelque autre de ces corps éclairés par le soleil, et roulant autour de lui, qui, ayant passé dans notre terre, ait été vu de nous ?

Mon ami le philosophe voyait bien que l'imagination de ceux qui, pour détruire la créance des mystères et la religion de Jésus-Christ, veulent trouver à quelque prix que ce soit, hors de Dieu, des causes naturelles de nos miracles, et même en d'autres mondes que le nôtre, n'était soutenue de rien, se retrancha à me dire, qu'au moins n'est-il pas impossible que, dans toute cette vaste étendue de l'air, il n'y ait des substances et des êtres plus parfaits que nous.

Car les anciens philosophes ont même reconnu des intelligences qui faisaient mouvoir la nature. Et peut-être, me dit-il, que S. Paul a voulu parler de ces substances supérieures lorsqu'il a dit, que nous n'avions *pas seulement à combattre contre la chair et le sang, mais encore contre les princes, les puissances, les maîtres du monde et des ténèbres* (*Ephès.*, VI). Et il ajouta enfin que, puisque je prenais cette méthode dans tout mon mémoire, pour prouver les vérités que j'établissais, de faire voir que l'esprit est plus content de penser ce que je dis, qu'autre chose, il voulait se servir de la même méthode, en me disant que son esprit était plus content d'attribuer ce qui nous paraît être miracle à ces substances, que (en les attribuant à Dieu) en tirer des conséquences qui nous obligent à captiver notre esprit et à le contraindre de croire des mystères incroyables, et qui enferment mille contradictions.

Je répondis à ce raisonnement que, comme les philosophes dont il soutenait le parti, sans y adhérer, sont d'accord avec nous qu'il y a un Dieu tout-puissant, il n'y a nulle contradiction de lui attribuer la production des merveilles que nous reconnaissons être au-dessus de nos forces ; que cela est très-naturel et très-raisonnable, et qu'assurément si ces merveilles n'avaient point de suites qui assujettissent notre raison à croire des choses qui lui font peine, il n'y a point d'esprit équitable qui ne fût plus content de penser que c'est Dieu qui les produit, que de les attribuer à des êtres et à des substances que nous imaginons, mais de l'existence desquelles nous n'avons aucune preuve, et dont par conséquent nous ne pouvons répondre du pouvoir.

Mais l'on veut, me disait ce philosophe, induire de ces prétendus miracles que Jésus-Christ est Dieu, parce qu'il les a opérés pour le prouver. Or cela engage à croire des choses auxquelles notre esprit n'est pas bien aise d'acquiescer, et par conséquent il vaut mieux les attribuer à d'autres causes, et laisser notre esprit en liberté.

Mon philosophe croyait m'avoir embarrassé, mais il ne me fut pas malaisé de me dégager de ses sophismes et de ses paralogismes. Il faut que vous m'avouiez, lui dis-je, comme je viens de vous montrer, qu'à considérer les miracles en soi, sans rapport aux mystères, à la créance desquels ils nous assujettissent, il serait plus juste de les attribuer à Dieu, puisque la raison naturelle nous force d'avouer qu'il y en a un qui peut tout, qu'à des substances que nulle raison ne nous oblige de reconnaître. Car en les attribuant à ces substances qui nous sont inconnues, notre esprit ne le fait que par force, et il n'est pas content : au lieu que rien ne le choque, en les rapportant à Dieu. Or examinons un peu si, en contentant notre esprit en ce point, il est si mal content des suites, et a tant de peine à se soumettre à la créance des mystères qu'il ne comprend point.

Supposé que c'est Dieu qui a fait ces miracles pour prouver les mystères et pour assujettir notre esprit à les croire, n'est-il pas juste d'avoir cette soumission d'esprit ? Et quoique nous eussions peut-être raison de ne pas acquiescer et de ne pas donner notre créance, si Dieu n'avait parlé en Dieu, c'est-à-dire par les prophéties et par les miracles, devons-nous avoir de la répugnance à soumettre notre raison, lorsqu'il nous y engage de cette manière ? Ne sommes-nous pas contents de penser que Dieu est la souveraine raison, qui doit être maîtresse de la nôtre ? Et comme ce qui est miracle à notre égard ne l'est pas au sien, parce qu'il n'excède pas sa puissance ; de même, ce qui est mystère à notre égard, parce qu'il n'est pas proportionné à la faiblesse de notre raison, et que nous n'en connaissons pas le ressort, n'est nullement mystère à l'égard de Dieu, qui le connaît aussi parfaitement, et même infiniment plus clairement que nous ne connaissons les

choses les plus porportionnées à notre esprit.

Dieu voit beaucoup plus nettement, plus distinctement, plus naturellement, comment la pluralité des personnes de la Trinité n'est point opposée à l'unité de l'essence de ces trois personnes, que nous ne connaissons que le tout est plus grand que sa partie, et que si de deux choses égales on en retranche des parties égales, ce qui restera de l'une et de l'autre sera égal, quoique ces vérités nous soient si évidentes, qu'elles n'ont nul besoin de preuves pour y acquiescer.

Si donc notre raison est contente d'attribuer nos miracles à Dieu, parce qu'il est tout-puissant, et qu'ils ne surpassent pas son pouvoir infini, et s'il les a opérés pour nous persuader des vérités que nous ne pourrions pas connaître par nous-mêmes, pourquoi aurons-nous peine à croire que les mystères, dont il veut établir la créance, n'enferment nulle contradiction, quoique notre raison, par la faiblesse de sa vue, crût y en apercevoir, si Dieu n'avait pas parlé?

Ces mystères n'excèdent pas plus la connaissance de Dieu, que les miracles sa puissance; et ils cessent d'être mystères dès que nous les regardons comme objets de sa science infinie. Or si d'un côté, en ôtant les miracles à Dieu, nous donnons un peu plus de liberté à notre raison, parce que nous ne l'assujettissons pas, par une conséquence nécessaire, à la créance des mystères, nous nous embarrassons étrangement de l'autre, en cherchant des causes fantastiques et imaginaires de ces miracles. Et l'ordre est bien plus naturel de regarder Dieu comme auteur de ces merveilles, et de croire ensuite ce qu'il nous prouve par ses miracles, notre raison ne devant avoir nulle peine à croire ce qui nous paraît si clairement par ces miracles, et que la vérité éternelle nous dit.

Quand il nous resterait encore quelque peine, serait-il raisonnable, pour mettre notre esprit un peu plus au large, de faire cette injure à Dieu, que de penser qu'il pût souffrir que des êtres et des substances plus sublimes que nous se joignissent à un homme imposteur, pour le faire croire Dieu? Si ces prétendues substances avaient envie de faire cette guerre à Dieu, et avaient assez d'orgueil pour s'opposer à lui, n'est-il pas plus croyable qu'elles auraient mieux aimé s'attribuer à elles-mêmes la divinité, que de la donner à un homme; et qu'elles auraient eu plus de facilité à le faire croire en prenant quelque figure extraordinaire?

Je sais bien que l'on dira qu'il y a eu plusieurs sectes de personnes qui ont cru que Jésus-Christ n'était pas un homme, et qu'il n'était que le fantôme d'un homme : mais comme ces sectes n'avaient point d'autre fondement que leur incrédulité, et qu'on a vu, qu'on a touché, qu'on a éprouvé par mille expériences naturelles que Jésus-Christ était un homme véritable, toutes les opinions de ces fanatiques se sont évanouies dans leur naissance.

Jésus-Christ donc était un homme aussi réel que nous le sommes : et ces prétendues substances si élevées au-dessus de nous ne peuvent avoir été que les ministres de ses impostures et de ses prestiges, s'il n'est pas Dieu. L'esprit humain est-il content de penser cela? et pourquoi ces substances plus nobles n'ont-elles été que les servantes de l'imposteur?

De plus, est-il croyable que Dieu, qui est un Dieu de vérité, tout sage, tout-puissant et tout juste, ait souffert que ces substances qui, quelque nobles qu'elles soient, ne sont que des créatures sur lesquelles il a un pouvoir absolu, pour l'exercer au moins quand il lui plaît, aient fait des choses si surprenantes pour nous tromper, sans qu'il ait vengé sa cause? C'est la cause de Dieu, qu'on en ait voulu faire adorer un nouveau. Il renversa Dagon, et le brisa; il découvrit l'imposture de ces fausses divinités, par qui l'on croyait que les holocaustes qu'on laissait sur l'autel étaient dévorés; il a détruit et confondu les oracles et toutes les divinités imaginaires de l'antiquité : aurait-il souffert patiemment que tant de merveilles, dont il est au moins si vraisemblable qu'il n'y peut avoir d'autre cause que le vrai Dieu, fussent opérées en son nom, pour établir la fausse divinité de celui qui aurait eu l'insolence de se dire son fils, ne l'étant point? L'esprit humain est-il bien content de penser cela? La raison en est-elle satisfaite?

Mais Dieu ne s'est-il pas vengé, me dit le philosophe, en livrant Jésus-Christ à la mort de la croix? Eh bien, lui répondis-je, si Dieu s'est vengé contre Jésus-Christ, nous ne voyons pas, au moins, qu'il se soit vengé contre ces prétendues substances qui ont prêté leur pouvoir à Jésus-Christ pour nous séduire. Cependant elles ne sont pas moins coupables que lui, et sa justice n'a pas dû les traiter plus doucement. Supposons néanmoins que Dieu se soit contenté de se venger sur Jésus-Christ.

S'il s'est vengé en le faisant mourir sur la croix, il ne l'a donc pas ressuscité : car la résurrection est bien plus capable d'établir la foi de sa divinité, que sa mort de la détruire. Or serait-il possible de nier la résurrection de Jésus-Christ? Le même Evangile, qui nous apprend son crucifiement, nous apprend sa résurrection, dont plus de cinq cents personnes ont été témoins, sans qu'aucun se soit jamais démenti ni ait désavoué son témoignage, et sans que les historiens étrangers les aient aussi démentis.

Jésus-Christ avait prédit à ses apôtres qu'il ressusciterait trois jours après sa mort. S'il n'avait pas tenu sa parole, est-il raisonnable de penser que ces mêmes apôtres qui avaient témoigné tant de faiblesse et de lâcheté au temps de sa passion, se fussent exposés après sa mort, pour soutenir sa cause, à tous les supplices imaginables et au martyre sans aucune utilité, sans aucune gloire en ce monde et sans aucune espérance en l'autre. Saint Thomas, qui était si disposé à l'incrédulité, se serait-il tellement changé en un moment, qu'il eût donné sa vie pour soutenir une chose qu'il ne voulait pas croire

sur la parole de ses confrères, s'il n'en eût été assuré par la propre expérience de son attouchement et par la vertu intérieure que lui inspirait le Dieu qui se montrait à lui, et qu'il reconnut avec tant de soumission?

Mais si Dieu avait voulu se venger par la mort de la croix, il aurait voulu aussi détruire par ce même moyen la foi de la divinité de Jésus-Christ. Pourquoi donc permit-il que cette mort fût accompagnée de tant de prodiges? que le soleil et la lune s'éclipsassent en même temps contre l'ordre de la nature? que les pierres se fendissent? que les monuments s'ouvrissent? que les morts ressuscitassent? Nous n'avons aucun auteur, ni historien, ni astronome, ni physicien, qui ait combattu ces faits.

Mais pourquoi Dieu a-t-il permis encore un plus grand miracle que tout cela, et que personne ne peut désavouer, qui est que la prédication de cette même croix, qu'on suppose avoir été l'instrument de la vengeance de Dieu contre l'imposture, soit devenue le plus puissant et le plus efficace moyen d'établir la créance de la divinité de Jésus-Christ? Dieu ne se serait-il pas trompé lui-même, s'il avait souffert que cette croix eût tant de pouvoir sur nos esprits? Il est néanmoins vrai, comme saint Paul nous l'apprend, que dans la croix réside toute la vertu de notre religion. Les apôtres ont prêché la croix, qui de soi est si rebutante; et en la prêchant tout simplement, sans ornement, sans éloquence, sans science et sans aucun art, ils ont persuadé que Jésus-Christ crucifié est Dieu et le Dieu de notre salut.

Je ne sais pas quel effet tout cela fait sur les esprits des autres: mais à parler sincèrement, le mien ne peut résister à la force de tant de vérités qui l'accablent, quoique dans le détail, la foi ne laisse pas d'en demeurer obscure en quelque manière, et d'éprouver notre fidélité, l'obéissance et la soumission de notre raison.

Reconnaissons de bonne foi la vérité. Ce n'est pas tant la créance des mystères qui nous éloigne de la religion chrétienne, que la pratique des vertus et de la morale qu'elle ordonne. C'est cela qui nous incommode! et le monde serait bien plus rempli de fidèles et de chrétiens qu'il ne l'est, s'il ne fallait que croire et qu'on ne fût pas obligé de tant faire. Les prophéties et les miracles nous persuaderaient bien clairement que Jésus-Christ est Fils de Dieu, si ce même Fils de Dieu n'enseignait pas à renoncer à soi-même, à regarder tous les plaisirs, toutes les grandeurs et tous les biens de la terre comme autant d'obstacles à notre véritable félicité; s'il ne menaçait pas des flammes éternelles ceux qui ne veulent point quitter l'amour de toutes ces choses, pour n'être remplis que de l'amour de Dieu.

Voilà ce qui fait naître dans les hommes le désir criminel que la religion soit une illusion, et ce qui oblige le cœur à commander à l'esprit de chercher des raisons pour se persuader que le christianisme est une fable. Voilà ce qui fait attribuer à ces substances fantastiques et imaginaires ce qui ne doit et ne peut être attribué qu'à Dieu, et qu'on tâche de détruire des mystères desquels la créance est inséparable de la nécessité d'une morale, dont la nature corrompue ne se peut accommoder. Cependant la vérité ne dépend pas de nos désirs, de notre convoitise ni des imaginations qui séduisent notre raison: mais notre félicité ou notre perte éternelle dépend de notre acquiescement à ces vérités, et de notre fidélité à accomplir la loi que ce Dieu du salut est venu nous annoncer.

CONTRE LES HÉRÉTIQUES. — DE L'ÉGLISE.

I.—Saint Paul nous apprend que l'ordre de la Providence divine est tel sur les chrétiens que nous ne saurions empêcher qu'il n'y ait des hérésies, *Oportet hæreses esse* (I *Cor.* II).

II.—Dieu, qui sait toujours tirer du bien des plus grands maux, ne permet jamais que l'erreur se répande, qu'elle ne serve à éclaircir et à affermir la vérité par son opposition; et il nous fait connaître en même temps le besoin que nous avons de recourir à ses lumières.

III.—Presque toutes les erreurs qui ont paru contre la religion catholique ont été tirées de l'Ecriture sainte mal entendue. Cela n'a pas besoin de preuve, et qui en douterait n'aurait qu'à lire l'histoire de l'Eglise.

IV.—Afin de détruire les erreurs pour l'établissement desquelles on se sert injustement de l'Ecriture sainte, il a été nécessaire que Dieu, qui a résolu de les permettre, et qui, pour nous humilier, a voulu qu'il demeurât quelque obscurité dans ses paroles, ait donné un interprète pour nous découvrir la vérité: et si nous n'avions cette règle sûre pour arrêter nos pensées, elles s'égareraient continuellement, et l'Ecriture nous serait une occasion de chute.

Il est donc sans apparence de dire que Dieu, en nous donnant l'Evangile et le reste de ses saintes Ecritures, a suffisamment pourvu à notre instruction, sans que nous ayons besoin de recourir à un autre tribunal pour connaître la vérité: car puisqu'il est vrai que ceux qui tombent dans l'erreur, n'y tombent que parce qu'ils entendent mal l'Ecriture, elle ne leur suffit pas pour en sortir.

V. — Ce tribunal ne peut être autre que celui de l'Eglise. Le Fils de Dieu nous commande d'y avoir recours, et nous oblige sous peine d'anathème de l'écouter.

Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus (*Matth.* XVIII). *Quod si quis non obedit verbo nostro, per epistolam hunc notate et ne commisceamini*

choses les plus porportionnées à notre esprit.

Dieu voit beaucoup plus nettement, plus distinctement, plus naturellement, comment la pluralité des personnes de la Trinité n'est point opposée à l'unité de l'essence de ces trois personnes, que nous ne connaissons que le tout est plus grand que sa partie, et que si de deux choses égales on en retranche des parties égales, ce qui restera de l'une et de l'autre sera égal, quoique ces vérités nous soient si évidentes, qu'elles n'ont nul besoin de preuves pour y acquiescer.

Si donc notre raison est contente d'attribuer nos miracles à Dieu, parce qu'il est tout-puissant, et qu'ils ne surpassent pas son pouvoir infini, et s'il les a opérés pour nous persuader des vérités que nous ne pourrions pas connaître par nous-mêmes, pourquoi aurons-nous peine à croire que les mystères, dont il veut établir la créance, n'enferment nulle contradiction, quoique notre raison, par la faiblesse de sa vue, crût y en apercevoir, si Dieu n'avait pas parlé?

Ces mystères n'excèdent pas plus la connaissance de Dieu, que les miracles sa puissance; et ils cessent d'être mystères dès que nous les regardons comme objets de sa science infinie. Or si d'un côté, en ôtant les miracles à Dieu, nous donnons un peu plus de liberté à notre raison, parce que nous ne l'assujettissons pas, par une conséquence nécessaire, à la créance des mystères, nous nous embarrassons étrangement de l'autre, en cherchant des causes fantastiques et imaginaires de ces miracles. Et l'ordre est bien plus naturel de regarder Dieu comme auteur de ces merveilles, et de croire ensuite ce qu'il nous prouve par ses miracles, notre raison ne devant avoir nulle peine à croire ce qui nous paraît si clairement par ces miracles, et que la vérité éternelle nous dit.

Quand il nous resterait encore quelque peine, serait-il raisonnable, pour mettre notre esprit un peu plus au large, de faire cette injure à Dieu, que de penser qu'il pût souffrir que des êtres et des substances plus sublimes que nous se joignissent à un homme imposteur, pour le faire croire Dieu? Si ces prétendues substances avaient envie de faire cette guerre à Dieu, et avaient assez d'orgueil pour s'opposer à lui, n'est-il pas plus croyable qu'elles auraient mieux aimé s'attribuer à elles-mêmes la divinité, que de la donner à un homme; et qu'elles auraient eu plus de facilité à le faire croire en prenant quelque figure extraordinaire?

Je sais bien que l'on dira qu'il y a eu plusieurs sectes de personnes qui ont cru que Jésus-Christ n'était pas un homme, et qu'il n'était que le fantôme d'un homme : mais comme ces sectes n'avaient point d'autre fondement que leur incrédulité, et qu'on a vu, qu'on a touché, qu'on a éprouvé par mille expériences naturelles que Jésus-Christ était un homme véritable, toutes les opinions de ces fanatiques se sont évanouies dans leur naissance.

Jésus-Christ donc était un homme aussi réel que nous le sommes : et ces prétendues substances si élevées au-dessus de nous ne peuvent avoir été que les ministres de ses impostures et de ses prestiges, s'il n'est pas Dieu. L'esprit humain est-il content de penser cela? et pourquoi ces substances plus nobles n'ont-elles été que les servantes de l'imposteur?

De plus, est-il croyable que Dieu, qui est un Dieu de vérité, tout sage, tout-puissant et tout juste, ait souffert que ces substances qui, quelque nobles qu'elles soient, ne sont que des créatures sur lesquelles il a un pouvoir absolu, pour l'exercer au moins quand il lui plaît, aient fait des choses si surprenantes pour nous tromper, sans qu'il ait vengé sa cause? C'est la cause de Dieu, qu'on en ait voulu faire adorer un nouveau. Il renversa Dagon, et le brisa; il découvrit l'imposture de ces fausses divinités, par qui l'on croyait que les holocaustes qu'on laissait sur l'autel étaient dévorés; il a détruit et confondu les oracles et toutes les divinités imaginaires de l'antiquité : aurait-il souffert patiemment que tant de merveilles, dont il est au moins si vraisemblable qu'il n'y peut avoir d'autre cause que le vrai Dieu, fussent opérées en son nom, pour établir la fausse divinité de celui qui aurait eu l'insolence de se dire son fils, ne l'étant point? L'esprit humain est-il bien content de penser cela? La raison en est-elle satisfaite?

Mais Dieu ne s'est-il pas vengé, me dit le philosophe, en livrant Jésus-Christ à la mort de la croix? Eh bien, lui répondis-je, si Dieu s'est vengé contre Jésus-Christ, nous ne voyons pas, au moins, qu'il se soit vengé contre ces prétendues substances qui ont prêté leur pouvoir à Jésus-Christ pour nous séduire. Cependant elles ne sont pas moins coupables que lui, et sa justice n'a pas dû les traiter plus doucement. Supposons néanmoins que Dieu se soit contenté de se venger sur Jésus-Christ.

S'il s'est vengé en le faisant mourir sur la croix, il ne l'a donc pas ressuscité : car la résurrection est bien plus capable d'établir la foi de sa divinité, que sa mort de la détruire. Or serait-il possible de nier la résurrection de Jésus-Christ? Le même Evangile, qui nous apprend son crucifiement, nous apprend sa résurrection, dont plus de cinq cents personnes ont été témoins, sans qu'aucun se soit jamais démenti ni ait désavoué son témoignage, et sans que les historiens étrangers les aient aussi démentis.

Jésus-Christ avait prédit à ses apôtres qu'il ressusciterait trois jours après sa mort. S'il n'avait pas tenu sa parole, est-il raisonnable de penser que ces mêmes apôtres qui avaient témoigné tant de faiblesse et de lâcheté au temps de sa passion, se fussent exposés après sa mort, pour soutenir sa cause, à tous les supplices imaginables et au martyre sans aucune utilité, sans aucune gloire en ce monde et sans aucune espérance en l'autre. Saint Thomas, qui était si disposé à l'incrédulité, se serait-il tellement changé en un moment, qu'il eût donné sa vie pour soutenir une chose qu'il ne voulait pas croire

[illegible]

XII. — [illegible]

XIII. — [illegible]

XIV. — [illegible] sans laquelle l'Eglise, non seulement serait inutile, mais nuisible; puisqu'elle ne servirait qu'à nous exposer à l'erreur.

De plus en faisant l'Eglise faillible, on dementirait la parole de Jésus-Christ qui lui a promis son assistance jusqu'à la consommation des siècles, ou l'on aurait lieu de dire qu'elle pourrait tomber dans l'erreur, nonobstant l'assistance continuelle de Jésus-Christ, ce qui serait un blasphème.

XV. — Il ne reste donc que l'Eglise romaine qui puisse être la veritable Eglise, puisqu'ayant la même doctrine, les mêmes pasteurs, les mêmes sacrements, les mêmes cérémonies qu'avait celle qui était avant la séparation, elle en est nécessairement une suite et par conséquent la même Eglise. Car l'unité de l'Eglise consiste principalement [illegible]

XVI. — [illegible]

XVII. — Luther même, et Calvin, et tous leurs [illegible] auraient bien dû reconnaître l'autorité de cette Eglise, pour s'accorder entre eux. [illegible] Jésus-Christ dans l'Eucharistie [illegible] ne sera pas le parti de Calvin [illegible] le sentiment de Luther [illegible] de Luther qui [illegible] de Calvin est bonne.

[illegible] que de dire qu'il faut [illegible] l'Eglise qui était [illegible] dans laquelle ils ont tous deux [illegible] longtemps. [illegible] l'autre?

XVIII. — Que si les prétendus réformateurs disent que la negligence des papes, des évêques et des prêtres, le dérèglement de leur vie, et leur ignorance avaient non seulement laissé [illegible] mais encore glisser [illegible] les erreurs que Luther et Calvin prétendaient avoir été decouvertes [illegible] de l'Evangile [illegible] seul [illegible] media tri- [illegible] Matt. XIII [illegible] que les hommes [illegible] le père de famille [illegible] Jésus le [illegible] doctrine [illegible] on repond qu'il est [illegible] comme il a été déjà dit ci-dessus, que l'Eglise soit tombée dans l'erreur. Il se pourrait bien faire que quelques particuliers y seraient tombés par la negligence que les pasteurs auraient eue de les instruire: mais il est impossible que tout le corps de l'Eglise tombe dans l'erreur. Si cela était, Jésus-Christ qui en est le chef, et qui est la souveraine verité, aurait cessé de l'assister.

XIX. — On opposera à cette réponse que les verités revelées aux apôtres ont toujours subsisté, puisque Dieu nous a toujours conservé les saintes Ecritures, et que cela suffit pour dire que la foi de l'Eglise n'a point peri, mais que les hommes y ont ajouté leurs propres pensées: que c'est ce que les reformateurs ont retranché, et qu'ainsi ils ont toujours conservé la veritable foi de l'Eglise qui était avant leur séparation: qu'ils ne s'en sont point eloignés: et par conséquent, que leur Eglise est une suite de la vraie Eglise, laquelle était avant leur réformation, et qu'elle

cum illo, ut confundatur. (I *ad Thessal.*, XXX).

VI. — Il faut que cette Eglise soit visible et connue de tous les fidèles, autrement nous n'y pourrions pas avoir recours. C'est cette *cité bâtie sur la montagne, qui ne peut être cachée. Non potest civitas abscondi supra montem posita* (*Matth.* V).

VII. — Comme l'Eglise doit être visible, elle ne peut être composée des seuls prédestinés et d'un petit nombre de personnes saintes, ainsi que les novateurs le prétendent, et si elle était telle qu'ils disent, nous ne la connaîtrions pas. Car il n'appartient qu'à Dieu qui prédestine, de connaître les prédestinés, et à celui qui pénètre les secrets des cœurs, de savoir qui sont ceux qui ont une véritable sainteté.

VIII.— Cette Eglise visible doit aussi être perpétuelle, et subsister visiblement jusqu'à la consommation des siècles. Le prophète-roi l'a prédit par ces paroles : *Dieu l'a fondée à perpétuité. Deus fundavit eam in æternum* (*Ps.* XLVII). Notre-Seigneur a dit dans l'Evangile *que les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle. Portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (*Matth.*XVI). et l'Apôtre qui nous apprend qu'il est nécessaire qu'il y ait des hérésies, ne les a pas limitées à un certain temps. Dieu permettra qu'il y en ait tant qu'il y aura des fidèles. Il faut donc que le tribunal visible auquel on doit avoir recours pour connaître la vérité, subsiste jusqu'à ce que l'œuvre du Réparateur soit entièrement consommée, *et que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'être d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude selon laquelle Jésus-Christ doit être formé en nous, afin que nous ne soyons plus comme des enfants et comme des personnes flottantes et qui se laissent emporter à tous vents des opinions humaines, par la tromperie des hommes et par l'adresse qu'ils ont à engager artificieusement dans l'erreur. Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinæ in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.*

IX. — Cette même Eglise visible doit aussi être infaillible dans le discernement et dans l'explication des vérités que Jésus-Christ a révélées à ses apôtres. Car il n'y aurait pas de moyen de finir les controverses de la religion, si nous n'étions assurés qu'elle ne peut tomber dans l'erreur. C'est pourquoi elle est appelée par l'Apôtre : *Columna et firmamentum veritatis* (*ad Timoth.* III). *La colonne et le soutien de la vérité.*

X. — L'Eglise universelle peut être considérée, dans son étendue, comme un corps composé de tous les fidèles, tant laïques qu'ecclésiastiques, unis par la participation des mêmes sacrements, et par la profession des mêmes vérités, sous Jésus-Christ qui en est le chef. A le considérer de cette manière, on ne peut se tromper, en suivant la doctrine qu'elle croit, qu'elle enseigne et qu'elle reçoit généralement partout où elle est étendue. Parce que, comme le Fils de Dieu ne l'abandonne jamais, selon la promesse qu'il lui en a faite, en disant à ses apôtres, et en leurs personnes à toute l'Eglise, dont il leur avait donné le gouvernement : *Ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi* (*Matth.*, XXVIII), *Assurez-vous, que je suis moi-même toujours avec vous, jusqu'à la consommation du siècle.* Il ne souffre jamais aussi que tous ceux qui la composent tombent dans l'erreur.

XI. — Elle peut aussi quelquefois être considérée seulement en la personne de ses ministres, tant parce qu'ils en sont les parties les plus nobles, qu'à cause qu'ils ont l'autorité de parler aux fidèles en son nom, comme les dépositaires des vérités de la religion, suivant cette parole d'un prophète : *Labia sacerdotum custodient scientiam* (*Malach.*, II), *Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science.*

A considérer l'Eglise de cette sorte, l'on ne peut aussi se tromper en suivant ses décisions, au moins dans les conciles universels, qui représentent tout son corps, parce que, comme le Saint-Esprit descendit sur les apôtres pour leur enseigner toute vérité, selon le langage de l'Ecriture, et que lorsqu'ils furent depuis assemblés en Jérusalem, ils ne craignirent point d'assurer que leur sentiment était celui du Saint-Esprit : *Visum est Spiritui sancto, et nobis* (*Act.* XV), *Il a semblé au Saint-Esprit et à nous*; qui est la plus hardie parole que jamais les hommes fidèles aient proférée : il est certain aussi que le Fils de Dieu n'aurait pas suffisamment pourvu à la foi des fidèles, qui est le fondement de leur salut, si cette même infaillibilité n'avait été transmise des apôtres à leurs successeurs, et si cette parole de Jésus-Christ : *Qui vos audit, me audit* (*Luc.*, X), *Celui qui vous écoute, m'écoute,* ne s'étendait encore sur les pasteurs de l'Eglise présente, quand ils sont *assemblés au nom du Fils de Dieu* qui leur a promis d'être alors *au milieu d'eux : Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* (*Matth.* XVIII).

XII. — Des principes ci-dessus, qu'on croit être très-solides, savoir, qu'il est nécessaire que, puisqu'il faut qu'il y ait des hérésies, que ces hérésies se tirent de l'Ecriture sainte mal entendue, il est nécessaire qu'il y ait une Eglise visible, infaillible et perpétuelle, qui soit l'interprète du vrai sens de l'Ecriture; qu'on se doit adresser à elle pour être éclairci de la vérité, lorsque quelque chose est en controverse sur la religion, et que tout fidèle est obligé de conformer sa créance à la foi de cette Eglise, on tire nécessairement toutes les conséquences suivantes :

1° Que, lorsque Luther et Calvin ont paru, il y avait une Eglise avec toutes les conditions ci-dessus expliquées ;

2° Qu'il y en a encore une maintenant qui a les mêmes conditions ;

3° Que l'Eglise présente doit être confor-

cher quelques prétextes pour les premiers auteurs dans la confusion du temps auquel ils ont paru ; mais les choses ayant été éclaircies depuis comme elles l'ont été, ceux qui demeurent séparés ne peuvent plus avoir aucune apparence d'excuse de leur séparation. L'Eglise a considéré, a examiné, a jugé la doctrine des prétendus réformateurs, elle l'a condamnée en plusieurs synodes particuliers, et plus authentiquement dans le concile général tenu à Trente, dans lequel elle a ramassé presque tout ce qui avait été déjà décidé dans les autres conciles qui l'avaient précédé. Après cela peut-on encore accuser les pasteurs d'être démeurés endormis?

XXIV. — Il est vrai que les prétendus reformés tâchent de proposer des exceptions contre ce concile. Ils disent qu'il était tout plein d'intrigues, que ceux qui le composaient n'agissaient que par des motifs humains, et que la vérité y était opprimée par ceux qui se servaient de la religion pour leurs intérêts particuliers.

On répond que, pour le défaut de liberté, c'est une exception frivole; qu'il n'y a point d'hérétiques condamnés dans les anciens conciles qui n'aient reclamé contre leur condamnation par quelque semblable prétexte. Que si les conciles auxquels les empereurs assistaient en personne n'ont pas laissé d'être estimés libres, pourquoi celui de Trente ne l'aura-t-il pas été, puisqu'aucun prince n'y a assisté que par ses ambassadeurs ?

On ne veut pas désavouer que quelques-uns des pères de ce concile n'aient pu avoir des intérêts particuliers et des vues temporelles: mais on ne saurait ne point reconnaître aussi qu'il n'y ait eu de très-grands et de très-saints personnages entièrement dégagés de tout intérêt. Il n'y a guères eu de concile, où il ne se soit rencontré des défauts en quelques-uns des pères qui y ont assisté : et peut-être que hors ceux des apôtres, nul n'a été dans une parfaite et entière pureté, si l'on veut examiner à la rigueur les intentions de tous les particuliers qui y ont eu part.

Dieu a permis même qu'il y ait eu des contestations entre les apôtres, pour témoigner qu'ils étaient hommes : et saint Paul écrivant aux Galates dit, *qu'il avait résisté à saint Pierre, parce qu'il était répréhensible. In faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat* (*Galat.*, II). Mais cela n'empêche pas que Dieu ne se soit toujours servi de ces sortes d'assemblées pour soutenir la vérité ; et les divisions qui font souvent du bruit dans les conciles, contribuent même à affermir la paix de l'Eglise. Ceux d'Ephèse et de Chalcédoine furent dans des agitations très-grandes : la passion et l'intérêt y parurent visiblement. Cependant ils étouffèrent les plus dangereuses hérésies qui aient jamais été dans l'Eglise. Et les prétendus réformés reçoivent aussi bien que nous leurs décisions sans aucune contradiction.

XXV. — Mais quand, au temps du concile de Trente, on aurait pu révoquer en doute ses décisions, sous prétexte de ces prétendues raisons de nos adversaires, comment pourrait-on maintenant ne s'y pas soumettre, puisque nous voyons que depuis plus d'un siècle l'Eglise catholique s'est toujours affermie dans la même créance ; et que depuis la tenue de ce concile, il y a encore eu une infinité de conférences, de disputes, d'écrits et d'éclaircissements sur les mêmes matières, ensuite desquels l'Eglise est toujours demeurée ferme dans la foi des mêmes articles décidés à Trente?

Rien ne peut tant nous assurer de la verité d'une décision, que lorsqu'après qu'elle a été faite dans un concile, tout le corps de l'Eglise l'embrasse et la reçoit, et surtout quand elle y demeure ferme dans une longue suite d'années, parce qu'autrement Jésus-Christ l'abandonnerait contre son expresse promesse. Et c'est pour cela que saint Augustin dit que *c'est une très-insolente folie de ne pas se soumettre à ce qui est reçu universellement de toute l'Eglise, Si quid tota per orbem frequentat Ecclesia, nam hoc quin ita faciendum sit disputare insolentissimæ insaniæ est.* (*Aug. Epist.* 118. *tom.* II, *cap.* 5). Or il n'y a point de doute que la suite constante de plus d'un siècle ne soit plus que suffisante pour établir la juste prescription de ces importantes décisions.

XXVI.— Les prétendus réformateurs diront sans doute qu'ils n'y ont point adhéré, et qu'ainsi on ne peut pas soutenir que toute l'Eglise se soit affermie dans la même créance. Mais ce qui a été déjà dit doit servir de réponse à cette objection. Ce n'est pas assez qu'ils n'y aient pas adhéré; il faut savoir s'ils n'y ont pas dû adhérer.

On a fait voir dans les articles précédents que l'Eglise, qui était avant leur séparation, était la véritable Eglise. On a fait voir que l'Eglise romaine, qui est maintenant, est la même que celle qui était avant la séparation. On a fait voir que ceux qui s'en sont séparés, n'ayant eu aucune raison légitime de se séparer, ils ne peuvent pas ne point passer pour schismatiques. Le défaut donc de leur adhésion à la créance de l'Eglise romaine n'y doit point faire de préjudice; et il n'est pas plus raisonnable d'avoir égard à la résistance des luthériens et des calvinistes, qu'on n'en a eu autrefois à celle des ariens, des nestoriens, des eutychéens et de tous les autres hérétiques que nos prétendus réformateurs condamnent aussi bien que nous, et qui après s'être séparés de l'Eglise, n'ont adhéré ni à la décision de ses conciles, ni à la créance dans laquelle elle est demeurée depuis.

XXVII.—Quelle raison nos novateurs ont-ils d'établir leurs opinions, que les anciens hérétiques n'aient pu avoir? Ils disent, par exemple, que le mot de *transsubstantiation* ne se trouve point dans l'Ecriture. Arius disait de même que celui de *consubstantiel* n'y était point. Cependant l'Eglise a prononcé contre Arius en faveur de la consubstantialité, et le soulèvement d'une infinité de personnes de toutes sortes de conditions, et même de plusieurs synodes d'évêques, n'a

doit être aussi considérée comme la véritable Eglise.

On répond à cette seconde objection, que l'infaillibilité de l'Eglise consiste précisément à discerner les vérités que Jésus-Christ a révélées, des dogmes qu'il n'a pas révélés; qu'elle ne serait pas moins tombée dans l'erreur en prenant des traditions purement humaines pour des révélations divines, que si elle avait nié effectivement, que les choses révélées ne le fussent pas; que l'Eglise qui était avant la séparation, et lors même de la séparation, croyait comme articles de foi divine ce que les prétendus réformateurs ont retranché. D'où il faut conclure, ou qu'elle était tombée dans l'erreur, ce qui est contre les principes qui ont été ci-dessus établis, ou que la prétendue Eglise des réformateurs y est tombée elle-même; qu'elle ne peut être par conséquent une suite de l'ancienne Eglise, et que s'étant séparée de la communion de celle qui professe les mêmes choses que cette ancienne professait, et dont elle est la véritable suite, il faut nécessairement qu'elle soit schismatique et une fausse Eglise.

XX. — Nos prétendus réformateurs pousseront peut-être encore plus loin leur objection, et diront que tout le corps de l'Eglise n'a jamais professé les erreurs qu'ils ont découvertes; mais que c'étaient des erreurs qui s'étaient insensiblement glissées; que des particuliers seulement soutenaient ces erreurs, et que l'Eglise universelle ne les avait point autorisées : qu'ainsi il est bien vrai qu'on a eu raison d'accuser ses ministres de négligence, mais que les sentiments de toute l'Eglise n'ont pas été pour cela corrompus dans le fond; et que l'on a obligation aux réformateurs qui ont découvert ces erreurs, et qui les ont retranchées de l'Eglise qu'ils ont conservée et qu'ils ont purgée.

On répond qu'il faudrait, avant toutes choses, que ces prétendus réformateurs convinssent entr'eux-mêmes de ce qui est erreur et de ce qui ne l'est pas. Ils sont entr'eux presqu'aussi opposés qu'ils nous le sont, non seulement sur les mystères, mais encore sur la discipline. Les luthériens croient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, les calvinistes croient l'absence réelle. Les luthériens ont retenu les cérémonies dans l'Eglise, les calvinistes les ont abolies. Les uns veulent être gouvernés par des évêques, les autres les rejettent.

Mais pour parler plus précisément, l'on répond qu'il n'y a nul fondement de dire que la doctrine que les réformateurs ont blâmée n'était pas professée et autorisée par toute l'Eglise quand ils ont paru : elle était enseignée dans toutes les Eglises particulières, comme il se peut justifier par tous les rituels et les livres composés en ce temps-là pour l'instruction des peuples. Elle avait même été confirmée dans plusieurs conciles, et nos prétendus réformateurs ne sauraient nous prouver qu'il y eût aucune société visible qui enseignât en aucun lieu de l'Eglise la doctrine prétendue réformée de Luther ou de Calvin. Il faut donc nécessairement que la doctrine qu'ils ont blâmée fût formellement la doctrine de l'Eglise universelle de ce temps-là.

Mais l'on peut encore répondre très-solidement que, quand il serait vrai (ce qui n'est pas) qu'ils eussent découvert des erreurs dans l'Eglise, qui n'auraient pas été des erreurs de toute l'Eglise, ce qu'ils auraient dû faire, pour satisfaire au précepte de l'Evangile, eût été d'éveiller les pasteurs endormis, de leur faire connaître leur devoir, et s'ils ne voulaient pas profiter de leurs avis, d'en avertir l'Eglise; mais qu'après l'avoir avertie, ils devaient eux-mêmes écouter sa voix: et s'il n'y a personne de quelque qualité, et de quelque condition qu'elle soit, qui ne doive être soumis à l'Eglise, ils ont dû à plus forte raison recevoir son instruction, et s'y soumettre, eux qui n'étaient que de simples prêtres; et en ne le faisant pas, ils ont usurpé une autorité qu'eux-mêmes demeurent d'accord, avec raison, qui n'appartient à nul particulier.

XXI. — Les prétendus réformateurs ont donc tort s'ils soutiennent qu'ils ne se sont point séparés de la vraie Eglise et de sa doctrine. Car il est constant qu'ils se sont séparés de la communion de ceux qui sont demeurés dans la même créance qu'avait l'Eglise universelle, et qu'eux-mêmes professaient avant leur prétendue réformation : et puisqu'il a été prouvé clairement ci-dessus, que l'Eglise qui était avant leur séparation était la véritable Eglise, ne faut-il pas qu'ils avouent qu'ils se sont séparés de la vraie Eglise? et jusqu'à ce qu'ils puissent montrer une Eglise visible à laquelle ils soient demeurés unis, et de laquelle la leur soit une suite (ce qui leur est impossible), il faut nécessairement conclure que non seulement ils sont tombés dans l'erreur, mais qu'ils y ont encore ajouté le schisme, qui est, selon saint Augustin, le plus grand de tous les crimes.

XXII. — Si les prétendus réformateurs se fussent tenus dans les termes du premier dessein qu'ils avaient fait semblant d'avoir dans le commencement, qui était de procurer seulement la réformation des mœurs et même de quelques abus qui s'étaient glissés dans la discipline, ils auraient rendu un service considérable à l'Eglise, pourvu que ce zèle n'eût point ressemblé à celui des donatistes, qui sous prétexte d'une plus grande pureté divisèrent l'Eglise, *et élevèrent autel contre autel*; qu'ils eussent agi, non pas en maîtres, mais en enfants soumis, et qu'ils se fussent contentés de remontrer avec humilité ce qu'ils croyaient être des intérêts de leur mère, sans se révolter contre elle, et la déchirer impitoyablement comme ils ont fait. Ils auraient même pu, ainsi qu'il a été déjà dit, avertir l'Eglise et ses pasteurs sur la doctrine, s'ils avaient cru remarquer des erreurs en quelques endroits, mais sans prétendre aucun droit de prononcer eux-mêmes, et beaucoup moins encore de faire une nouvelle église.

XXIII. — Ceux qui sont maintenant leurs sectateurs ont encore moins de droit qu'eux de demeurer séparés. Car on pourrait cher-

années les luthériens à leur communion, ils ne sont pas néanmoins dans la principale communion, qui est celle d'une même doctrine et d'une même foi, selon cette parole de saint Paul, *Una fides* (*Ephès.* IV).

XXX. — Il n'est pas besoin de parler des autres divisions qui leur doivent rendre leur prétendue Eglise suspecte. La romaine demeure dans la profession d'une même doctrine. Si quelquefois il s'élève des disputes dans nos écoles, il n'y a personne qui ne soumette tous les dogmes au jugement de l'Eglise; et comme elle ne peut pas toujours être assemblée dans un concile, pour prononcer en corps et solennellement son jugement, le chef visible de l'Eglise parle à toute l'Eglise, ou chaque pasteur parle à son Eglise particulière, et sur leur parole, on se tient en paix et dans le respect, sans s'élever et sans se diviser. C'est l'ancien esprit de l'Eglise, l'ancien usage et l'ancienne discipline consacrée par une tradition constante et perpétuelle depuis les apôtres jusqu'à nous.

XXXI. — La difficulté de croire les mystères n'est pas une bonne raison pour demeurer hors de l'Eglise. Par exemple, que le mystère de l'eucharistie soit incompréhensible à notre esprit, il ne l'est pas plus que le mystère de la Trinité et que celui de l'incarnation : et pourvu qu'il y ait une autorité légitime et infaillible, sous laquelle nous puissions et devions captiver notre raison, nous ne devons pas avoir plus de peine à croire la présence réelle de Jésus-Christ dans le saint sacrement, que de croire que trois personnes distinctes subsistent en une même nature, ou que deux natures subsistent en une même personne.

Ce n'est pas la clarté particulière du mystère qui doit convaincre notre esprit, mais c'est l'obligation indispensable que nous avons d'être persuadés que toutes les choses que Dieu, qui est la souveraine et infaillible vérité, a révélées, doivent être crues de tous les fidèles, quelqu'incroyables qu'elles nous parussent si Dieu ne les avait pas révélées. Or si nous sommes assurés par l'Eglise visible, perpétuelle et qui nous parle de la part de Dieu avec certitude et avec infaillibilité, que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie et les autres vérités que nous professons ont été révélées par Jésus-Christ à ses apôtres, quelque peine que notre esprit puisse avoir à les croire, prises en elles-mêmes et séparées de la révélation divine, il faut nécessairement conclure que ceux qui refusent de les croire renoncent en même temps à la foi de la divinité de Jésus-Christ.

XXXII. — Il n'y a rien à ajouter à tout ce qui a été dit, sinon que les adversaires de l'Eglise romaine se persuadent que ses sentiments sont tout autres qu'ils ne sont en beaucoup de choses particulières, sur lesquelles ils la blâment; et il n'y aurait rien de plus aisé que de les détromper s'ils voulaient se dégager de la prévention qu'ils ont contre elle ; ce qui n'est pas difficile à une personne sincère, éclairée et qui cherche la vérité sans autre intérêt que celui de la vérité même, de son salut et de la gloire de Dieu.

AU LECTEUR.

Je ne sais si l'on ne sera point surpris de voir ce petit ouvrage, après tant de volumes qui nous ont été donnés par les plus savants hommes qui aient paru dans l'Eglise, depuis que les hérétiques ont osé attaquer l'adorable mystère de l'Eucharistie. Comme ces grands hommes n'ont rien laissé à dire après eux pour fortifier la foi des catholiques et ramener à la vérité ceux qui s'en sont éloignés, on croira peut-être inutile de lire ce que je donne maintenant au public sur ce sujet, parce qu'on n'y trouvera rien de nouveau ; mais c'est ce qui m'a fait entreprendre plus volontiers ce travail.

Je n'ai pas la présomption de croire que je puisse rien inventer sur un sujet si important. La nouveauté serait même très-dangereuse, la religion ne pouvant être appuyée que sur ses anciens fondements. J'ai seulement prétendu ramasser ici ce que j'ai trouvé répandu ailleurs, pour soulager les lecteurs de la peine d'une longue lecture, les faire souvenir des vérités qui ont été si solidement prouvées par ceux qui ont écrit avant moi, et les engager à recourir à ce qu'ont enseigné les autres, si ce que je produis ne suffit pas pour les satisfaire entièrement.

Les saints pères ne se sont pas contentés des écrits de ceux qui s'étaient les premiers opposés aux hérésies qui avaient paru dans l'Eglise : tant qu'elles ont subsisté, ils ne leur ont point donné de repos.

Quoiqu'il semblât que saint Athanase n'eût rien omis de ce qui se pouvait dire contre Arius et ses spectateurs, et que le concile de Nicée, dont ce père était le plus invincible défenseur, eût donné aux catholiques des armes assez fortes pour abattre ce monstre, cela n'a pas empêché que presque tous les autres pères ne l'aient poursuivi après lui, jusqu'à ce qu'il ait été étouffé.

Il en a été de même de toutes les autres hérésies. Il n'en faut jamais laisser aucune en état de respirer. Les docteurs, et principalement les évêques, sont les dépositaires de la foi. Saint Paul les exhorte à *garder soigneusement ce dépôt;* et chacun d'eux doit travailler selon ses lumières et de tout son

pouvoir à l'entière extinction de l'erreur.

Je combats dans ces trois traités pour la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, pour la vérité de notre adorable sacrifice, et pour l'usage légitime de l'autorité de l'Eglise, touchant la discipline présente de la communion des laïques sous une seule espèce. Mais, connaissant mes propres faiblesses, je supplie mes illustres confrères, que je regarde comme mes maîtres, de suppléer aux défauts de mon ouvrage. Leur piété et leur science leur donnent beaucoup plus de force que je n'en ai, et je les conjure d'employer ces grands talents, que Dieu a mis en eux, et qui font considérer le clergé de France comme la plus illustre portion de l'Eglise universelle, pour anéantir les restes de la fausse doctrine que j'attaque. Il faut éviter que le malheur marqué par Jésus-Christ n'arrive dans le champ du Seigneur, et que nous, qui sommes préposés à le cultiver et à le garder, ne donnions lieu, par notre assoupissement, à l'ennemi de la vérité, d'y répandre l'ivraie du mensonge, et d'étouffer la semence de la parole de Dieu.

Notre incomparable monarque, si redoutable par sa valeur, si glorieux par ses conquêtes, si éclairé dans le gouvernement de ses états, si élevé par cette autorité qui le rend l'arbitre presque de toute la terre, mais bien plus grand par sa religion qui lui donne tant d'application à faire que la foi triomphe de l'hérésie, nous anime puissamment, par son exemple, à ne laisser pas inutile le pouvoir que Jésus-Christ nous a donné pour l'*édification* de son Eglise.

Il est à propos d'avertir les lecteurs, que l'auteur, en relisant ce mémoire, s'est aperçu qu'ayant principalement à combattre, dans le premier traité, ceux qui nient la présence réelle et substantielle de J.-C. dans l'Eucharistie, il les a presque toujours appelés *protestants*, quoique ce nom général leur soit commun avec les luthériens qui reconnaissent la présence corporelle de Notre-Seigneur en ce divin mystère, au moins dans l'usage. On donne cet avis, afin de ne point faire d'équivoque; encore qu'il soit assez aisé de remarquer que l'auteur a eu dessein, par ce mot, de désigner seulement ceux d'entre les *protestants* qui croient que Jésus-Christ n'est qu'en signe, en figure ou en vertu dans l'Eucharistie, puisqu'en combattant même par occasion l'erreur des luthériens, il marque qu'ils avouent que le corps et le sang de Jésus-Christ sont substantiellement présents dans ce sacrement adorable.

Il n'est pas nécessaire de faire la même observation dans les deux autres traités, parce que tous les *protestants*, de quelque confession qu'ils soient, sont également opposés à la foi et aux sentiments de l'Eglise touchant le sacrifice et la communion des laïques sous une seule espèce.

On a objecté à l'auteur de ce mémoire qu'il a tort de tirer avantage de la contrariété qui est entre les protestants sur l'intelligence du chapitre VI de saint Jean, les uns l'entendant de l'Eucharistie, les autres non, puisqu'il y a quelques théologiens catholiques qui semblent n'être pas d'accord sur ce point : mais on peut hardiment dire que, s'il y a eu des catholiques qui aient soutenu que saint Jean n'ait pas eu intention de nous apprendre en cet endroit de son évangile, que Jésus-Christ, dans la conférence de Capharnaüm, parla de l'Eucharistie qu'il voulait instituer, ils sont en petit nombre et se sont trompés. Le concile de Trente s'est trop précisément expliqué sur ce sujet, et la tradition de cette vérité est trop éclaircie pour être révoquée en doute par ceux de l'Eglise romaine.

On a encore opposé à l'auteur, qu'il s'est servi, dans la page 12 du traité du Sacrifice, d'un passage de saint Léon pour montrer que l'Agneau pascal était la figure du sacrifice de l'Eucharistie, quoique ce père en parle comme de la figure du sacrifice de la croix, aussi bien que saint Cyprien dans le lieu allégué en la même page : mais si l'on y veut prendre garde de près, on remarquera que ces pères n'ont pas moins appliqué en ces endroits la figure de l'Agneau pascal à l'Eucharistie qu'à la mort de Jésus-Christ. L'auteur ayant été averti de ces critiques, recherchées mal à propos pour affaiblir une doctrine si solidement prouvée, on a été bien aise de le faire savoir aux lecteurs pour aller au-devant de toutes les disputes inutiles.

DE LA PRÉSENCE RÉELLE DE JESUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE, ET DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

I. — La créance de la présence ou de l'absence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ne peut être indifférente, selon les principes tant de l'Eglise romaine que de la prétendue église des novateurs.

Les catholiques croient que le dogme de la présence réelle est un dogme de foi révélé aux apôtres, et transmis des apôtres jusqu'à nous par l'Ecriture et par la Tradition.

Les protestants soutiennent que ce dogme de la présence réelle contient une erreur grossière; et que la créance de l'absence réelle est le sentiment orthodoxe.

Il faut donc qu'ils avouent les uns et les autres que Jésus-Christ a révélé aux apôtres, ou la présence ou l'absence réelle, et que les apôtres ont cru distinctement l'une ou l'autre.

L'on ne peut pas dire que le Fils de Dieu se soit réservé à lui seul la connaissance de ce mystère, et qu'il n'ait déclaré, ni la présence réelle, ni l'absence réelle, mais qu'il ait laissé à chacun la liberté d'en penser ce qu'il voudrait : ce serait détruire la créance positive de l'Eglise romaine, qui assure que c'est une vérité révélée. Les prétendus réformés ne pourraient pas aussi s'accommoder de cette liberté de créance : car, puisqu'ils condamnent si hardiment l'Eglise romaine, il faut nécessairement qu'ils croient que Jésus-Christ, en instituant le sacrement de la cène, déclara à ses apôtres que ce sacrement n'était qu'une simple figure de son corps, qui devait être livré, et de son sang, qui devait être répandu pour les hommes; autrement, comment pourraient-ils accuser les catholiques d'erreur sur ce point?

L'on dira peut-être que c'est assez qu'une chose ne soit pas révélée pour accuser d'erreur ceux qui en veulent faire un dogme de foi, sans qu'il soit besoin que le contraire soit révélé, et qu'ainsi, encore que Jésus-Christ n'ait pas expressément révélé que son corps et son sang ne sont pas sous les espèces et sous les symboles eucharistiques, ceux néanmoins qui assurent qu'il est de foi qu'ils y sont réellement présents sont dans l'erreur, parce que cette présence réelle n'est point révélée, non plus que l'absence réelle; de sorte que les novateurs ont raison d'accuser d'erreur sur ce point ceux de la communion romaine, sans qu'il soit nécessairement vrai que l'absence réelle ait été précisément révélée.

Mais on répond que dans la question dont il s'agit, il est impossible que la chose soit de la sorte. On avoue que la maxime générale qui vient d'être avancée est vraie, et que c'est assez qu'une chose ne soit pas révélée pour assurer que ceux qui en veulent faire un dogme de foi sont dans l'erreur. Mais on ne peut pas soutenir que Jésus-Christ n'ait distinctement expliqué à ses apôtres, ni la présence ni l'absence réelle de son corps dans l'eucharistie; car si cela était, la créance de l'une et de l'autre serait libre. Les protestants ne pourraient pas accuser d'être idolâtres ceux qui adoreraient l'Eucharistie, croyant sans crime que Jésus-Christ y serait présent; les catholiques ne pourraient pas aussi accuser d'impiété ceux qui ne l'adoreraient pas, pouvant en conscience être persuadés que ce n'est que du pain. Or, comme les catholiques ni les protestants ne conviendront jamais de cette liberté de créance, nous devons tous convenir que Jésus-Christ s'est expliqué de la présence ou de l'absence réelle de son corps et de son sang dans l'Eucharistie.

Nous pouvons dire hardiment qu'il n'a révélé, ni la vérité, ni la fausseté des choses dont l'Ecriture ou la Tradition ne nous portent aucun témoignage; mais il n'en est pas de même de celles dont il est constant qu'il a entretenu ses disciples, et principalement de celles dont il leur a laissé la pratique et l'usage.

L'Eucharistie est un sacrement qu'il a institué pour notre sanctification; il l'a administré lui-même aux apôtres, il leur a commandé *de faire la même chose que lui et en mémoire de lui* (*Luc*, XXII). Il était donc important qu'ils en fussent bien instruits, afin qu'ils fissent cette action de religion dans son esprit. Il leur a expliqué distinctement tous les autres mystères; il leur a envoyé encore après sa résurrection le Saint-Esprit *pour leur enseigner toute vérité* (*Jean*, XVI); et, s'il n'a point développé la vérité de l'Eucharistie, il est impossible de prouver qu'il ait expliqué en détail aucun article de notre religion, étant constant qu'il n'y en a aucun dont les saintes Lettres et les pères de l'Eglise fassent tant de mention que de celui-ci. Il est donc certain que Jésus-Christ a révélé, dans l'institution de l'Eucharistie, que son corps y était présent réellement ou absent réellement. Nul catholique n'en disconviendra jamais, et l'on ne croit pas aussi qu'aucun calviniste en disconvienne : Calvin lui-même, avouant *que la connaissance d'un si grand mystère est tout à fait nécessaire, et que son importance demande qu'il soit exactement expliqué* (*Calvin*, *Instit.*, *l.* IV, c. 17, § 1).

II. — Comme l'Ecriture sainte est une règle infaillible de la foi, reconnue telle tant par ceux de la communion romaine que par ceux de la prétendue Eglise réformée, il n'y a point de doute que si la présence réelle est clairement et incontestablement énoncée dans l'Ecriture sainte, non seulement les catholiques la doivent croire, mais que les novateurs mêmes ne peuvent s'en défendre, et qu'au contraire, si l'absence réelle y est clairement expliquée, les prétendus réformés ont raison de la croire, et qu'il faut que les catholiques adhèrent à leur créance.

III. — Que si l'Ecriture sainte n'explique pas si nettement la présence ou l'absence réelle, que le dogme de l'une ou de l'autre ne puisse être contesté à considérer les paroles de l'Ecriture précisément en elles-mêmes, il est au moins très-raisonnable de se soumettre à ce qui y est expliqué par les termes qui paraissent les plus précis et les plus naturels : en sorte que si, dans les endroits où il est parlé de ce mystère, la présence réelle est plus proprement signifiée que l'absence réelle, on croie la présence réelle; et au contraire, si l'absence réelle est plus clairement expliquée, on croie l'absence réelle, pourvu néanmoins que ces termes plus précis et plus propres à signifier ou l'absence ou la présence réelle paraissent tels au plus grand nombre de personnes habiles, raisonnables, désintéressées, pieuses, et non préoccupées de leur imagination et des pensées particulières de leur propre esprit; et que l'on ne prenne pas des endroits séparés du corps de l'Ecriture, mais que l'on considère, pour former ce sens et pour l'attribuer aux paroles de Dieu, tout le corps de l'Ecriture, ou du moins tous les lieux où il est parlé du mystère dont il s'agit.

e troisième proposition suit nécessai-
t des deux précédentes; car, s'il est
ie Jésus-Christ a révélé la présence ou
ice réelle, s'il est incontestable que l'E-
e sainte est une règle infaillible de la
par conséquent des vérités révélées, et
s catholiques et les novateurs ne peu-
e défendre de croire celles qui sont in-
blement et incontestablement expri-
dans l'Ecriture, ils ne peuvent pas se
re aussi de croire celui des deux dog-
e la présence ou de l'absence réelle,
t le plus apparent dans l'Ecriture, dans
les circonstances et avec toutes les pré-
ns qui sont marquées ci-dessus; autre-
Dieu ne nous aurait pas parlé sincère-
il ne nous aurait donné son Ecriture
mme un piége pour nous faire tomber
'erreur; il ne nous aurait pas dû assu-
r son apôtre que *tout ce qui est écrit*
it pour notre instruction, et que nous
trouver notre consolation dans les sain-
ttres (*Rom.*, XV). Car quelle instruction
ions-nous de l'Ecriture, si elle devait
ntendue dans un sens opposé à celui
raitrait lui être le plus naturel, et quelle
lation aurions-nous de l'Ecriture qui ne
nit qu'à nous tromper?
bjet formel et le motif de la foi est ce
ppelle, dans le langage de l'Ecriture et
cole, *la véracité de Dieu, Est autem*
erax (*Rom.*, III). Cette véracité ne con-
as seulement à connaître la vérité et à
voir être trompée, mais encore à ne
er jamais personne. Or, si les paroles
u, en les examinant dans toutes leurs
stances, formaient, dans l'esprit des
mes raisonnables, pieuses, intelligentes
ntéressées, une idée contraire à la vé-
à ce que Dieu lui-même connaîtrait, il
induirait à l'erreur, ce qui détruirait
partie de la véracité de Dieu, qui fait
e peut tromper personne et qui nous
que ses paroles sont toujours sin-

— Si l'obscurité est si grande dans l'E-
e qu'il y ait des difficultés qui fassent
nablement balancer les esprits équita-
choisir le parti qu'ils doivent prendre
résence ou de l'absence réelle, il n'y a
de doute qu'il faut avoir recours à des
ns qui soient irréprochables, tant à l'E-
omaine qu'à ceux de la communion de
.
e quatrième proposition ne saurait être
tée, supposé que la première soit vé-
; car s'il est vrai que la présence
ou l'absence réelle ait été précisément
e aux apôtres, et distinctement crue
, que les fidèles aient toujours dû ré-
ur foi sur celle des apôtres, et que la
s apôtres ait toujours été conservée
l'Eglise, encore que l'Ecriture ne parle
ssez clairement pour mettre d'accord
mains et les protestants, il faut néces-
ent avoir recours à des témoins qui
ient reprochés ni des uns ni des au-
et qui puissent nous faire connaître
urs dépositions lequel des deux dog-
mes a été distinctement cru par les apôtres, et en quel sens ils ont parlé, ou, pour mieux dire, le Saint-Esprit a parlé, par leurs bouches ou par leurs plumes, quand ils nous ont laissé dans les saintes Lettres ce qu'ils ont écrit de ce mystère.

V. — Nous ne saurions raisonnablement chercher des témoins plus recevables et moins reprochables que les saints pères contemporains des apôtres, ou ceux qui ont été les plus proches de leur siècle, et qui ont écrit de ce mystère. Leur sainteté nous doit assurer de la sincérité de leur parole, et le temps auquel ils ont écrit nous doit empêcher de douter de la conformité de leur doctrine avec celle des apôtres.

VI.—Outre le témoignage de ces premiers, l'Eglise romaine reconnaît que le consentement de tous les siècles postérieurs nous doit encore empêcher de douter de la vérité, et les plus éclairés d'entre les prétendus réformés ne rejettent point cette preuve, et avouent que Dieu ne souffre pas que tout le corps des fidèles tombe dans l'erreur, autrement il ne serait pas avec son Eglise jusqu'à la consommation des siècles, comme il l'a promis.

VII. — Si la prévention des uns ou des autres est encore si grande après cet examen, que l'on ne puisse tomber d'accord et que l'on ne convienne pas du sens des paroles de ces premiers témoins, ni de la doctrine universelle des siècles suivants, on ne saurait raisonnablement désavouer qu'il ne faille avoir recours à l'Eglise, à laquelle Dieu a donné l'infaillibilité, non pas pour faire de nouveaux articles de foi, mais pour discerner les vérités anciennes qui ont été révélées aux apôtres; et si on ne s'arrête au moins à ce dernier moyen, il faut avouer qu'il n'y a point de religion assurée, et qu'il faut laisser la liberté à tout le monde (*Ephès.* IV), *d'être flottant à tout vent de doctrine.*

VIII. — Toute la gradation des articles précédents est selon la règle de l'Evangile.

Les romains et les protestants s'accusent réciproquement d'erreur. Ils ne sauraient pécher plus grièvement les uns contre les autres, ni se scandaliser davantage; et comme chacun croit avoir raison, chacun aussi doit, par cette charité qui oblige à la correction fraternelle, employer tous les moyens que Jésus-Christ nous a donnés.

Le premier est de reprendre ceux que l'on croit être en faute d'une répréhension douce et particulière. *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum* (*Matth.*, XVIII); et c'est ce que l'on fait quand on veut montrer la vérité par l'Ecriture, qui est commune aux prétendus réformés et aux romains.

Si ce premier moyen ne suffit pas pour convaincre l'opiniâtreté de ceux qui ont failli, Jésus-Christ *veut que l'on appelle des témoins. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos* (*Ibid.*), et c'est ce que l'on veut faire en produisant les saints pères de l'Eglise.

Que si leur dureté est si grande qu'ils ne

se rendent pas encore, le dernier moyen est d'*avoir recours à l'Eglise. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ* (*Matth.* XVIII). C'est aussi ce qui est proposé dans l'article précédent.

Et enfin, si l'on ne soumet pas l'esprit de ceux qui errent à l'autorité de l'Eglise, il les faut considérer comme *des infidèles. Si autem Ecclesiam non audierit sit, tibi sicut ethnicus et publicanus* (*Ibid.*).

IX. — Puis donc, comme il a été remarqué, que les romains et les protestants ne sauraient mieux se reprendre les uns et les autres, et d'une répréhension plus douce et plus particulière que par l'Ecriture sainte, qui est une règle qui leur est commune, *corripe eum inter te et ipsum solum*, voyons si ceux de la communion romaine ont raison de repousser par l'Ecriture le scandale qu'ils croient que l'Eglise reçoit des protestants, ou si les protestants peuvent convaincre par la même Ecriture ceux de l'Eglise romaine d'être dans l'erreur et d'entendre mal les paroles de Jésus-Christ sur le mystère dont il s'agit ici.

X. — Des quatre évangélistes trois ont écrit l'histoire de l'institution de la cène eucharistique, et ils nous assurent tous trois que Jésus-Christ dit à ses apôtres, en leur donnant la communion : *Prenez, ceci est mon corps : Accipite hoc est corpus meum* (Matth. XXVI, Marc. XIV, Luc. XXII). Saint Paul dit *qu'il a appris du Seigneur ce qu'il nous a laissé par écrit*, c'est-à-dire, *que la nuit que Jésus-Christ fut livré, il prit du pain et rendant grâces à Dieu, le rompit, le donna à ses disciples, et leur dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus in qua nocte tradebatur accepit panem, et gratias agens fregit et dixit : Accipite, et manducate : Hoc est corpus meum* (I *Cor.* XI).

Cette manière de parler marque, par la signification naturelle des termes, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

Les catholiques croient devoir convaincre les hérétiques, par l'évidence de ces termes de l'Evangile et de saint Paul ; que c'est une erreur manifeste contre la parole de Dieu que de nier la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement de la cène.

Les prétendus reformés n'ont aucun passage qui marque naturellement, et formellement l'absence réelle: il est donc juste, par la règle du second article, qu'ils adhèrent à la créance de la communion romaine.

XI.—Les protestans opposent qu'il n'est pas raisonnable de prendre toutes les façons de parler de l'Ecriture à la lettre (II *Cor.* XIII) : qu'autrement il faudrait dire que Jésus-Christ serait réellement une porte (*Jean*, X), qu'il serait réellement une pierre (I *Cor.* X, 4), qu'il serait réellement une vigne (*Jean*, XV), et plusieurs autres choses qui lui sont attribuées métaphoriquement dans l'Écriture sainte. Mais il est aisé de répondre à cette objection. Il est vrai qu'il ne faut pas toujours entendre les manières de parler de l'Ecriture sainte, selon le sens littéral et naturel des termes pris en eux-mêmes et separés du corps de l'Ecriture ; mais il ne s'ensuit pas aussi qu'il faille toujours prendre ses termes comme s'ils étaient figurés. Dieu a parlé aux hommes dans l'Ecriture, et leur a parlé comme étant raisonnables, de sorte qu'il a voulu qu'ils se servissent de leur raison pour discerner les lieux où il leur a parlé en figures, d'avec ceux où il leur a parlé simplement.

Les figures sont fréquentes dans l'Ancien Testament, et elles n'y sont pas seulement dans les termes et dans les mots, mais encore dans les choses signifiées par les mots ; c'est pourquoi saint Paul dit que tout était donné en figure aux Juifs (I *Cor.* X).

Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ et ses apôtres ont parlé quelquefois en paraboles et en figures, mais bien moins souvent que dans l'Ancien.

Et voici, ce me semble, la règle qu'on doit tenir pour faire le discernement des façons de parler figurées d'avec les simples.

Pour l'Ancien Testament, les figures étant accomplies par les réalités du Nouveau, il n'est pas fort nécessaire d'en parler.

Quant au Nouveau, il est constant que, lorsque nous trouvons une façon de parler figurée, la figure nous est marquée par quelque terme qui la découvre à tout esprit raisonnable : par exemple, Jésus-Christ dit qu'il est la porte ; le texte de l'Evangile marque formellement qu'il parle en parabole. (*Jean* X, Jésus *leur dit*, dit le texte sacré, *ce proverbe ou cette parabole*. Quand saint Paul dit que Jésus-Christ était la pierre de laquelle découlait l'eau dont les Israëlites étanchèrent leur soif dans le désert, il est clair que ce n'est qu'en figure qu'il le dit. Car Jésus-Christ ne pouvait être réellement cette pierre, puisque le fils de Dieu n'était pas encore incarné au temps de cette pierre. Mais cette pierre signifiait Jésus-Christ, duquel la grâce devait découler comme l'eau découlait de cette pierre ; aussi l'Apôtre parle-t-il tout spirituellement, *ils buvaient*, dit-il, *de l'eau de la pierre spirituelle*, *et Jésus-Christ étant cette pierre*, etc. Il marque enfin que tout cela n'était qu'une figure. *Or tout cela*, ajoute-t-il, (I *Cor.* 10) *a été fait en figure.* De même lorsque le Fils de Dieu dit, *qu'il est la vigne et que nous sommes les branches*, ses paroles sont si clairement figurées, qu'il n'y a pas de moyen de les lire sans en comprendre la figure (*Jean*, XV) *il dit qu'il est la vigne, et que son père est le vigneron*. Qui ne voit que le Père Eternel qui n'est point incarné, ne peut être pris pour un homme cultivant une vigne, sinon en figure ? Il dit que nous sommes les branches, il paraît que cela est figuré, et la figure est encore mieux expliquée en ce qu'il ajoute, que celui qui ne demeurera pas attaché à lui, sera rejeté comme une branche retranchée de la vigne, et mis dans le feu, comme le sarment qui ne sert qu'à brûler, quand il est coupé, ce qui marque bien nettement qu'il ne parlait qu'en figure et par comparaison. Il en est de même des autres manières de parler figurées dans l'Evangile. Mais dans l'institution de l'eucharistie, tant s'en faut que Jésus-Christ ait marqué par

›ir à l'entière extinction de l'erreur. :ombats dans ces trois traités pour la nce réelle de Jésus-Christ dans l'Eustie, pour la vérité de notre adorable ice, et pour l'usage légitime de l'autoe l'Eglise, touchant la discipline préde la communion des laïques sous une espèce. Mais, connaissant mes propres sses, je supplie mes illustres confrères, e regarde comme mes maîtres, de supaux défauts de mon ouvrage. Leur et leur science leur donnent beaucoup le force que je n'en ai, et je les conjure ›loyer ces grands talents, que Dieu a n eux, et qui font considérer le clergé rance comme la plus illustre portion Eglise universelle, pour anéantir les de la fausse doctrine que j'attaque. Il éviter que le malheur marqué par Jé-Christ n'arrive dans le champ du Seir, et que nous, qui sommes préposés à itiver et à le garder, ne donnions lieu, notre assoupissement, à l'ennemi de la , d'y répandre l'ivraie du mensonge, étouffer la semence de la parole de

tre incomparable monarque, si redoupar sa valeur, si glorieux par ses cons, si éclairé dans le gouvernement de tats, si élevé par cette autorité qui le l'arbitre presque de toute la terre, mais plus grand par sa religion qui lui donne d'application à faire que la foi triomle l'hérésie, nous anime puissamment, on exemple, à ne laisser pas inutile le oir que Jésus-Christ nous a donné pour *ication* de son Eglise.

est à propos d'avertir les lecteurs. que eur, en relisant ce mémoire, s'est aperçu yant principalement à combattre, dans emier traité, ceux qui nient la présence e et substantielle de J.-C. dans l'Euchariil les a presque toujours appelés *protes*-, quoique ce nom général leur soit comavec les luthériens qui reconnaissent la ence corporelle de Notre-Seigneur en ce mystère, au moins dans l'usage. On e cet avis, afin de ne point faire d'équile; encore qu'il soit assez aisé de remarque l'auteur a eu dessein, par ce mot, de ner seulement ceux d'entre les *protestants* qui croient que Jésus-Christ n'est qu'en signe, en figure ou en vertu dans l'Eucharistie, puisqu'en combattant même par occasion l'erreur des luthériens, il marque qu'ils avouent que le corps et le sang de Jésus-Christ sont substantiellement présents dans ce sacrement adorable.

Il n'est pas nécessaire de faire la même observation dans les deux autres traités, parce que tous les *protestants*, de quelque confession qu'ils soient, sont également opposés à la foi et aux sentiments de l'Eglise touchant le sacrifice et la communion des laïques sous une seule espèce.

On a objecté à l'auteur de ce mémoire qu'il a tort de tirer avantage de la contrariété qui est entre les protestants sur l'intelligence du chapitre VI de saint Jean, les uns l'entendant de l'Eucharistie, les autres non, puisqu'il y a quelques théologiens catholiques qui semblent n'être pas d'accord sur ce point : mais on peut hardiment dire que, s'il y a eu des catholiques qui aient soutenu que saint Jean n'ait pas eu intention de nous apprendre en cet endroit de son évangile, que Jésus-Christ, dans la conférence de Capharnaüm, parla de l'Eucharistie qu'il voulait instituer, ils sont en petit nombre et se sont trompés. Le concile de Trente s'est trop précisément expliqué sur ce sujet, et la tradition de cette vérité est trop éclaircie pour être révoquée en doute par ceux de l'Eglise romaine.

On a encore opposé à l'auteur, qu'il s'est servi, dans la page 12 du traité du Sacrifice, d'un passage de saint Léon pour montrer que l'Agneau pascal était la figure du sacrifice de l'Eucharistie, quoique ce père en parle comme de la figure du sacrifice de la croix, aussi bien que saint Cyprien dans le lieu allégué en la même page : mais si l'on y veut prendre garde de près, on remarquera que ces pères n'ont pas moins appliqué en ces endroits la figure de l'Agneau pascal à l'Eucharistie qu'à la mort de Jésus-Christ. L'auteur ayant été averti de ces critiques, recherchées mal à propos pour affaiblir une doctrine si solidement prouvée, on a été bien aise de le faire savoir aux lecteurs pour aller au-devant de toutes les disputes inutiles.

DE LA PRÉSENCE RÉELLE DE JESUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE, ET DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

— La créance de la présence ou de l'abe réelle du corps et du sang de Jésusst dans l'Eucharistie ne peut être indifite, selon les principes tant de l'Eglise aine que de la prétendue église des noars.

es catholiques croient que le dogme de la présence réelle est un dogme de foi révélé aux apôtres, et transmis des apôtres jusqu'à nous par l'Ecriture et par la Tradition.

Les protestants soutiennent que ce dogme de la présence réelle contient une erreur grossière; et que la créance de l'absence réelle est le sentiment orthodoxe.

miraculeuse de Dieu dans ce sacrement, il l'explique d'une manière beaucoup moins intelligible que la nôtre. Car il veut que par une irradiation (c'est son propre terme) la véritable substance du corps de Christ soit réellement communiquée (*Calvin. l.* IV. *Inst. c.* 17, § 12) et unie à la substance de notre âme dans la réception fidèle de l'Eucharistie : et qu'encore que Jésus-Christ soit dans le ciel, sans acquérir en terre une nouvelle présence réelle dans ce mystère, il ne laisse pas de nous communiquer substantiellement sa chair et son sang ; qui est une façon d'expliquer la vérité de ces paroles, *ceci est mon corps*, bien moins naturelle que la nôtre (*Ibid.*, § 24).

Et cette gêne que cet auteur de la prétendue réformation de notre Eglise se donne, pour prévenir le reproche qu'il craignait qu'on ne lui fît de vouloir mettre des bornes à la toute-puissance de Dieu, fait bien voir qu'il vaut beaucoup mieux (en soumettant et nos sens et notre raison à l'autorité de la révélation divine) entendre les paroles de Jésus-Christ dans le sens le plus naturel et le plus simple qu'elles nous présentent. Car il n'y a personne qui n'avoue qu'il est plus difficile de comprendre qu'un corps, dans cette distance qui est entre le ciel et la terre, soit substantiellement uni à notre âme, que de se persuader que ce corps acquière une nouvelle présence et soit en plusieurs lieux, pour vérifier le sens naturel de ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Il ne faut donc point être en peine de justifier la possibilité du mystère, et il faut seulement chercher quel est le sens le plus naturel des termes de l'Evangile. On ne croit pas qu'il y ait personne tant soit peu équitable et dégagée de toute prévention ou de toute passion de parti, qui n'avoue que l'explication de l'Eglise romaine ne soit la plus propre et celle qui fait moins de peine à l'esprit, à prendre les paroles dans leur sens ordinaire.

XII. — L'on oppose encore, que par tout où l'Ecriture sainte parle de l'Eucharistie, elle l'appelle *pain*, tant devant qu'après son institution (*Jean*, VI). Lorsque Jésus-Christ en parle à Capharnaüm, il l'appelle *pain ;* lorsque les autres évangélistes en parlent, et saint Paul même, ils disent que *le Fils de Dieu prit du pain, le bénit et le rompit en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps.* Les disciples qui allèrent en Emmaüs connurent Jésus-Christ, *dans la rupture du pain Et cognoverunt eum in fractione panis.* (*Luc*, XXIV).

Dans les autres endroits, l'Eucharistie est toujours appelée *pain ;* les *apôtres*, dit saint Luc dans les actes, *persévéraient dans la communication de la fraction du pain : Et in communicatione fractionis panis* (*Act.*, II).

Le pain, dit saint Paul, *que nous rompons, n'est-ce pas la participation du corps de Jésus-Christ : Panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est* (I *Cor.*, X) ?

Or si l'Eucharistie est pain, elle ne peut être réellement le corps de Jésus-Christ : car une substance n'est pas une autre substance.

Les prétendus réformés concluent par cette raison que Jésus-Christ n'est pas réellement présent dans l'eucharistie.

Avant que de répondre précisément à leur objection, il serait bon qu'ils expliquassent comment on peut entendre cette *irradiation* substantielle (*Act.* II), et cette union réelle du corps de Jésus-Christ à notre âme, que Calvin tâche de persuader par ces paroles, *ceci est mon corps* (I *Cor.* X). Car si elles ne sont que figurées, et si elles ne peuvent signifier la présence réelle dans le sacrement, parce que ce n'est que du pain, y a-t-il raison de croire que son interprétation soit plus naturelle et plus convenable aux paroles de l'Evangile, et de saint Paul, que celle de l'Eglise romaine ? N'est-il pas plus naturel de dire que ces paroles, *ceci est mon corps*, signifient tout simplement la présence réelle du corps de Jésus-Christ qu'on entend fort bien, que cette irradiation qu'on ne saurait entendre ?

Mais pour répondre précisément, on dit qu'encore que l'Eucharistie soit appelée *pain*, elle ne laisse pas d'être le corps de Jésus-Christ.

Elle est appelée *pain*, parce qu'avant la consécration, c'est du pain : et comme la verge d'Aaron est appelée *verge* après être changée en serpent, l'Eucharistie est appelée *pain*, même après la transsubstantiation et après le changement de la substance du pain au corps de Christ, parce qu'elle en conserve encore l'apparence et l'espèce. Elle est encore appelé *pain*, parce qu'elle nous est donnée comme une viande, et que ce mot de *pain* est un mot général dans l'Ecriture, qui signifie tout ce qui sert à la nourriture, et dans ce sens, la manne est appelée *pain* (*Exod.* IV *et* VII), comme il sera expliqué plus au long ci-après.

Luther et ses sectateurs n'ont pas osé démentir la vérité éternelle en niant la présence réelle, après ces paroles si précises, *ceci est mon corps*, et ils avouent qu'elles signifient positivement et précisément que le corps de Jésus-Christ est effectivement dans l'Eucharistie ; et comme ils avouent que le corps de Christ est présent dans le sacrement à cause du sens naturel de ces paroles, *ceci est mon corps*, ils laissent aussi la liberté de croire que le pain y est, à cause de tous les endroits dont il est parlé ci-dessus, où l'eucharistie est appelée *pain :* mais cette impanation les embarrasse dans des difficultés insurmontables, et ces difficultés ne leur sont pas opposées seulement par les catholiques, mais aussi par Calvin et ses sectateurs ; et voici l'embarras.

Si ces paroles, *ceci est mon corps*, signifient que ce que Jésus-Christ a donné à ses apôtres est substantiellement son corps, ce terme *ceci* marquant une substance singulière et individuelle, il faut nécessairement conclure que, si le pain demeure avec la substance du corps de Jésus-Christ, la substance du pain est tout ensemble individuellement la substance de la chair du Fils de Dieu, ce qui est non seulement absurde, mais impossible :

puisque, comme il a été dit, il ne se peut faire qu'une substance soit une autre substance, ce qui est *pain*, est seulement *pain*, et ne saurait être que *pain* dans le temps qu'il est *pain* : ou bien il faut dire que la substance du pain est unie à la substance du Fils de Dieu, comme l'humanité de Jésus-Christ est hypostatiquement unie à la personne du Verbe divin, et que, comme par la communication des idiomes, les actions de Jésus-Christ Homme-Dieu sont communes à l'une et à l'autre de ses deux natures, et qu'on pourrait dire en le montrant : *Voilà le Fils de Dieu*, comme saint Pierre le confessa, et en même temps : *Voilà le Fils de l'Homme*, comme il avait accoutumé lui-même de s'appeler, lorsqu'il était en ce monde conversant avec les hommes, de même en montrant l'eucharistie, on pourrait dire : Ceci est le corps de Jésus-Christ, et ceci est du pain : et à raison de l'union substantielle, tout ce qu'on assurerait de l'une se pourrait assurer de l'autre. Mais comme ce mystère expliqué de la sorte est imaginaire, et que cette union n'a nul fondement, on ne saurait la défendre sans erreur. Cependant les luthériens tombent dans la nécessité d'un paralogisme extravagant, en soutenant leur impanation, s'ils n'admettent cette union substantielle de l'une et de l'autre substance, c'est à savoir du corps de Jésus-Christ et du pain.

Calvin est tombé dans l'autre extrémité; car comme il reconnaît en plusieurs endroits de ses œuvres que ce pronom démonstratif, *ceci*, est un terme singulier, il avoue aussi que ce serait une très-grande absurdité de dire que ce terme peut marquer en même temps deux substances différentes ; c'est pourquoi il a mieux aimé nier la présence du corps et du sang de Jésus-Christ, que de soumettre son esprit à la créance de la transsubstantiation, laquelle il avoue qu'il faut croire par une conséquence nécessaire, si l'on soutient le dogme de la présence réelle comme Luther le soutient.

Mais pour raisonner avec justesse et pour prendre de chacune des deux opinions ce qui est bon, et en rejeter l'erreur, nous pouvons et nous devons dire que Luther a eu raison d'avouer que ces paroles de Notre-Seigneur, *ceci est mon corps*, signifient naturellement la présence réelle, et qu'on ne la saurait nier, à moins que de renoncer à la soumission qu'on doit à la parole de Dieu ; nous devons dire aussi que Calvin a raison, quand il soutient qu'il n'y a rien de plus absurde que de dire que ce que Jésus-Christ assure être son corps est tout ensemble du pain ; et du raisonnement de l'un et de l'autre de ces deux chefs de deux différentes sectes opposées à l'Eglise romaine, nous en pouvons facilement composer le dogme catholique.

Ces paroles, *ceci est mon corps*, signifient, dit Luther, la présence réelle. C'est en effet leur sens naturel. Calvin dit que ce pronom démonstratif et singulier, *ceci*, ne peut marquer tout à la fois deux substances, et cela est aussi très-raisonnable ; il s'ensuit donc, selon ce qui est déraisonnable dans le sentiment de Luther que l'on doit avouer la présence réelle du corps de Jésus-Christ, et selon ce qui est juste dans l'opinion de Calvin, qu'on doit reconnaître l'absence réelle de la substance du pain ; et ainsi on conclut le dogme catholique, qui est que par la force des paroles sacramentelles, il se fait un changement de la substance du pain en la substance du corps et du sang du Fils de Dieu, que l'Eglise appelle *transsubstantiation*.

On poussera peut-être encore l'objection plus loin, et l'on dira qu'il n'y a pas plus de raison de soutenir que ces paroles, *ceci est mon corps*, doivent être entendues dans leur sens littéral et naturel que celles-ci : *Le pain que nous rompons, n'est-ce pas la communication au corps de Jésus-Christ* ; car si la signification naturelle de ce mot, *corps*, nous doit porter à croire la présence réelle de la substance du corps de Jésus-Christ, la signification naturelle de ce mot *pain*, nous doit porter à croire la présence réelle de la substance du *pain*, et même, comme nous devons toujours porter notre créance à ce qui est le plus conforme à la raison et à la nature, dans l'interprétation des paroles de Dieu, il semble qu'il soit plus raisonnable de croire que ce qui est appelé *pain*, et ce qui demeure *pain*, selon nos sens, soit effectivement du *pain*, que de croire que le *corps* de Jésus-Christ, qui ne s'y voit point, y soit effectivement et réellement présent; et parce que la présence réelle de la *substance du pain* est incompatible avec la présence réelle du *corps* de Jésus-Christ, il paraît juste de renverser le raisonnement qui a été fait ci-dessus, et de dire : Les termes de l'Ecriture marquent que l'eucharistie est du *pain*, et leur sens naturel porte à entendre du *pain*, donc nous devons croire la présence réelle du *pain* dans l'eucharistie. Or la présence réelle du *pain* ne peut s'accommoder avec la vérité de ces paroles, *ceci est mon corps*, si on les entend dans leur sens naturel; donc il les faut entendre dans un sens métaphorique et figuré.

Ce retour d'objection paraît spécieux, mais il est facile d'y répondre, selon les principes mêmes des adversaires de l'Eglise romaine.

Pour les luthériens, il n'y a point de difficulté; car ils avouent que ces paroles, *ceci est mon corps*, marquent formellement la présence réelle, et que ce sens leur est naturel.

Quant aux calvinistes, puisque Calvin soutient qu'en vertu de ces mêmes paroles, non seulement Jésus-Christ est reçu en figure, mais qu'il est substantiellement uni et réellement et physiquement communiqué à l'âme du fidèle qui communie, il faut que ses sectateurs abandonnent son parti ou qu'ils confessent qu'il y a quelque réalité de présence. Or il n'y a point de doute que si ces termes doivent marquer quelque réalité de présence, il est bien plus raisonnable qu'elles marquent la présence réelle, qui est la plus aisée à expliquer, puisqu'il est juste d'expliquer toujours les paroles de Dieu le plus naturellement qu'il se peut, quand elles ne sont accompagnées de nulle autre qui

nous porte à un sens plus éloigné, comme on ne saurait dire, qu'il y en ait aucune dans cet endroit de l'Evangile.

Et s'il est vrai, selon l'interprétation de Calvin, qu'en vertu de ces paroles, *ceci est mon corps*, le corps de Jésus-Christ est réellement uni à l'âme du fidèle qui communie, ce terme *est* ne doit pas être seulement entendu, comme s'il y avait *signifie*, ou bien *est la figure*, mais on le doit entendre, selon le même Calvin d'un être réel, physique et substantiel du corps du Fils de Dieu; or si cela est, le pronom démonstratif, *ceci*, doit être rapporté à la substance du corps de Jésus-Christ, et ne peut être par conséquent rapporté à la substance du *pain*: car marquant une substance individuelle, il n'en saurait marquer deux tout à la fois, selon le principe même de Calvin. Il faut donc que les calvinistes, qui soutiennent que les paroles de Jésus-Christ signifient la présence du pain, ne soient plus calvinistes, mais qu'ils se rangent au parti des zuingliens, qui enseignent que ceux qui communient ne reçoivent pas substantiellement le corps de Jésus-Christ, mais seulement par foi, et qu'ils abandonnent l'*irradiation* et l'union réelle, physique, substantielle de Calvin; ou qu'ils confessent que le pronom, *ceci*, ne marquant point la substance du *pain*, mais seulement celle du corps de Jésus-Christ, le corps du Fils de Dieu est réellement présent, et le *pain* est réellement absent de l'eucharistie.

Mais encore que cette réponse soit solide et appuyée sur les principes mêmes des adversaires, et qu'elle les force jusque dans leurs retranchements, néanmoins elle est peut-être difficile à comprendre, parce qu'elle suppose la doctrine de Calvin, qui est presque imperceptible et tout alambiquée, si l'on ose se servir de ce terme; et même que Zuingle l'ayant abandonnée, tout le parti l'abandonne aussi. C'est pourquoi, pour satisfaire plus intelligiblement à cette dernière instance, l'on peut dire qu'à la vérité, si les termes par lesquels il semble que l'Eucharistie est appelée *pain* étaient aussi précis et aussi affirmatifs que ceux par lesquels elle est appelée *le corps du Fils de Dieu*, il y aurait raison de croire la présence réelle de *pain*, à l'exclusion de celle du corps de Jésus-Christ, puisque, selon le principe qui est commun à l'Eglise romaine et aux novateurs, l'une est incompatible avec l'autre. Mais parce que la proposition qui marque la présence du corps est formelle, positive, précise, affirmative, et que toutes celles qui semblent marquer la présence du *pain* ne sont qu'indirectes ou manifestement figurées, il est très-injuste de prétendre que la présence réelle du *pain* dans l'Eucharistie doive être l'objet de notre foi, préférablement à la présence réelle du corps de Jésus-Christ; car encore qu'à parler et à juger, selon nos sens extérieurs, nous ayons plus de pente à soutenir la présence du *pain*, que celle du corps de Jésus-Christ, ce n'est pas néanmoins une raison pour la foi, dans laquelle nous ne devons considérer que la parole de Dieu, *pour captiver nos esprits à son obéissance. La foi*, dit saint Paul, *est une démonstration des choses qui ne nous paraissent pas. Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hébr.* XI). C'est une démonstration, parce que nous devons être assurés qu'il les a dites: et supposé que Dieu ait parlé, nous ne pouvons être plus convaincus d'aucune chose que de la vérité de ce qu'il a prononcé; car rien n'est si assuré que la vérité de la parole de Dieu, et toutes les démonstrations physiques ou mathématiques nous convainquent infiniment moins; de sorte qu'encore que la présence du *pain* soit plus apparente à nos sens que la présence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il n'en faut pas tirer la certitude de la vérité de ce sacrement. Mais pour préférer l'une de ces deux présences à l'autre, il faut seulement examiner laquelle des deux est le plus expressément et le plus affirmativement énoncée par la parole de Dieu.

Or, comme il a été déjà dit, tout ce qui marque la présence du corps du Fils de Dieu est affirmatif, et ce qui semble insinuer la présence du *pain* est dit seulement indirectement ou figurativement; il faut donc préférer la foi de la présence réelle du corps de Jésus-Christ à la foi de la présence réelle du *pain*.

Nous disons que ce qui marque la présence du corps de Jésus-Christ est affirmatif; car y eut-il jamais aucune proposition plus affirmative que celle-ci: *Ceci est mon corps?* et pour la fortifier, Jésus-Christ ajoute, *qui sera livré pour vous*, ou *qui est donné pour vous*, ou *qui est rompu pour vous*.

Nous disons aussi que ce qui semble marquer la prétendue présence du *pain* n'est qu'indirect ou figuratif, et nullement affirmatif. Il n'y a qu'à lire tous les endroits de l'Ecriture où il est parlé de pain par rapport à l'Eucharistie. Les trois évangélistes qui ont écrit l'histoire de l'institution de l'eucharistie, ne disent autre chose, sinon que Jésus-Christ prit du *pain*, le bénit, le rompit et dit à ses apôtres: *Prenez, mangez, ceci est mon corps*. Il n'y a rien en cela qui signifie la présence réelle du pain dans l'eucharistie: au contraire les paroles signifient la présence réelle du corps de Jésus-Christ. Car encore qu'il soit dit que Jésus-Christ prit du pain, il ne s'ensuit pas que l'Eucharistie demeure pain après la consécration. L'Evangile ne pouvait expliquer autrement l'action du Fils de Dieu. Il est pain quand il le prend avant la consécration, et après la consécration il est fait le corps de Jésus-Christ par la vertu des paroles. Cependant c'était en cet endroit où il était nécessaire de marquer affirmativement la présence du pain, pour empêcher de croire la présence du corps signifiée par le sens naturel de ces paroles, *ceci est mon corps*, si le Fils de Dieu n'eût eu intention de nous expliquer le mystère, comme l'Eglise romaine l'enseigne et le croit.

Saint Paul parle de la même manière, et

dit *que Jésus-Christ prit du pain, et rendant grâces à Dieu, le rompit, et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous*, ou selon le texte grec, *qui est rompu pour vous. Accepit panem, et gratias agens, fregit et dixit : Accipite et manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur* (1 *Cor*. 11). Rien ne peut être plus affirmatif pour la présence réelle du corps de Jésus-Christ, et moins affirmatif pour la présence réelle du pain.

Il est vrai que saint Paul dit après : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur.* Et ensuite : *Qui mangera le pain et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Fils de Dieu. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem hunc, et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis, et sanguinis Domini* (*Ibid.*). Et de cet endroit et de quelques autres où l'Apôtre appelle l'Eucharistie pain, les ennemis de la présence réelle du corps du Fils de Dieu, infèrent la présence réelle du pain dans ce sacrement. Mais n'est-il pas visible que cette conséquence est injuste ; car quelle apparence de comparer cette manière de parler indirecte avec cette proposition formelle, affirmative et positive, *ceci est mon corps?*

Saint Paul ne dit pas que Jésus-Christ ait prononcé de l'eucharistie dans la consécration ou après la consécration, ceci est du pain, comme il dit qu'il prononça : *Ceci est mon corps.*

Il est vrai que cet apôtre dit bien, par forme d'instruction : *Quiconque mangera ce pain, et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur.* Mais on ne saurait raisonnablement rien inférer de cette manière de parler contre la présence réelle du corps et du sang du Fils de Dieu, et contre l'absence réelle de la substance du pain.

Lorsque saint Paul rapporte, après trois évangélistes, que le Fils de Dieu en communiant ses apôtres, leur dit : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, il fait un discours affirmatif qui nous assure que l'eucharistie est le corps de Jésus-Christ ; mais lorsqu'il l'appelle *pain*, son discours est seulement énonciatif, *quiconque mangera ce pain*, etc. Lorsqu'il dit que l'Eucharistie est le corps du Fils de Dieu, il explique l'essence et la substance du mystère, et lorsqu'il appelle l'Eucharistie pain, il explique seulement les dispositions avec lesquelles on doit recevoir ce sacrement. Le sens du premier discours est physique, le sens du second est moral. Enfin, lorsque cet apôtre parle du pain que le Fils de Dieu prit avant la consécration, il dit simplement qu'*il prit du pain accepit panem*, sans marquer qu'il y eut rien de particulier dans ce pain. Mais il ne parle pas de même après la consécration, car il témoigne qu'il considère le pain eucharistique comme une espèce de pain toute singulière. *Toutes les fois que vous mangerez ce pain*, le pronom *ce* marque une sorte de pain extraordinaire ; cependant à la vue, à l'odorat, au toucher, au goût, le pain eucharistique semble le même, après la consécration, qu'il était devant ; les paroles sacramentelles n'y ont fait aucun changement extérieur et sensible ; il faut donc que le changement soit invisible. Ce changement invisible est la transsubstantiation du pain au corps de Jésus-Christ qui ne tombe pas sous nos sens ; et si l'Apôtre ne laisse pas d'appeler l'eucharistie pain après la consécration, c'est parce qu'encore que l'on reçoive réellement le corps de Jésus-Christ dans le sacrement, on le reçoit comme du pain, on le reçoit sous les espèces et sous les apparences du pain, on le reçoit par manière d'aliment, et que tout aliment dans l'Ecriture est indifféremment appelé *pain* ; mais il ne l'appelle pas simplement pain, et il ne dit pas seulement, quiconque mangera du pain indignement, il dit : *Quiconque mangera ce pain indignement* : comme il ne dit pas seulement, quiconque boira indignement, mais *quiconque boira indignement le calice du Seigneur.* Parce que, après la consécration, la viande qui est entre les mains du prêtre et le breuvage qui est dans la coupe sont autres que ce qu'ils étaient avant la consécration ; c'était un pain commun, après la consécration c'est un pain singulier et surnaturel. Ce vin auparavant était un breuvage ordinaire, après la consécration, c'est un breuvage adorable ; c'est pourquoi il est appelé *le calice du Seigneur.*

Lorsque Dieu voulut faire pleuvoir la manne pour nourrir les enfants d'Israël, il leur fit dire que le lendemain au matin ils se rassasieraient de pain, dont le défaut les avait fait murmurer contre Moïse. *Dès le matin vous serez rassasiés de pain* (*Exode*, XVI). Il appela pain une chose qui n'était pas du pain, mais il lui donna ce nom par analogie et par rapport aux effets du pain, parce que comme le pain sert à la nourriture ordinaire des hommes, il voulait aussi que la manne servît à la nourriture ordinaire des Israélites : de même encore que l'Eucharistie ne soit pas plus réellement du pain que la manne, saint Paul ne laisse pas de lui donner ce nom, tant parce que, selon l'intention de Jésus-Christ, elle doit servir à la nourriture de nos âmes, que parce qu'il donne aux espèces et aux apparences extérieures qui demeurent après la consécration, la vertu de produire les mêmes effets que produirait la substance du pain, si elle y était encore ; car l'Eucharistie nourrit et nourrit non-seulement spirituellement, mais même corporellement, aussi bien que le pain commun et naturel.

Cette comparaison de ce pain de manne et du pain eucharistique est d'autant plus considérable, que la manne était la figure de l'Eucharistie, non seulement selon le sentiment de tous les pères de l'Eglise, mais selon la parole même de Jésus-Christ, au chapitre sixième de saint Jean ; et comme il est certain, selon saint Paul, que tout ce

qui arrivait d'extraordinaire aux Israélites, leur arrivait en figure des vérités qui devaient un jour être accomplies par Jésus-Christ, plus nous découvrons de convenance entre les figures et les vérités, et plus nous connaissons clairement les vérités des mystères.

Pour appliquer cette règle au sujet présent, nous pouvons dire que ce que Dieu fit en faveur des Israélites, lorsqu'il leur donna cette manne, est une des plus claires et des plus intelligibles figures qu'il nous ait données dans l'Ancien Testament, et que la vérité que saint Paul nous enseigne dans le onzième chapitre de sa première lettre aux Corinthiens, d'où les adversaires prétendent tirer leur objection, se rapporte très-nettement à ce qui est écrit au chapitre XVI de l'Exode.

Moïse dit que le peuple d'Israël ayant murmuré de ce qu'il manquait de nourriture dans le désert, Dieu commanda d'annoncer à ce peuple ingrat et charnel que dès le soir il aurait de la chair en abondance, et qu'il lui donnerait le lendemain au matin du pain pour se rassasier. *J'ai ouï*, dit Dieu à Moïse, *le murmure des enfants d'Israël, dis-leur de ma part : Vous mangerez dès ce soir de la chair, et demain au matin vous serez rassasiés de pain, et vous connaîtrez par là que je suis votre Dieu. Il arriva donc dès le soir qu'une grande troupe de cailles couvrit tout le camp, et le matin parut une rosée tout autour*, etc., *Locutus est Dominus ad Moysen dicens : Audivi murmurationes filiorum Israel, loquere ad eos, vespere comedetis carnes, et mane saturabimini panibus, scietisque quod ego sum Dominus Deus vester, et ascendens coturnix cooperuit castrum, mane quoque ros jacuit per circuitum castrorum* (*Exode*, XVI).

Dieu promit deux choses à Moïse pour le peuple d'Israël, et lui commanda de lui en porter la parole; l'une qu'il lui donnerait de la chair, l'autre qu'il le rassasierait de pain.

Ce serait un blasphème et une impiété de dire que Dieu fût moins fidèle en l'une qu'en l'autre de ces deux promesses : il les accomplit toutes deux également; cependant il n'y en eut qu'une qui fut accomplie selon la signification ordinaire et vulgaire des termes; l'autre le fut seulement sous un terme métaphorique.

Dieu donna à manger de la chair aux Israélites en leur donnant des cailles, mais il ne leur donna pas du pain effectif, mais seulement de la manne, sous le nom de pain, parce que la manne, comme il a été dit, devait faire en eux le même effet que le pain a accoutumé de faire en ceux qui en mangent.

Saint Paul dit de même deux choses de l'Eucharistie, dont l'une doit être entendue littéralement, et l'autre figurativement : il dit affirmativement, en rapportant les paroles du Seigneur, que le corps du Fils de Dieu fut donné aux apôtres lorsqu'ils communièrent de sa main, et comme il n'y a rien qui puisse être dit plus positivement et plus formellement, nous le devons entendre selon la signification naturelle. Il parle ensuite de cette même Eucharistie comme d'un pain; mais parce qu'il ne le dit pas avec affirmation, mais seulement par manière de discours et d'instruction morale, et que d'ailleurs la présence réelle du pain est incompatible avec la présence réelle du corps de Jésus-Christ, selon le sens formel de ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme il a été déjà pleinement expliqué : il ne faut entendre ce mot de pain dans l'Eucharistie, que figurativement et métaphoriquement. Et comme les paroles de l'Exode, par lesquelles Dieu promit à son peuple de lui donner de la chair, furent accomplies littéralement, nous devons de même entendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, de la véritable chair de Jésus-Christ; et comme ce qui est dit au même endroit de l'Exode, que Dieu donnerait du pain aux Israélites, ne fut accompli que métaphoriquement en leur donnant la manne, de même les paroles de saint Paul, qui appelle l'Eucharistie *pain*, ne sont que métaphoriques. Et même pour mieux marquer ce mystère dans la figure, Dieu donna cette chair réelle et physique aux Israélites, le soir : *Vous mangerez ce soir de la chair*, et ce pain métaphorique de la manne le matin, *et demain au matin vous serez rassasiés de pain*. Pour signifier que dans l'Eucharistie nous devions recevoir la véritable chair de Jésus-Christ; mais que nous ne la recevrions que dans l'obscurité, et que la seule foi nous assurerait de cette vérité; le Fils de Dieu qui est appelé *le soleil de justice*, ne voulut instituer ce mystère que lorsqu'il fut près de mourir et de s'obscurcir dans le tombeau pour accomplir la figure qui avait été donnée aux Israélites, qui ne mangèrent cette chair que Dieu leur donna que lorsque le soleil se couchait. Mais le pain métaphorique de la manne fut donné le matin, pour marquer que le pain eucharistique qui ne serait pas réellement de pain, non plus que la manne, nous serait donné sous des espèces visibles, et dans la lumière de nos sens : car, nous le voyons, nous le touchons, nous le sentons, nous le goûtons, nous le mangeons comme du pain; cependant ce n'est non plus du pain que la manne, et comme ce serait une extravagance de soutenir que la manne eût été du véritable pain, quoique Dieu même lui ait donné ce nom, après que l'Écriture nous assure que c'était une rosée qui ressemblait à de la coriande, de même il n'y a nulle apparence de dire que l'Eucharistie soit réellement du pain, après que Jésus-Christ lui-même nous a assuré que c'était son corps, encore que saint Paul l'appelle *pain*.

Moïse, en parlant de la manne, après que Dieu l'eut donnée, en parle à peu près dans les mêmes termes que S. Paul parle de l'Eucharistie, après la consécration. Les Israélites témoignant de l'étonnement en voyant la manne, et ne sachant ce que c'était, Moïse leur dit : *Voilà ce pain que le Seigneur vous a donné, pour votre nourriture*, et saint Paul

après avoir rapporté l'histoire de l'institution de l'Eucharistie, et après avoir dit que Jésus-Christ avait donné son corps en communiant ses apôtres, ajoute, *c'est pourquoi quiconque mangera ce pain indignement sera coupable du corps du Seigneur*, les pronoms en l'un et en l'autre endroit de l'Exode et de l'Epître de saint Paul, marquent un pain extraordinaire et métaphorique.

Nous pourrions encore ajouter que l'Apôtre dit: *Quiconque mangera ce pain*. D'où il semble inférer que tous ceux qui communieraient à l'avenir, mangeraient le même pain individuel, *ce pain*, ce pronom est démonstratif. Or nous ne pouvons pas manger le même pain qui fut consacré par le Fils de Dieu, si la substance du pain demeura après la consécration, mais si nous l'entendons du corps de Jésus-Christ, nous mangeons la même chose que mangèrent les apôtres, car nous recevons le même corps individuel que les apôtres reçurent.

Il faut avouer de bonne foi que tout ce qui vient d'être dit de cette figure, ne convaincrait pas démonstrativement l'absence réelle du pain, s'il n'y avait autre chose qui nous la persuadât plus clairement. Encore que les figures soient des figures des vérités, nous ne méritons pas toujours que Dieu nous découvre précisément en quoi elles sont véritablement figures, et qu'il nous révèle tout le particulier et le détail du rapport qu'elles ont avec les vérités qu'elles représentent, de sorte qu'il se pourrait faire que le rapport qui a été expliqué de la manne et de l'Eucharistie, et de la manière dont l'Ancien et le Nouveau Testament parlent de l'une et de l'autre, ne serait peut-être pas assez clair pour nous persuader que comme la manne n'a été qu'un pain métaphorique, l'Eucharistie n'est pas aussi un pain réel, si nous n'en avions pas des preuves d'ailleurs: car il n'y a pas une suite et une conséquence absolument nécessaires de l'une à l'autre, quoique l'une étant la figure et l'autre la réalité, il soit assez raisonnable d'en discourir, comme nous l'avons fait. Mais comme il faut, autant qu'il est possible, soumettre notre esprit à l'obéissance de la parole de Jésus-Christ, quelque éloignée qu'elle soit de nos pensées et même de nos sens, et que c'est en cela que consiste le mérite de la foi et le sacrifice que nous devons faire de notre misérable raison à la souveraine et infaillible lumière de la sagesse éternelle, nous devons croire que Jésus-Christ ne nous a point trompés et qu'il nous a parlé sans équivoque, quand il nous a dit positivement et affermativement: *Ceci est mon corps*, puisqu'il ne nous a marqué par aucun terme qu'il nous ait parlé en figure; et parce que, selon les principes de la doctrine de l'Eglise romaine, et même selon ceux de la communion calvinienne, la vérité de ces paroles, *Ceci est mon corps*, prise à la lettre, ne saurait subsister avec le dogme de la présence réelle du *pain*: l'on soutient très-raisonnablement que lorsque saint Paul appelle l'Eucharistie *pain*, il ne parle pas d'un *pain* réel, mais seulement d'un pain métaphorique, et ce d'autant plus qu'il ne parle pas par affirmation de ce *pain*, comme Jésus-Christ a parlé par affirmation, en disant que l'Eucharistie qu'il donnait à ses apôtres était son véritable corps: *Ceci est mon corps qui sera livré, ou qui est donné, ou qui est rompu pour vous.*

Or comme il est très-raisonnable de tirer des paroles de Jésus-Christ, la conséquence que nous tirons de la présence réelle de son corps dans l'Eucharistie, il est aussi très-raisonnable d'appliquer la figure au mystère, avec plus de rapport et de justesse qu'il est possible; de sorte que d'un côté le sens naturel des paroles de l'Evangile et de S. Paul nous persuadant que la substance du *pain* est absente de l'Eucharistie qui contient réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, et de l'autre toutes les parties de la figure de la manne se rapportant très-bien à cette vérité, ce rapport, qui ne suffirait pas tout seul pour convaincre tout esprit, doit être d'un grand poids, étant joint au raisonnement tiré des propres paroles de l'Evangile. Et comme dans la physique, il n'y a point d'esprit raisonnable qui ne se rende à une démonstration qui se tire de la cause, lorsqu'on peut fortifier cette démonstration de quelque effet sensible, de même il faut qu'un chrétien veuille de gaîté de cœur s'opiniâtrer contre la vérité, et prenne plaisir à s'aveugler pour ne pas soumettre son esprit à la créance d'un mystère, lorsqu'il voit que la vérité de ce mystère, qui est tirée du sens naturel des paroles de Jésus-Christ, se rapporte parfaitement à la figure que Dieu en a autrefois donnée, et principalement s'il est de la foi que c'est de la propre figure du mystère dont il s'agit, comme on ne saurait désavouer que la manne soit la figure de l'Eucharistie, après ce que Jésus-Christ en a dit lui-même au lieu que nous avons marqué ci-dessus.

On est assuré que les adversaires de l'Eglise romaine ne sauraient marquer aucun endroit de l'Ecriture, où il soit dit par affirmation que l'Eucharistie est un *pain* naturel, comme il est dit qu'elle est le corps de Jésus-Christ.

Le Fils de Dieu dit bien, *qu'il est le pain de vie, qu'il est le pain vivant, qu'il est le pain descendu du ciel: Ego sum panis vitæ, Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi*, (*Jean*, VI), mais ces façons de parler, quoiqu'elles soient affirmatives, sont toutes figurées; car il n'y a point de pain naturel qui soit vivant, il n'y a point de pain naturel qui soit descendu du ciel; ces manières de parler sont donc métaphoriques, et elles ne doivent point être entendues dans le sens naturel et selon l'idée simple que leurs termes formeraient s'ils étaient pris en eux-mêmes et séparément. Nous savons bien précisément ce que signifie ce mot de *pain* et ce que signifie séparément ce mot de *vie*; mais joignant l'un à l'autre, ils ne forment plus l'idée d'un pain naturel et d'une vie naturelle, mais d'un *pain* métaphorique et d'une *vie* surnaturelle et toute spirituelle.

Cette proposition affirmative, voici un *pain*,

pourrait être naturelle, s'il n'y avait rien qui marquât la figure, mais parce que l'Évangile ajoute, *qui est descendu du ciel*, et que nous savons que nul *pain* naturel n'est descendu du ciel, cette addition nous marque la métaphore. au lieu que quand Jésus-Christ ajoute à cette proposition affirmative, ces paroles: *Ceci est mon corps, qui doit être livré pour vous, ou qui sera livré pour vous*, tant s'en faut que cette addition affaiblisse l'affirmation de la proposition, qu'au contraire elle la fortifie, parce que Jésus-Christ a donné son corps naturel pour nos péchés, et nous formons naturellement ce jugement, que ce que Jésus-Christ donna à ses apôtres en les communiant était son corps véritable et naturel qu'il livra volontairement le lendemain à la mort de la croix, pour racheter nos crimes. De sorte qu'encore que nos sens, qui sont extérieurement frappés des espèces du pain et du vin, ne nous portent pas à croire que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, néanmoins cette vérité supérieure, par laquelle nous sommes assurés que ce que Dieu dit est véritable, quelque opposé qu'il soit à nos sens, nous empêche d'hésiter, et nous oblige de soumettre notre esprit à sa parole.

On peut même fortifier ce raisonnement par les propres paroles de saint Paul, dont on a formé l'objection. Cet apôtre dit que *quiconque mangera de ce pain indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur* (I *Cor*. II). Donc ce que saint Paul appelle *pain* est le corps de Jésus-Christ: et puisque manger indignement ce *pain*, et boire indignement de ce *calice* est la même chose que de pécher contre le corps et contre le sang du Fils de Dieu; il n'y a rien de plus naturel que de dire, que ce *pain* eucharistique est le vrai corps de Jésus-Christ, et que ce qui est contenu dans le *calice* est son vrai sang; il dit ensuite, que *celui qui mange ce pain et boit le calice du Seigneur indignement, mange et boit son jugement*. Pourquoi? *parce qu'il ne fait pas le discernement du corps du Seigneur, Quicumque manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini* (*Ibidem*). Que veut dire ne pas faire ce discernement? n'est-ce pas confondre le corps du Seigneur avec les viandes communes et ordinaires. Or le pain est une viande commune et ordinaire: quiconque donc prend l'Eucharistie comme du pain véritable, *ne fait pas le discernement du corps du Seigneur*. Il est vrai que l'on pourrait dire que ce pain étant élevé à un être sacramentel plus saint que n'est celui du pain ordinaire, il faut aussi le recevoir avec plus de respect, et qu'il faut le discerner d'avec le pain vulgaire et profane. Mais si l'Apôtre nous avait voulu simplement signifier ce discernement d'un pain à un autre, il n'aurait pas fait tomber ce terme de discernement sur le corps du Seigneur; ne faut-il pas renoncer à toute la bonne foi, pour ne pas entendre ces paroles de saint Paul de la vraie et naturelle présence du corps de Jésus-Christ? et Dieu ne semblerait-il pas nous avoir tendu un piége pour nous faire tomber dans l'erreur, s'il avait inspiré à son apôtre des termes qui signifient si naturellement le contraire de la vérité du mystère qu'il nous annonce?

Le même apôtre dit encore en cet endroit, que *toutes les fois que nous mangerons ce pain et que nous boirons ce calice, nous annoncerons la mort du Seigneur, Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis* (I *Cor*. 11). Ce sacrement donc est une figure de la mort de Jésus-Christ: or s'il n'est que du *pain* et du *vin*, et s'il ne contient pas le corps et le sang véritables du Fils de Dieu, il est difficile de comprendre quel rapport il peut avoir avec sa passion et sa mort. Mais si nous avouons que, par la force des paroles, le corps est mis réellement sous les espèces du *pain*, et le sang sous les espèces du *vin*, comme c'est séparer le corps et le sang en vertu du sacrement, rien aussi ne peut nous représenter plus naturellement la mort de Jésus-Christ, ni nous faire mieux souvenir de l'épanchement de son sang sur la croix, quoiqu'en effet, à raison de l'état glorieux de Jésus-Christ qui ne peut plus mourir, et par une suite nécessaire de sa résurrection, le sang accompagne toujours réellement le corps. L'agneau pascal était la figure de l'Eucharistie, comme les saints pères l'enseignent. Or l'Eucharistie est la figure de la mort du Fils de Dieu: il faut donc que l'Eucharistie représente plus naturellement la passion, qu'elle n'est représentée par l'agneau pascal, qui n'est que l'arrière-figure. Cependant si le sacrement de la cène ne contient que du pain et du vin, il est constant qu'il représente moins la mort de Jésus-Christ que l'agneau pascal qui était une chose vivante et animée, qui était mise à mort, comme Jésus-Christ est mort sur la croix.

Quand même on ne voudrait pas avouer que l'agneau pascal fût la figure de l'Eucharistie, et qu'on voudrait démentir toute l'antiquité, on ne pourrait pas au moins disconvenir qu'il ne fût la figure de la mort du Fils de Dieu: on ne peut pas aussi désavouer que l'Eucharistie ne nous ait été laissée pour être un mémorial perpétuel de la passion de Jésus-Christ, après ces paroles de l'Apôtre: *Toutes les fois que vous mangerez ce pain, et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur*. Or les sacrements de la nouvelle loi sont plus parfaits que ceux de l'ancienne. Quelle apparence donc y a-t-il de soutenir que l'Eucharistie, qui est un mémorial de la mort du Fils de Dieu, ne soit que du *pain?* puisque ce serait un mémorial beaucoup plus imparfait que l'agneau pascal de l'ancienne loi, comme on vient de le faire voir.

Saint Paul dit *que nous sommes tous un même corps Unum corpus multi sumus omnes, qui de uno pane participamus* (I *Cor*., X), *parce que nous participons tous à un même pain*. Si ces paroles doivent être entendues du *pain* eucharistique, comme il n'en faut pas douter, elles nous doivent aussi prouver la présence réelle du corps du Fils de Dieu au lieu de nous prouver la présence réelle du pain: car si

après la consécration l'Eucharistie n'était que du pain, il est constant que nous ne participerions pas tous à un même pain : car le pain qui se mange en un lieu n'est pas le même que celui qui se mange en un autre lieu. Et saint Paul raisonnerait mal en nous voulant persuader l'unité du corps que les chrétiens composent par l'unité du pain auquel ils participent tous. Le pain, par exemple, qui se donne à la cène de Charenton, n'est pas le même pain qui se donne à la cène de Saumur ou de Montauban, non plus que le pain qui se mange à une table commune n'est pas le même pain qui se mange à une autre table commune. Il y a bien entre le pain de Saumur et celui de Charenton une unité spécifique ; mais si saint Paul n'avait entendu l'unité du pain eucharistique que d'une unité spécifique, il n'en aurait pas tiré un argument pour prouver que ceux qui y participent font plus particulièrement que les autres un même corps. Car ceux qui se nourrissent d'une même sorte de pain commun participent en ce sens à un même *pain :* et ainsi on pourrait dire par la même raison qu'ils ne font qu'un même corps ; mais qui ne voit que celui qui parlerait de la sorte affaiblirait le mystère que cet apôtre a voulu signifier par l'unité du *pain* eucharistique ? Il faut donc, afin de ne rien ôter de la force et de la justesse de la pensée de saint Paul, entendre l'unité de ce *pain* mystérieux, de laquelle il conclut l'unité du corps que nous composons, d'une unité plus particulière que n'est l'unité spécifique ; et comme il n'y a point d'unité au-dessous de l'unité spécifique que l'individuelle, il s'ensuit nécessairement que ce *pain,* par la participation duquel nous faisons tous un même corps, est individuellement le même, c'est-à-dire que c'est le corps de Jésus-Christ *qui est ce pain de vie qui est descendu du ciel,* et qui est individuellement un en tous les lieux où il se trouve : de sorte que si saint Paul l'appelle *pain,* c'est parce que le *pain,* comme il a été déjà dit, est changé en la substance du corps de Christ, c'est parce que les apparences du *pain* demeurent toujours après la consécration ; c'est enfin parce que l'Eucharistie nous est proposée par forme de nourriture et d'aliment, et que tout aliment est appelé *pain* dans l'Ecriture : mais s'il est appelé *un*, c'est à cause de l'unité du corps de Jésus-Christ.

XIII. — On opposera sans doute encore que saint Jean, dans le sixième chapitre de son Evangile, dit qu'après que Jésus-Christ eut expliqué le mystère qu'il devait instituer de la communion de son corps et de son sang, quelques-uns de ceux à qui il parlait, s'étant scandalisés de ses paroles, et trouvant qu'il était *dur* de dire qu'il donnerait *sa chair à manger et son sang à boire,* il leur répondit *que la chair ne servait de rien, Caro non prodest quidquam : verba quæ ego locutus sum vobis spiritus, et vita sunt* (*Jean,* VI), *et que les paroles qu'il venait de proférer étaient esprit et vie;* d'où quelques-uns veulent tirer cette conséquence : qu'encore que Jésus-Christ ait parlé de *manger sa chair et de boire son sang,* il ne faut pas entendre ces termes charnellement et grossièrement, mais spirituellement et en figure. Cette objection n'est pas de tous les ennemis de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Car il y en a plusieurs d'entre eux qui témoignent être persuadés que Jésus-Christ ne parlait pas de l'Eucharistie à Capharnaüm, et que le sixième chapitre de saint Jean ne regarde point du tout ce mystère; mais puisque les plus éclairés entendent ce chapitre de l'Eucharistie, comme en effet c'est de ce mystère adorable dont Notre-Seigneur parle en cet endroit, l'on répond qu'il n'est pas juste de détruire des paroles aussi claires que sont celles dont le Fils de Dieu s'est servi pour montrer la présence réelle de son corps et de son sang, lorsqu'il en a institué le mystère, *ceci est mon corps,* par d'autres qui sont obscures et par lesquelles on prétend prouver que le discours du Fils de Dieu ne doit point être entendu naturellement.

Mais pour ne point répéter ici les raisonnements que nous avons faits sur ces paroles des autres évangélistes et de saint Paul, *Ceci est mon corps,* et pour nous tenir seulement à celles de ce sixième chapitre de saint Jean, il faut remarquer que Jésus-Christ fait comparaison entre la manne qui était la figure et ce mystère qui est la réalité. *Vos pères,* dit-il, *ont mangé la manne dans le désert et sont morts. Voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point, Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt : hic est panis de cœlo descendens; ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur* (*Jean,* VI). Il est assez difficile de comprendre en quoi consisterait cette grande excellence de l'Eucharistie par-dessus la manne, si nous ne mangions que du pain à la cène : la manne au contraire était plus miraculeuse, puisque c'était un présent du ciel tout extraordinaire, au lieu que le pain est un aliment ordinaire et naturel. Le Seigneur porte ensuite son discours bien plus avant, en disant qu'il était lui-même *le pain vivant qui était descendu du ciel, Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in æternum, et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (*Ibidem*), *Que celui qui en mangerait vivrait éternellement, et que le pain qu'il donnerait était sa chair pour la vie du monde.* Sur quoi l'on doit remarquer que Jésus-Christ parle toujours affirmativement et formellement, quand il dit que l'Eucharistie est son corps et sa chair, afin de ne laisser aucun doute de la vérité du mystère. Cette explication du Fils de Dieu donna occasion à une grande dispute qui s'éleva entre les Juifs, pour savoir de quelle manière il leur pouvait donner à manger sa chair ; *les Juifs,* dit l'Evangile, *disputaient entre eux, en disant, comment peut-il nous donner à manger sa chair ? Litigabant ergo Judæi ad invicem dicentes, quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum* (*Ibid.*). Ce qui marque qu'ils entendirent ses paroles selon leur sens naturel. Cependant le Fils de Dieu ne les reprit point de la grossièreté de leur intelligence, mais au contraire il les y confirma en leur répli-

quant : *Je vous dis en vérité que vous n'aurez point la vie en vous-mêmes, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une véritable viande, et mon sang est véritablement un breuvage : celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die : caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo* (*Jean*, VI). Sur quoi plusieurs de ceux qui étaient présents continuant d'entendre ces paroles dans leur sens naturel, dirent que ce discours était *trop dur* pour l'écouter plus longtemps : et le Fils de Dieu connaissant leur murmure, et qu'ils se scandalisaient de ce mystère, au lieu de leur donner une autre intelligence de ces paroles que celle qu'ils avaient, c'est-à-dire de sa véritable chair et de son véritable sang, il les y confirma, mais pour les leur rendre plus croyables, il les reprit et leur dit : *Quoi donc! mes paroles vous scandalisent, et si vous voyez remonter le Fils de l'homme où il était auparavant? Hoc vos scandalizat, si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius* (*Ibid.*)? comme s'il leur eût dit, vous ne pouvez pas ajouter foi à ce que je vous dis, et mes paroles vous paraissent incroyables ; mais me croirez-vous si pour vous prouver ma toute-puissance je monte au ciel pour aller prendre possession de ma gloire à la droite de mon Père, du sein duquel je suis descendu pour opérer votre salut ? De sorte que tant s'en faut qu'il improuve le sens qu'ils donnaient à ses paroles qui leur paraissaient dures et incroyables, qu'au contraire tout son discours ne tendait qu'à les reprendre de leur incrédulité et à leur persuader qu'ils y devaient ajouter foi, en leur persuadant sa divinité par son ascension future, et leur faisant comprendre qu'étant Dieu, ils étaient obligés de captiver leur esprit à la créance de ses paroles, quelque incroyables qu'elles parussent à parler naturellement. Et en effet, il conclut son discours en leur marquant qu'il connaissait bien qu'il y en avait d'entre eux qui étaient incrédules. Il est vrai qu'il leur avait dit *que c'est l'esprit qui vivifie, que la chair ne sert de rien, et que ses paroles étaient esprit et vie.* Mais cela ne détruit pas le mystère qu'il venait d'exposer si clairement.

Ceux d'entre ses auditeurs qui se scandalisaient, non seulement entendaient ses paroles de son véritable corps, mais ils croyaient encore qu'il voulait laisser entendre qu'il donnerait à manger sa chair toute crue et toute sanglante : et comme il ne nous voulait pas présenter un objet qui nous pût donner de l'horreur, et qu'en nous donnant sa chair à manger et son sang à boire, il le voulait faire d'une manière agréable et proportionnée à ce que la nature pouvait porter, il leur marqua qu'il ne fallait pas prendre la chose si grossièrement, et que ses paroles étaient *esprit et vie : Esprit*, parce qu'encor qu'il nous dût donner son corps réellement, il devait nous le donner d'une manière douce et toute spirituelle ; *Vie*, parce que ce mystère devait être institué pour la nourriture et la vie de nos âmes : et ainsi tout ce qu'on peut tirer de ce sixième chapitre de saint Jean ne peut servir qu'à confirmer invinciblement la vérité du dogme de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Encore que Calvin soutienne que l'Eucharistie est réellement du pain, néanmoins comme il dit que les fidèles qui communient reçoivent réellement et véritablement le corps du Christ *par une irradiation substantielle*, on pourrait lui faire la même objection que ses disciples font aux catholiques. Car si les paroles de Jésus-Christ ne doivent pas être entendues effectivement et véritablement de sa chair et de son sang, il n'est pas vrai que nous communions réellement au corps et au sang de Jésus-Christ, et que la cène fasse une union réelle et substantielle de notre âme avec la chair et le sang du Christ. Et si les paroles de ce sixième chapitre de saint Jean ne doivent point être entendues littéralement et réellement du corps et du sang du Fils de Dieu, mais seulement en figure, elles sont autant contre l'union substantielle de la chair de Jésus-Christ avec l'âme de celui qui communie, que Calvin tâche de persuader, que contre la présence réelle que l'Eglise romaine nous enseigne, il n'est pas plus malaisé aux catholiques de prouver que nonobstant la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, les paroles du Fils de Dieu sont esprit et vie, qu'à Calvin et à ceux qui suivent ses sentiments : et on ne saurait rien opposer avec quelque couleur et quelque apparence de difficulté à l'Eglise romaine, qu'on ne puisse également opposer à la secte de Calvin.

Mais les catholiques ne se défendent pas seulement contre Calvin par cette réponse qui ne regarde que son opinion particulière, *de cette irradiation substantielle*, dont il a été parlé, ils se défendent encore contre les zuingliens et les autres ennemis de la présence réelle de Jésus-Christ, comme il est aisé de voir par l'application toute naturelle de ce qui est dit ci-dessus contre leur erreur.

XIV. — Tous les raisonnements des précédents articles peuvent être resserrés en peu de mots, en disant, Jésus-Christ a révélé la présence réelle ou l'absence réelle. Celle des deux qui est clairement dans l'Ecriture doit être crue, puisque l'Ecriture est une règle infaillible de la foi, reconnue telle, tant par l'Eglise romaine que par ses adversaires. Rien n'est plus clair que ces paroles : *Ceci est mon corps*, et rien ne peut marquer plus positivement et plus formellement la présence réelle. Il faut donc que l'Eglise romaine et ses adversaires croient que le corps de Jésus-Christ est réellement dans l'Eucharistie.

Mais quand on voudrait chicaner contre

ces paroles plus claires que le soleil, pour les obscurcir, il n'y a point d'esprit équitable qui ne trouve au moins que la présence réelle est plus naturellement signifiée dans tous les endroits où l'Ecriture parle de ce mystère que l'absence réelle. Rien donc n'est plus raisonnable que d'exiger de tous la créance de la présence réelle, préférablement à celle de l'absence réelle.

XV. — Que si les ennemis de la présence réelle ne voulaient pas encore se rendre, ils ne sauraient refuser d'avoir recours aux témoins de la foi des apôtres et du sens auquel ils ont entendu les paroles de Jésus-Christ, et nous les ont laissées dans les saintes Lettres. Car, comme il a été déjà dit, puisque Jésus-Christ a révélé aux apôtres la présence ou l'absence réelle, et que la vérité révélée doit être conservée dans l'Eglise et venir jusqu'à nous, il faut la chercher et la trouver. En examinant les Ecritures on y trouve partout la présence réelle. Les ennemis de l'Eglise romaine le nient: le moyen donc le plus naturel, c'est d'avoir recours aux témoins, et c'est la voie que Jésus-Christ lui-même nous a prescrite.

Saint Ignace, martyr, contemporain des apôtres, dit que *les hérétiques de son temps* (*Ignatius Epist. ad Smyrnenses citat. a Theodoret. Dialog.* 3), qui étaient principalement les disciples de Simon et de Ménandre, *ne voulaient point d'Eucharistie, parce qu'ils niaient qu'elle fût la chair de Notre-Seigneur, laquelle a souffert pour nous et que le Père éternel a ressuscitée.* Ce père donc, qui avait reçu sa doctrine des apôtres, et qui professait ce qu'ils professaient, témoigne que leur véritable foi touchant ce mystère était, qu'il contient réellement le corps de Jésus-Christ.

Saint Justin, martyr, qui vivait au second siècle, dit formellement et en termes exprès, *que les chrétiens ne reçoivent pas l'Eucharistie comme un pain commun et un breuvage commun ; mais que nous avons appris que comme notre Sauveur a été incarné par le Verbe de Dieu et a été revêtu de chair et de sang pour notre salut, de même cette viande, qui a accoutumé de nourrir notre chair et notre sang, étant faite Eucharistie par les prières que ce même Verbe de Dieu nous a enseignées, est la chair et le sang de ce même Jésus incarné* (*S. Justin, Apolog.*) Saint Irénée, qui a aussi vécu au IIe siècle, dit *que le pain sur lequel on rend grâces est le corps du Seigneur, et que le calice contient son sang* (*S. Iren. l.* IV, *contra hæres. cap.* 34). Ces témoignages forment une idée fort claire et fort distincte de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; et comme on n'en saurait produire de plus anciens ni même de contemporains à ceux-là qui marquent l'absence réelle : sans doute il n'y a rien de plus raisonnable que de croire sur leur témoignage que les paroles de Jésus-Christ, qui sont de soi déjà fort claires et marquent précisément la présence réelle, doivent être entendues dans leur sens naturel, et que les apôtres les ont entendues et crues distinctement et précisément de la sorte.

XVI. — Si nous passons de ces premiers siècles aux suivants, nous trouverons des témoignages dans tous les temps de cette même vérité. Les adversaires de l'Eglise romaine ne sauraient désavouer qu'il n'y ait des écrivains de tous les temps qui ont appuyé le même dogme de la présence réelle; et si la brièveté de ce mémoire pouvait permettre une longue suite de citations, il serait très-aisé de contenter la curiosité de ceux qui le liront. Mais pour ne le pas étendre au delà des bornes d'un simple mémoire, on se contente de prier ceux qui douteraient de cette vérité, de consulter les livres qui ont traité de cette matière; et ils verront que, comme il n'y a aucun mystère qui soit plus clairement expliqué que celui-ci dans l'Ecriture, il n'y en a guère aussi dont les saints pères parlent plus au long et plus distinctement.

XVII. — Il est vrai que comme l'on doit toujours parler de bonne foi, il faut avouer qu'il y a quelques endroits des pères qui souffriraient de la difficulté sur ce point, si on les considérait séparément et détachés du corps de leurs ouvrages. Les livres des défenseurs de l'absence réelle les ont cités ; mais l'Eglise romaine a cet avantage pardessus eux que les plus anciens et ceux dont la doctrine était plus proche des temps de la révélation, parlent en sa faveur, et par conséquent que sa possession est plus ancienne. Et comme cette possession a sa source dans l'Ecriture par la clarté de ses termes, qu'elle s'est conservée par les témoignages précis des premiers pères, et qu'elle s'est continuée par l'autorité de ceux des siècles suivants, il n'y a guère d'apparence de la troubler par quelques passages détachés des auteurs qui ont parlé moins exactement que les autres.

L'Eglise romaine a encore cet avantage, que tous les pères qui ont traité dogmatiquement de ce mystère, ou pour imprimer le respect avec lequel on doit en approcher, ou pour en expliquer la nature et l'essence, comme saint Cyprien, saint Chrysostome, saint Ambroise et plusieurs autres, ont tous parlé en faveur de la présence réelle, et que ceux dont les termes semblent n'être pas si précis, et sont un peu plus durs ou plus obscurs, n'en ont parlé qu'en passant et par occasion; encore la plupart de ceux-là ont parlé ailleurs clairement en faveur de la présence réelle. Or il est plus raisonnable de s'en tenir à ce qu'ils ont dit pour la présence réelle, qu'à ce qui semble favoriser le contraire, parce que quand ils ont appuyé la présence réelle, ils ont parlé comme l'Ecriture et comme les premiers pères, et quand ils ont parlé autrement, ils ont parlé un langage nouveau et tiré seulement de leur propre esprit, et rien n'est plus dangereux que la nouveauté en matière de religion.

D'ailleurs la plupart des manières de parler des pères, dont on tâche de conclure l'absence réelle, ne la signifient pas, mais marquent seulement que l'Eucharistie est la figure du corps de Jésus-Christ; et il n'y a rien de plus aisé que d'accorder ce terme, qui se rencontre particulièrement dans Tertullien,

dans saint Augustin, dans Facundus et quelques autres, avec le dogme de la présence réelle, puisqu'en effet l'Eucharistie contient le corps de Jésus-Christ réellement et en figure ; réellement en ce qui est invisible dans ce mystère, en figure, en ce qui y est d'extérieur, de visible et de sensible.

Ne serait-il pas injuste de vouloir tirer des conséquences contre les mystères de la Trinité ou de l'Incarnation, parce que quelques pères en ont parlé quelquefois moins exactement que ne font les scolastiques? Doit-on nier l'unité de la substance du Père et du Fils, parce qu'il y a des pères qui ont fait quelques comparaisons de la consubstantialité de Jésus-Christ et de la sainte Vierge avec la consubstantialité du Verbe et du Père éternel? Oserait-on nier la filiation naturelle de Jésus-Christ, parce qu'il semble que quelques pères marquent une filiation d'adoption?

Il faut, si on veut consulter les pères sur les mystères, consulter principalement ceux qui en ont parlé expressément, comme saint Athanase sur la Trinité, saint Cyrille sur l'Incarnation, saint Augustin sur la grâce, saint Chrysostome et saint Ambroise sur l'Eucharistie, et ainsi du reste; et encore faut-il consulter ces pères dans le gros de leurs ouvrages, et ne pas s'arrêter à ce qu'ils ont dit quelquefois sans grande réflexion, d'une manière un peu hardie : et il n'y a rien de plus déraisonnable que de vouloir nier que le sentiment d'un père soit celui qui paraît dans le gros des ouvrages, dans lesquels il a expressément traité d'une matière et éclairci quelque vérité de la foi, parce qu'en quelque endroit où il a peut-être moins pris garde à ce qu'il écrivait, il lui sera échappé quelque chose qui semble n'être pas conforme à la doctrine qu'il a enseignée dans le corps de ses livres.

Comme l'on ne croit pas que l'on puisse raisonnablement contester que tout ce qui vient d'être dit ne soit véritable, on avoue franchement qu'il y a quelques endroits des pères qui semblent ne pas favoriser si clairement que les autres la présence réelle : mais l'on soutient en même temps que ce petit nombre de passages, ou un peu durs, ou obscurs, n'est rien en comparaison de la foule de ceux qui la favorisent ouvertement; qu'il n'y a pas un père qui ait entrepris de la combattre par un ouvrage exprès ; et qu'il y en a beaucoup qui ont entrepris de la prouver. L'Eglise romaine est donc plus forte encore sur ce chef que ses adversaires.

XVIII. — Mais quand l'attachement que les ennemis de la présence réelle ont à leur sentiment, les préviendrait de telle sorte, qu'ils ne voudraient pas se rendre à des preuves si convaincantes, que pourraient-ils conclure contre l'Eglise romaine? Elle explique à la lettre ces paroles claires et précises de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*. Il n'y a aucun endroit de l'Ecriture qui soit aussi formel pour l'absence réelle. Au contraire, il y a beaucoup d'autres paroles qui fortifient le sens naturel de la présence réelle. Les défenseurs de l'absence réelle n'opposent que des conjectures tirées de l'Ecriture, et il est contre la règle du droit de juger un procès sur de simples présomptions, principalement quand il y a des preuves formelles et littérales ; quoique l'Eglise romaine après l'Ecriture sainte ne soit pas obligée de produire des témoins, et surtout ses adversaires faisant semblant de s'en vouloir tenir seulement à l'Ecriture, elle en produit néanmoins, et en produit des plus anciens et des plus irréprochables en toute manière. Elle se fortifie encore par la continuation de sa possession prouvée par les pères postérieurs : et les témoignages que ses adversaires produisent au contraire, ne sont ni si anciens, ni si formels, ni à beaucoup près en si grand nombre, ni d'une si grande autorité; que peuvent-ils donc opposer à l'Eglise romaine?

Tout ce que leurs plus habiles ministres de ces derniers temps ont conclu de la prétendue diversité des témoignages des pères et de leurs différentes manières de parler, a été que les fidèles n'ont pas toujours eu une connaissance de la présence ou de l'absence substantielle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; que l'ignorance de quelques siècles a été si grande, *que le corps de l'Eglise et la plupart des pasteurs étaient, à l'égard de la présence corporelle, dans une pure négation de connaissance, et ne savaient ce que c'était : et que de cette connaissance confuse de ce mystère, il a été facile de passer à l'erreur de la transsubstantiation* (*Le sieur Claude, ministre, dans la réponse au traité de la Perpétuité de la foi*).

L'auteur du livre de la Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie, a solidement détruit cette nouvelle doctrine, en faisant voir l'impossibilité de cette confusion de créance; mais quand elle se pourrait soutenir avec quelque couleur, quand ce ne serait pas blasphémer contre l'Eglise, que de la considérer dans cette prodigieuse ignorance d'un mystère si auguste et si essentiel à la religion ; quand ce ne serait pas même démentir l'infaillibilité de la parole de Jésus-Christ et la fidélité de la promesse qu'il a faite à l'Eglise d'être avec elle *jusqu'à la consommation des siècles*, que de dire qu'elle a été ainsi *flottante à tout vent de doctrine*; quand ce ne serait pas éteindre les lumières du Saint-Esprit qui lui a révélé toute vérité; quand on pourrait dire que cette divine épouse de Jésus-Christ ayant été occupée dans les premiers siècles, ou à résister à la persécution des païens, ou à détruire les hérésies qui s'étaient d'abord élevées contre la Trinité et l'Incarnation qui sont nos principaux mystères et les fondements de la religion ; et qu'ayant été moins attentive à expliquer celui de l'Eucharistie, et à la manière dont les pasteurs se servaient pour en parler aux peuples, cette confusion de créance se serait insensiblement introduite, ou que dans la suite, l'ignorance des pasteurs, la corruption de leurs mœurs, le peu de soin qu'ils avaient de faire leur devoir, et, pour parler avec l'Evangile, leur endormissement aurait insensiblement introduit cette confu-

sion de créance, et donné occasion à cet état négatif de la foi de l'Eglise, qui enfin ne faisait plus d'attention sur la présence réelle ou l'absence réelle; mais croyant seulement Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, ne distinguait point s'il y était présent en signe, en vertu ou en substance; quand on pourrait raisonnablement penser que l'Eglise était dans cet état négatif, lorsque Bérenger prétendit éclaircir la vérité, l'on ne saurait désavouer que, dans les premiers temps, l'Eglise n'ait été dans un autre état, et qu'au moins les apôtres n'aient eu la foi et la connaissance distincte de la présence ou de l'absence réelle, comme il a été montré dans le premier article de ce mémoire; et si la supposition des adversaires était vraie, c'est-à-dire si l'Eglise était tombée dans cette confusion de connaissance, nous pourrions comparer la vérité de ce mystère à une des rivières qui, ayant eu quelque temps leur cours visible, se cachent après sous la terre, puis ayant été dans ces canaux souterrains, recommencent à paraître; et encore qu'on les voie sortir de terre, ce n'est pas en cet endroit qu'elles commencent, il faut remonter plus haut pour en trouver la source. De même quand les auteurs contemporains de Bérenger qui ont écrit contre lui seraient suspects, et qu'ils n'auraient pas eu de quoi prouver ce qu'ils soutenaient, à savoir, que son opinion était contraire à la créance qui était répandue dans l'Eglise universelle, et qui avait été la créance de tous les temps; enfin quand la foi confuse de tous les fidèles, leur incertitude et la diversité des explications de ce sacrement sur le point de la présence ou de l'absence réelle, aurait tellement enveloppé la vérité, qu'avant cet archidiacre d'Angers, on ne l'eût pas découverte, il serait toujours vrai qu'il faudrait remonter jusqu'aux apôtres, examiner quelle a été leur foi sur ce point, puisqu'ils ont cru distinctement ou la présence ou l'absence réelle. Or pour cela, il faut avant tout au moins avouer que, dans un temps d'obscurité, comme les ministres prétendent qu'était celui-là, il n'y a pas de raison d'en croire plutôt Bérenger que Lanfranc, que Guitmond et que beaucoup d'autres grands prélats qui combattaient la doctrine de cet archidiacre, comme contraire à la doctrine de l'Eglise, qui était descendue depuis les apôtres jusqu'à eux.

Il n'y a point de doute que si la confusion de la doctrine de ce mystère devait cesser en ce temps-là, il y avait plus d'apparence de croire à des évêques qui (selon l'ordre de Dieu et la disposition de Jésus-Christ, chef essentiel de l'Eglise, et incontestablement infaillible) sont les gardiens et les dépositaires de la doctrine et des vérités de la foi, qu'à un simple ecclésiastique qui n'était pas même pasteur, mais seulement ministre des pasteurs.

Mais de plus, l'Eglise ne s'en fia pas à la décision de ces pasteurs particuliers, elle prononça anathème dans ses conciles contre la doctrine de Bérenger, et condamna non seulement le dogme de l'absence réelle, mais même celui de l'impanation. Et toutes les fois que l'on a voulu formellement établir l'un ou l'autre, ils ont toujours été condamnés comme hérétiques, ce qui devrait convaincre pleinement les adversaires de l'Eglise romaine, lesquels ne sauraient montrer que le dogme de la présence réelle ait jamais été condamné, ni que celui de l'absence réelle, tant de fois condamné, ait été autorisé par aucun décret ni par aucun canon de l'Eglise. Or, comme c'est à l'Eglise à juger quelles sont les vérités révélées et les vérités non révélées, et que son infaillibilité ne consiste pas à faire de nouveaux articles de foi, mais à faire le discernement de ceux qui ont été révélés aux apôtres d'avec ceux qui ne l'ont pas été, et de remonter ainsi jusqu'à la source, que peuvent répliquer ses adversaires, puisqu'elle a jugé en faveur de la présence réelle, toutes les fois qu'elle a parlé pour décider sur cette matière.

Il est vrai que les ennemis de l'Eglise romaine, opposent l'autorité du prétendu septième concile général tenu à Constantinople, qui appelle l'Eucharistie, la figure du corps de Jésus-Christ, et qu'ainsi ils soutiennent que l'on n'a pas raison de dire que l'Eglise a toujours défini la présence réelle, quand elle en a parlé en corps et dans ses conciles; mais il est aisé de détruire cette objection: car outre les justes exceptions que l'on a contre ce concile, que l'on ne doit considérer que comme un conciliabule assemblé par l'autorité d'un empereur furieux, qui voulait détruire la doctrine de l'Eglise catholique, on peut répondre que, quand il aurait été légitime, il ne ferait point de tort à la doctrine de l'Eglise romaine. Il ne parle pas clairement, et l'on ne saurait faire un dogme de ses paroles contre la présence réelle: Il appelle à la vérité l'Eucharistie, la figure du corps de Jésus-Christ, mais l'on a déjà répondu ailleurs que l'Eucharistie est tout ensemble réellement le corps et la figure du corps du Fils de Dieu. Mais sans nous arrêter même à chercher aucune explication aux paroles de ce prétendu concile, l'on peut dire très-raisonnablement qu'il n'a pas parlé de ce mystère par forme de décision: il n'en a parlé qu'incidemment et par occasion. Or il y a bien de la différence entre ce qui est dit de cette manière dans un concile et ce qui y est dit expressément pour établir la vérité. Ce qu'on y dit incidemment n'est souvent que le sentiment ou l'expression de quelques particuliers qui se peuvent tromper, ou dans leur façon de parler pour n'être pas assez habiles, ou même dans le fond de la doctrine, parce que des particuliers ne sont pas infaillibles. Mais quand le concile décide alors, c'est par le sentiment de tous qu'il parle; chacun opine sérieusement sur la matière; le Saint-Esprit conduit les sentiments et les opinions; et la vérité se découvre avec certitude. Cette réponse est solide et conforme à la doctrine des plus habiles théologiens; et il y a apparence même que les plus éclairés d'entre les protestants l'approuveront et qu'ils avoueront qu'il n'y a nulle justice de

fonder un dogme sur une expression obscure et incidente, qui se trouve dans un concile, pour en détruire un contraire qui est défini en termes formels par d'autres qui ont parlé expressément sur la matière lorsqu'elle était controversée pour en instruire tous les fidèles et les empêcher de tomber dans l'erreur.

XIX. — Voilà toute la gradation du précepte évangélique touchant la correction fraternelle accomplie. Les ennemis de la présence réelle ont été repris en particulier par l'autorité de l'Ecriture qui leur est commune avec ceux de la communion romaine : s'ils ne veulent pas profiter de cette remontrance charitable, on leur produit des témoins. S'ils ne se rendent pas à ce témoignage, on a recours à l'Eglise ; et l'Eglise parle dans ses conciles. Après cela que reste-t-il s'ils ne se rendent ? sinon de les considérer comme des infidèles, qui est le sujet de la plus grande douleur que puissent avoir les véritables catholiques, qui pleins de charité pour eux, leur disent en ce siècle ce que ceux du temps de S. Augustin disaient aux donatistes (*Cod. Can. Eccles. Africa. Can.* 92) : Quand vous nous direz que vous n'êtes pas nos frères, nous vous dirons : Vous êtes nos frères incorporés comme nous à Jésus-Christ par le baptême, et appelés comme nous par ce premier sacrement à l'héritage du ciel, ce qui nous oblige à vous conjurer de revenir entre les bras de notre mère commune qui les ouvre pour vous recevoir avec amour et avec joie.

XX. — Après tout ce qui a été dit ci-dessus, il n'y a personne qui ne voie clairement combien il est injuste d'accuser l'Eglise romaine d'idolâtrie, parce qu'elle adore l'Eucharistie. Jésus-Christ n'est-il pas adorable en quelque lieu qu'il soit et en quelque manière qu'il y soit.

On avoue que toutes les cérémonies extérieures que l'on pratique maintenant en l'honneur du saint sacrement n'ont pas toujours été pratiquées, que la fête que l'on solennise avec tant de pompe après la Pentecôte a été instituée par Urbain IV, mais quelle conséquence en peut-on tirer ; les fêtes, les cérémonies, les processions ne sont que de discipline extérieure qui changent, selon que l'Eglise le trouve à propos, en de différentes occasions et pour de différentes raisons. Les fidèles ont toujours honoré ce mystère que les saints pères appellent *redoutable, le saint des saints, la perfection et la consommation des autres*. Il n'y a qu'à lire leurs écrits pour connaître avec quel respect ils voulaient qu'on traitât cet adorable sacrement et pour comprendre que, selon leurs sentiments, les chrétiens ne sauraient excéder dans les honneurs qu'ils lui rendent.

Quelle précaution n'a-t-on pas eue dans les premiers temps de l'Eglise pour empêcher que l'Eucharistie ne fût profanée par des communions sacriléges ? Et par quels exercices de pénitence ne faisait-on point passer les pécheurs avant que de les admettre à la participation de cet auguste mystère ? Mais quel soin n'avait-on pas de prévenir même les irrévérences extérieures, comme de laisser tomber quelque partie, pour petite qu'elle fût, de la sainte Eucharistie ? Avec quelle vénération était-elle conservée par ceux qui l'emportaient dans leurs maisons ?

Cela marque 1° que ceux qui nient la présence substantielle de Jésus-Christ sont dans une autre créance que nos pères. Car s'ils n'avaient pas cru que Notre-Seigneur fût sous les voiles du sacrement, ils n'auraient pas eu tous ces scrupules pour un simple pain matériel ; comme nous ne les avons pas pour l'eau bénite qui sert au baptême, ou pour les matières des autres sacrements.

Cela marque 2° l'erreur de ceux qui, ne pouvant désavouer la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ, à cause de l'évidence de sa parole, disent que cette présence n'est que dans l'usage. Car si Notre-Seigneur n'était réellement et substantiellement présent en ce sacrement hors de la communion, pourquoi aurait-on eu tant de soin d'empêcher que l'Eucharistie ne fût profanée, quand on la conservait ? Ce que fit Jésus-Christ dans la cène, où il institua ce mystère, témoigne assez qu'il était au sacrement dans un état permanent ; puisqu'après avoir béni la coupe et consacré son sang, il le donna à ses disciples, en leur disant qu'ils le partageassent entre eux et qu'ils en prissent l'un après l'autre, comme nous l'avons déjà observé.

Si Jésus-Christ ne fut présent substantiellement en ce mystère que dans l'usage, ce dut être sans doute lorsqu'il en fit la consécration et qu'il donna lui-même le calice : or la consécration de son sang précéda la communion de ses apôtres, et il ne leur donna pas le calice à tous en particulier. Ils le prirent les uns des autres. Cette cérémonie dura quelque temps. Ils ne reçurent donc pas tous le sang de Jésus-Christ, ce que Luther et ses sectateurs n'avoueraient pas ; ou ce sang précieux continua d'être substantiellement dans la coupe, jusqu'à ce qu'ils en eurent tous pris. S'il persévéra pendant un quart d'heure, nous pouvons bien dire, qu'il persévère plus longtemps. De sorte qu'il faut nécessairement que les luthériens avouent cet état permanent de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ou qu'ils désavouent absolument sa présence réelle et la vérité de la parole de Jésus-Christ, avec les calvinistes, ce qu'ils ne feront jamais.

Nous croyons donc sur des fondements inébranlables, que Jésus-Christ est substantiellement présent dans l'Eucharistie et qu'il y est dans un état permanent. Ainsi, bien loin que le culte que nous lui rendons doive être traité d'idolâtrie, nous devrions être au contraire regardés comme des impies, si notre adoration ne répondait à notre foi : et tous les honneurs que nous rendons à Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, où nous croyons qu'il est substantiellement présent, sont toujours au-dessous de son éternelle majesté.

Après que nos adversaires sont réduits à ne pouvoir répondre à l'enchaînement des

qui confondent leur entêtement, ils ours à nous accuser de prévention ; int plus à nous reprocher, ni la su- on et l'idolâtrie, parce qu'ils ne peu- r que Jésus-Christ soit adorable par- on le croit ; ni le peu d'attachement is avons à l'Ecriture sainte, puisque ement principal de notre créance est paroles toutes pures de l'Evangile et aul ; ils nous accusent encore d'être s par nos propres pensées.

aude, dans ses réponses au livre de la *ité de la foi* touchant l'Eucharistie, lusieurs endroits que ce n'est que la pation qui oblige l'auteur de ce livre les catholiques avec lui de soutenir ence réelle ; et que si on se voulait l'esprit et le mettre en liberté, on ne ait, ni aux paroles de Jésus-Christ, lles des saints pères, le sens que l'E- maine lui donne ; et il prétend par là onfondre et nous faire voir que la pas- us aveugle, au lieu que nous devrions isser éclairer aux lumières qui bril- toutes parts, pour nous faire con- notre erreur. J'avoue que nous avons é à *l'autorité de nos sens ;* que notre les combat et que nous sommes pré- contre toutes leurs fausses démonstra- mais je ne pense pas que notre foi en is incertaine, et ce que j'en ai dit ci- suffit pour nous justifier sur ce point. ue encore que nous nous sommes contre notre raison, dont nous avons voir *détruire les conseils,* selon le com- ment de l'Apôtre, *et tout l'orgueil qui contre la science de Dieu, pour captiver sprit à l'obéissance de Jésus-Christ.*

savons bien que si nous consultons aison, elle ne nous persuadera jamais corps soit en même temps en plusieurs qu'elle ne nous conseillera pas de qu'un corps subsiste invisiblement à n des esprits ; ni tous les autres mira- i sont enfermés dans le miracle ado- le l'Eucharistie. Si nous donnons la à notre esprit d'interpréter les paroles angile selon les lumières naturelles, tera assurément la présence réelle ; et autorité supérieure à la sienne ne nous upe, nous serons tous de l'avis des en- de la transsubstantiation.

dis sincèrement, une des lectures du qui m'a le plus fortifié dans ma foi, elle que j'ai faite du livre de M. Claude ; i, ce me semble, m'a fait connaître ement jusqu'à quel point de fai- et d'aveuglement porte l'infidélité de le. Il m'a paru au travers de toutes les s que soutient cet auteur calviniste, ande beauté d'esprit, une grande lec- une érudition fort variée ; mais Dieu is qu'il soit tombé dans de si faux rai- nents que je suis assuré que s'il plaît e des lumières de lui ouvrir un jour x pour lui faire connaître la vérité, il era lui-même de ce qu'il a dit.

i avoue donc que nous sommes tous upés de la *Transsubstantiation* et de la présence réelle ; que nous faisons gloire de cette préoccupation ; et que si nous n'é- tions prévenus, nous ne la croirions pas. Mais quelle conséquence en peut-il tirer ?

Il y a cette différence entre la religion et la philosophie que, pour avoir de la religion, il faut être toujours préoccupé et que pour être bon philosophe il ne le faut jamais être. Pour avoir de la religion, il faut que notre esprit soit toujours captif, et pour être philosophe, il faut qu'il soit toujours libre. Il n'est pas juste par exemple, d'être persuadé sur la seule foi d'Aristote, que les formes matérielles sont des substances différentes de la matière même, comme il n'est pas raisonnable aussi d'obli- ger personne à croire que tous les corps sont composés d'atomes, parce que Démocrite et Epicure ont été de cet avis. Il faut être phi- losophe par raison et non par autorité. Mais comme c'est une extrême folie de sacrifier la raison à l'autorité dans les choses humaines, et purement naturelles, c'est une bien plus grande extravagance de ne donner pas l'em- pire à l'autorité sur la raison dans les choses divines ; et c'est une présomption insuppor- table et un orgueil sacrilége de ne pas croire ce que Dieu a révélé, parce que notre raison ne le conçoit pas.

La souveraine raison veut que nous nous soumettions à la parole de Dieu, et la parole de Dieu nous oblige encore d'écouter l'Eglise, et d'obéir à sa voix. Or la parole de Dieu nous apprend que ce que Jésus-Christ donna à ses apôtres, en les communiant, était son corps, et l'Eglise a déclaré que ces paroles, *Ceci est mon corps,* marquaient la présence réelle. Si nous sommes donc préoccupés de la présence réelle, nous le sommes par l'au- torité de l'Ecriture sainte et par l'autorité de l'Eglise. Tout ce que les plus fameux minis- tres de la terre nous peuvent dire ; tout ce que les sens et la raison nous peuvent sug- gérer au contraire, n'est pas capable de diminuer l'autorité de cette double préoccu- pation ; et nous n'avons qu'à leur dire, ce que dit Tertullien : *Que la curiosité est inutile après que Jésus-Christ a parlé, et qu'il ne faut point chercher la vérité quand l'Evangile nous la découvre, Nobis curiositate opus non est post Jesum ; nec inquisitione post Evange- lium* (*Tert. l.* I *de Præscr. cap.* 8).

Je sais bien que M. Claude avec ses con- frères prétend nous convaincre d'erreur en nous citant quelques passages des pères, qu'il croit qui favorisent l'absence réelle ; et que comme nous le pressons et ceux de son parti sur l'Ecriture dont ils font semblant de faire tout leur fort ; ils voudraient bien aussi nous presser sur la Tradition, que nous sou- tenons contre eux devoir entrer en preuve certaine et infaillible de la religion, aussi bien que l'Ecriture.

Je n'entreprends pas maintenant de répon- dre en particulier à tous ces passages, quoi- qu'il fût facile de le faire d'une manière très- naturelle et très-convaincante ; cela de- manderait un grand ouvrage, et je ne fais qu'un mémoire. D'autres y ont répondu : il est aisé de lire leurs livres. L'auteur de la

Perpétuité de la foi y a très-excellement réussi ; je prie les lecteurs d'y avoir recours. Ce que j'écris est plus pour réveiller la question et exciter ceux qui ne sont pas encore bien persuadés à se vouloir éclaircir et à se servir des travaux que tant de grands hommes ont entrepris, que pour dire quelque chose de nouveau.

Il est de notoriété publique que nous avons de notre côté un très-grand nombre de passages des pères qui favorisent la présence réelle. Quand notre condition serait égale à celle des protestants (ce qui est bien éloigné d'être), nous aurions toujours pour nous, au-dessus d'eux, les paroles de Jésus-Christ dans son Evangile, et celles de l'Eglise dans ses conciles. Cela étant, pourquoi doit-on trouver mauvais que notre préoccupation nous fasse chercher des interprétations favorables aux endroits de quelques pères, ou qui sont obscurs, ou dont l'expression paraît un peu trop dure; plutôt que de donner la liberté à notre esprit de s'abandonner à l'erreur, si formellement contraire à la parole de Dieu et de l'Eglise.

Le ministre de qui je parle et tous ceux de son parti ne sont-ils pas obligés d'interpréter favorablement les paroles mêmes de l'Evangile qui paraissent opposées aux vérités que nous devons croire? Le Fils de Dieu dit en un endroit, que *lui et son Père ne sont qu'une même chose :* ce qui fait voir, et l'égalité de leurs personnes, et leur consubstantialité. En un autre endoit, il dit que *son Père est plus grand que lui;* ce qui donne une idée d'une inégalité et d'une différence de substance. Nous devons nécessairement interpréter cette contrariété apparente, et il faut bien que nous disions que l'un de ces passages prouve ce que le Fils est à l'égard du Père dans la Trinité, où les personnes sont égales et consubstantielles ; et que l'autre marque ce que le même Fils est à l'égard du Père dans l'Incarnation, où il y a inégalité, non pas de personnes ; mais de la nature humaine et de la divine.

L'Evangile en parlant de Jésus-Christ, l'appelle le *Fils aîné de Marie.* Elvidius Jovinien et tous les ennemis de la virginité de cette sainte Mère n'ont pas manqué de prendre occasion de cette parole pour dogmatiser et tâcher d'établir leur erreur. Et si l'auteur de la réponse n'explique avec S. Jérôme ce mot d'aîné, non par rapport aux enfants qui l'ont suivi, mais parce que nul autre ne l'avait précédé, ne tombera-t-il pas dans l'impiété de ces hérétiques ? Et s'il n'était préoccupé de l'autorité qui l'oblige à croire que la Mère de Jésus-Christ est vierge, et que Jésus-Christ est son Fils unique, ce terme de premier-né ne donnerait-il pas occasion de croire le contraire ?

Nos adversaires n'expliquent-ils pas tous les endroits des pères, où ils disent *que le pain et le vin sont changés, sont transmués, sont transélémentés au corps et au sang de Jésus-Christ : que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ : que la majesté du Fils de Dieu réside dans ce sacrement : que ce mystère n'est pas une simple figure du corps et du sang de Jésus-Christ, mais son vrai corps et son vrai sang ; que nous recevons en communiant, le même corps qui est né d'une vierge, qui a souffert, et qui a été immolé sur la croix pour nous?* Puisqu'ils ne sauraient établir leur doctrine de l'absence réelle, qu'en interprétant à leur sens, ces manières de parler des pères si formelles pour la présence réelle, pourquoi trouve-t-on mauvais que nous interprétions favorablement, pour la vérité que nous soutenons, celles qui ne sont ni si positives pour l'absence réelle, ni à beaucoup près en si grand nombre ?

N'avons-nous pas plus de raison de dire aux protestants qu'il faut bien qu'ils soient eux-mêmes préoccupés de leur sentiment, pour ne se pas rendre aux paroles si claires de S. Ignace, de S. Justin, de S. Cyprien, de S. Chrysostome, de S. Ambroise, de S. Augustin, de S. Cyrille, des pères du second consile de Nicée, des autres conciles qui ont condamné Bérenger et de tous ceux par la bouche desquels l'Eglise a parlé de la présence substantielle ? Nous avons par-dessus eux cet avantage, que nous pouvons justement leur reprocher leur préoccupation. Elle est en eux purement humaine, ce qui détruit entièrement la religion, laquelle ne doit être fondée que sur l'autorité divine. Nul passage de l'Ecriture, et nulle décision de l'Eglise, ne marque formellement que ce que Jésus-Christ a donné à ses apôtres, et qu'il nous a commandé de faire en mémoire de lui, n'est pas réellement son corps et son sang. Ils ne peuvent au contraire nous reprocher qu'une préoccupation fondée sur la parole de Dieu, puisque nous avons pour nous, et les paroles de Jésus-Christ qui nous assurent que c'est son corps et son sang, et la voix de l'Eglise qui nous fortifie dans cette créance.

Ce que M. Claude même nous reproche marque la pureté de notre foi ; car il dit que sans notre préoccupation il n'y a personne qui expliquât les paroles de Jésus-Christ ni celles des saints pères de la présence réelle, et que ce sens n'entrerait jamais dans notre esprit. Ce n'est donc point la chair et le sang qui nous ont révélé cette vérité ; et puisque la nature ne nous porte point à croire la *transsubstantiation*, il faut bien que ce soit la seule autorité de Dieu et de l'Eglise qui captive notre esprit. Nous aimons naturellement la liberté, et nous ne prenons pas plaisir à nous assujettir sans nécessité à la créance des choses qui choquent notre raison et qui la sacrifient. Si nous consultions nos lumières, il n'y a personne qui ne voulût être exempt de cette contrainte. L'amour déréglé de cette fausse liberté a produit toutes les hérésies, et les hérésies aiment à retrancher et non pas à multiplier les mystères. Les unes ont combattu la Trinité, les autres l'Incarnation, d'autres ont tâché d'anéantir la grâce pour donner tout à la nature et nous délivrer de la servitude du péché originel. Il s'en trouve peu qui aient introduit de nouveaux mystères. Quelle apparence qu'on eût inventé celui de l'Eucha-

ristie pour renfermer en un point toutes les épouvantables difficultés de tous les autres ?

Après cela, que tout esprit équitable juge entre les protestants et nous, et prononce qui a raison de demeurer dans son sentiment et dans sa préoccupation.

Certes, je crois que nous pouvons dire hardiment sur cette préoccupation, avec l'Apôtre, que, *si un ange descendait du ciel pour nous évangéliser autre chose que ce qui nous a été évangélisé*, et que ce que nous croyons sur l'autorité de cet Evangile, il faudrait *lui dire anathème*. Ainsi, tant que l'on ne nous opposera que ce que l'on nous oppose si injustement contre le sens naturel des paroles de Jésus-Christ, la vérité de la présence réelle doit toujours subsister dans notre esprit, qui est préoccupé de l'autorité des paroles de l'Evangile. Tant que l'on ne nous fera point voir, par une décision formelle de l'Eglise, que Jésus-Christ est absent réellement de l'Eucharistie, nous serons toujours préoccupés de l'autorité des conciles qui ont condamné Bérenger, ou qui ont positivement déclaré que nous devons croire la transsubstantiation et la présence réelle. Tant que l'on ne nous montrera point, par un consentement unanime des saints pères, que Jésus-Christ n'est présent dans l'Eucharistie qu'en figure ou qu'en vertu, et qu'il en est absent réellement, nous serons prévenus par leur autorité que le corps de Jésus-Christ, qui est dans le saint sacrement, *est le même corps qui est né d'une vierge, et qui a souffert pour tous les hommes sur la croix;* tant que l'on ne nous prouvera point que les mots de *transélémentation* et de *transmutation du pain et du vin au corps et au sang du Fils de Dieu*, ne signifient pas un changement de substance : nous tiendrons ferme pour la *transsubstantiation*. Notre préoccupation nous fera chercher des interprétations légitimes aux passages dont les calvinistes abusent, et nous ne souffrirons point, autant que nous le pourrons empêcher, que l'on fasse l'outrage à ces saints docteurs de les faire passer pour des corrupteurs de l'Evangile, de la Tradition et de la foi de l'Eglise.

Nous ne prétendons point nous dégager l'esprit de la prévention de ces autorités. Nous faisons gloire de l'esclavage de notre raison, et nous croyons qu'elle nous affranchit de la servitude de l'erreur, et nous met dans la véritable liberté des enfants de Dieu. (*Tertull., lib.* I, *de Præscript., cap.* 9.) *Ex fiducia probationis prævenimur.*

Que M. Claude nous dise donc tant qu'il lui plaira que Paschase est l'inventeur de la transsubstantiation ; qu'il se tourmente à établir cette fausseté sur des conjectures qui n'ont pas seulement une ombre de vraisemblance ; qu'il rêve qu'un moine enseveli dans l'obscurité de son cloître ait renversé la foi de tous les chrétiens, il ne persuadera pas aisément que l'Ecriture ait négligé de réprimer l'insolence de cet audacieux, et surtout en un temps auquel elle le pouvait faire avec facilité : car il avoue que Ratramne ou Bertrand écrivit sur cette matière par l'ordre de Charles le Chauve, dont il était aimé, et que le roi se plaisait à se mêler des questions de la religion, ce qui doit convaincre tout esprit raisonnable que ce prince n'aurait pas manqué de faire condamner Paschase, s'il avait écrit contre la foi de l'Eglise. Les conciles étaient fréquents alors, et tant d'événements qui arrivèrent dans ce règne, touchant divers points de la religion, nous font bien voir combien Charles s'était donné d'autorité dans les affaires ecclésiastiques, et la pente qu'il avait à soutenir le parti des théologiens et des évêques en qui il avait de la créance. Quelle apparence y a-t-il que l'Eglise eût perdu une occasion si favorable de condamner une erreur naissante dans une matière si considérable ?

N'est-ce pas une injustice de prétendre repousser cette objection par une autre toute semblable, en disant que si la foi de la présence réelle eût été la foi catholique, l'Eglise aurait dû condamner Ratramne et Scot Erigène, qui tâchaient d'établir l'absence réelle ? Il n'était pas si aisé en ce temps-là de pousser des théologiens qui avaient la faveur de la cour, et ce fut beaucoup d'empêcher doucement que l'erreur des adversaires de Paschase ne s'étendît.

Que M. Claude débite tant qu'il lui plaira cette fable du renversement de la foi universelle, causé par le livre de Paschase, nous sommes persuadés que nous devons demeurer dans la préoccupation de notre créance, et nous nous y maintiendrons avec le secours de la grâce de celui que nous croyons présent dans cet adorable mystère.

Mais quand ce ministre trouverait des esprits assez crédules pour se laisser persuader que Paschase aurait corrompu notre foi, pourrait-on croire que le venin de sa doctrine fût passé jusque dans l'Orient, et qu'un moine écrivant en latin dans son monastère, au fond de la Picardie, eût persuadé toute l'Eglise grecque.

Il est vrai que M. Claude a osé soutenir que les Grecs étaient de même sentiment que les calvinistes ; mais je crois, qu'après ce que l'auteur de la *Perpétuité de la foi* a écrit, et à quoi M. Claude n'a rien répondu, il est maintenant convaincu du contraire.

Encore que je fusse assuré de la créance des Grecs sur ce point, lorsque cette dispute était échauffée entre l'auteur de la *Perpétuité* et M. Claude, je fus néanmoins bien aise d'en avoir une preuve qui fût hors de toute contradiction. Cela m'obligea d'écrire à feu M. l'évêque de Lodève, qui avait demeuré quinze ou seize ans à Constantinople avec M. le comte de Cézi, son père, lequel y était ambassadeur pour le roi.

J'en reçus une réponse si positive, qu'elle doit fermer la bouche à tous les adversaires de l'Eglise. Ce serait une injustice insupportable de révoquer en doute le témoignage d'un prélat de la naissance, de la suffisance et de la sincérité de feu M. de Lodève, et principalement sur des faits aussi aisés à justifier que sont ceux dont il s'agit. Voici

un extrait de sa lettre, dont je garde l'original fort chèrement.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE FEU M. L'ÉVÊQUE DE LODÈVE, DU 17 JUILLET 1671.

Pour obéir à ce que vous m'ordonnez par votre lettre, monseigneur, je vous dirai ce qui est de ma connaissance touchant la créance des Grecs, sur le sujet de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et je vous assurerai en même temps que je n'ai pas eu moins d'indignation que vous en lisant le livre que ce ministre a fait pour réponse à celui de la *Perpétuité de la Foi*, lorsqu'il assure qu'il n'y a que ceux de la communion de Rome qui croient la transsubstantiation, et qui adorent l'hostie, parce que je suis assuré que les Grecs et les Arméniens ne sont pas différents de nous en cette matière... Ce que j'ai vu plusieurs fois à Constantinople est que, vers la fin de la messe, aussitôt que les ministres de l'autel ont communié, le célébrant ou le diacre vient à la porte du sanctuaire, tenant en ses mains le calice couvert du voile, qui contient encore une partie de ce qui a été consacré...... Il montre ce calice couvert au peuple, qui l'adore en s'inclinant fort bas, et faisant le signe de la croix........ L'oraison que dit le diacre, lorsqu'il tient dans ses mains le saint sacrement que le célébrant lui a donné pour communier, est aussi une preuve convaincante de la créance de la réalité. Elle est de saint Jean Chrysostome; et après qu'il a dit: Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes véritablement le Christ, Fils du Dieu vivant, etc, il dit ensuite: Je crois aussi que ceci même est votre corps immaculé, et que ceci même est votre sang précieux.......

Quand on voudrait faire cette injure à un si digne évêque, de ne pas ajouter foi à son témoignage, n'en doit-on pas au moins croire aux Grecs mêmes? Nous avons les actes de trois conciles qu'ils ont tenus, tant contre Cyrille Lucharis, patriarche calviniste (que feu M. l'évêque de Lodève m'a aussi écrit dans la même lettre, avoir été condamné de son temps par l'Eglise grecque), que pour repousser les calomnies des protestants, qui ont soutenu que leur Eglise était de leur sentiment. Ces conciles sont entre les mains de tout le monde. Nous avons le texte grec et la traduction latine d'un savant religieux bénédictin.

Il n'y a donc plus de prétexte d'imaginer que les Grecs soient calvinistes; et, comme tout ce qu'on a inventé pour persuader la corruption de la foi de l'Eglise romaine sur le sujet de l'Eucharistie, ne peut avoir la moindre apparence, à l'égard de l'Eglise grecque séparée de nous depuis si longtemps, et que nous n'avons pu corrompre, ne faut-il pas conclure que les Grecs sont dans la foi de leurs pères touchant cet adorable sacrement, et qu'ils célèbrent leur liturgie, comme ils la célébraient autrefois lorsqu'ils ne faisaient qu'une même Eglise avec les latins?

Après tant de démonstrations si convaincantes de l'erreur des calvinistes touchant l'Eucharistie, je ne sais ce qui les peut retenir, sinon la prévention même qu'ils nous reprochent injustement. Il est vrai qu'il est difficile de se défaire d'une doctrine dans laquelle on a été élevé dès l'enfance, dans laquelle on s'est fortifié par un long usage; et enfin dont on se fait un faux honneur. Mais si messieurs de la prétendue religion réformée voulaient bien considérer la nouveauté de leur doctrine, et la faiblesse des fondements sur lesquels ils l'appuient, il n'y aurait rien de plus aisé que de se défaire de leurs préjugés et rien de si glorieux pour eux que de quitter l'erreur pour suivre une vérité qui saute aux yeux, pourvu qu'on croie à l'Evangile.

DU SACRIFICE.

I. — On entend, par le mot de *Sacrifice*, un acte de religion ou un culte extérieur rendu à Dieu par une personne publique et qui a pour cela un pouvoir légitime; par lequel acte on offre au Seigneur quelque chose avec changement de son être, en reconnaissance de la souveraine autorité que Dieu a sur nous, et de notre dépendance.

Dans l'ancienne loi, l'on sacrifiait des animaux, et on les nommait des *Victimes*. L'on offrait quelquefois des choses inanimées et solides, comme de la farine, du pain, des gâteaux, du sel, de l'encens. Cette sorte de sacrifice était appelée *Immolation*. En d'autres occasions on sacrifiait des liqueurs, comme de l'eau ou du vin, ce qui s'appelait *Libation*.

II. — Il y eu des sacrifices dès le commencement du monde. L'histoire sainte de la Genèse parle de ceux des premiers enfants d'Adam. Dans la suite, non seulement les fidèles en ont offert, mais encore les païens; ce qui nous doit persuader qu'il est en quelque manière, du droit naturel d'honorer Dieu par des sacrifices, aussi bien que de reconnaître qu'il y a une Divinité.

III. — Le sacrifice est la plus excellente et la plus parfaite action de la religion, lorsqu'il est fait *en esprit et en vérité*, c'est-à-dire lorsque l'action extérieure du sacrifice est accompagnée d'un culte spirituel et d'une vraie adoration intérieure, puisqu'alors nous nous soumettons et de corps et d'esprit à la souveraine majesté de Dieu: et il semble que ce serait un grand défaut à la religion chrétienne, si elle n'avait point de sacrifice, et si elle ne nous prescrivait aucun culte, par lequel nous puissions faire à Dieu cette pro-

testation religieuse de notre dépendance.

IV. — Nous ne pouvons faire à Dieu aucun vrai sacrifice, si l'*Eucharistie* n'est point sacrifice; car saint Paul dit que *Jésus-Christ a anéanti tous les sacrifices anciens, par celui dans lequel il s'est offert*. De sorte que si l'Eucharistie, qui est le mémorial du sacrifice de la croix, n'est aussi un vrai sacrifice, et comme la suite et la continuation du sacrifice du Calvaire, il n'y a plus de sacrifice; car toutes les victimes inférieures à Jésus-Christ sont maintenant réprouvées, comme saint Paul nous l'enseigne.

V. — Ceux qui, étant chrétiens par le baptême, nient que la célébration de l'Eucharistie soit un sacrifice, ne désavouent pas que Jésus-Christ ne se soit vraiment sacrifié sur la croix, et que le mystère de son *corps* et de son *sang*, institué en sa dernière cène, n'en soit un mémorial; mais ils nient que ce soit *un sacrifice*, ou parce qu'ils croient que le Fils de Dieu n'est réellement dans l'Eucharistie que dans l'usage, et lorsque les fidèles la mangent ou la boivent (qui est le sentiment des luthériens), ou parce qu'ils ne croient pas absolument qu'il y soit réellement présent (qui est la même doctrine de nos calvinistes). Or dans l'une et dans l'autre de ces deux opinions, l'Eucharistie ne peut être considérée comme un sacrifice.

Elle ne le peut être dans le sentiment des luthériens, parce que la chose sacrifiée doit être offerte à Dieu avant que les sacrificateurs ou le peuple même y participent, n'étant pas raisonnable que les hommes prennent part à une action si sainte avant qu'elle ait été présentée à Dieu, en l'honneur de qui elle est faite. Et comme Jésus-Christ n'est présent au mystère, selon les luthériens, que lorsque son corps est fait notre viande, et son sang, notre breuvage, il s'ensuit qu'il ne peut être, selon eux, la victime du sacrifice, puisqu'il ne peut être offert à Dieu avant que d'être donné aux hommes.

Il peut encore moins être victime dans l'Eucharistie, selon les calvinistes, puisqu'ils ne croient pas qu'il y soit réellement présent.

Mais supposé la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, non seulement dans l'usage, mais encore dans un état permanent, comme je crois l'avoir clairement prouvé dans le mémoire précédent, sur les principes qui sont communs aux protestans et à nous, il est aisé de montrer que Notre-Seigneur a institué ce mystère en forme de sacrifice.

VI. — Dieu a prédit par le prophète Malachie qu'on lui offrirait (*Malach.* I), *depuis le levant jusqu'au couchant, une oblation très-pure* : et les saints pères même les plus anciens, comme (*S. Just. Dialog. contra Tryphon.; S. Iren. lib.* IV, *contra Hæres. c.* 3; *S. Aug. l.* XVIII. *de Civit. Dei. c.* 35, *et alibi*) saint Justin et saint Irenée ont expliqué ce passage du sacrifice eucharistique. Il n'y a rien aussi de plus formel dans saint Augustin. De sorte que de ces passages des saints pères, je tire deux conséquences. L'une, que l'Ecriture nous apprend que l'Eucharistie est un sacrifice ; l'autre, que la tradition nous l'apprend aussi, qu'ainsi rien ne manque pour la certitude de cette vérité de foi.

VII. — L'Ecriture nous apprend que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Or le sacrifice de Melchisédech a été offert en *pain* et en *vin* : ç'a donc été la figure du sacrifice de l'Eucharistie : c'est le sentiment (*S. Cypr. Ep.* 63, *ad Cæcil.; S. Ambr. l.* V. *de Sacr. c.* 1 ; *S. Aug. Ep.* 95. *et alibi. Theodoret. in Psal.* CIX; *S. Chrysost. homil :* 36. *in Genes. et alibi.*) des pères, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin, Théodoret, saint Chrysostome et presque tous les autres saints pères. De manière que c'est aller contre le torrent, que de nier que Notre-Seigneur ait exercé son sacerdoce en se sacrifiant, non seulement à la croix, mais encore dans sa dernière cène.

VIII. — Le sacrifice de l'Agneau pascal, selon le sentiment des pères, est une figure du sacrifice eucharistique. L'hostie (*S. Leo ser.* 7 ; *Tertull. l. contra Marc.; S. Cypr. l. de Unit. Eccles.; S. Ambr. in Luc. c.* 1 *S. Hieron. comment. in* 26 ; *Mat. S. August. l.* 2. *contra Litter. Pent. c.* 57. *et alibi.*), dit saint Léon, est changée en une hostie ; le sang exclut un autre sang. Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin sont encore mes garants; et il y a peu de pères qui, ayant parlé de l'Agneau pascal, n'aient dit que *c'était une figure du sacrifice eucharistique.*

IX. — L'on dira peut-être que les pères ont pu regarder la célébration du sacrement du *corps* et du *sang* de Jésus-Christ, faite par Notre-Seigneur, en quelque façon, comme faisant partie du sacrifice de la croix, parce que c'était le prélude de sa passion ; mais que depuis qu'il s'est livré à la mort, l'Eucharistie ne peut plus être considérée entre nos mains, comme un sacrifice, puisque saint Paul nous apprend que Jésus-Christ *a consommé l'ouvrage de notre sanctification par une seule offrande*. Et ce qui fortifie encore cette objection, tirée de l'Apôtre, est qu'il dit, en opposant le sacrifice de la croix à ceux de l'ancienne loi, que si les anciens avaient pu effacer les péchés de ceux qui les offraient, les prêtres auraient cessé de les offrir : d'où il semble naturel de conclure que, puisqu'en ce même endroit, saint Paul enseigne que Notre-Seigneur a consommé notre sanctification, il ne faut plus offrir après cela de sacrifices.

Voilà ce que les adversaires de la doctrine de l'Eglise romaine lui peuvent opposer de plus spécieux sur ce sujet. Mais il n'est pas difficile d'y répondre solidement.

Il n'y a point de doute que le sacrifice de la croix n'ait consommé notre rédemption par sa valeur et son prix infini : et c'est pourquoi, selon l'Apôtre, il n'est pas nécessaire que Jésus-Christ meure une seconde fois pour nous. Mais cela n'empêche pas que le même Fils de Dieu ne se sacrifie encore tous les jours, par les mains des prêtres, non pas pour opérer de nouvelles rédemptions, mais pour nous renouveler incessamment la mémoire du sacrifice de la croix, comme il le dit lui-même, lorsqu'il institua l'Eucharistie, et comme saint Paul le dit si clairement, et pour nous appliquer, par ce sacrifice commé-

moratif, le mérite de celui de sa passion, et le rendre pour notre sanctification en quelque façon perpétuel, en continuant d'offrir sans interruption la même victime qui s'est elle-même une fois offerte au Père éternel, en expiation de nos offenses; de sorte, que le sacrifice eucharistique n'est nullement contraire au raisonnement de l'Apôtre.

Jésus-Christ s'est offert une fois sur la croix : il a consommé par cette seule offrande, notre sanctification, en présentant à son Père un sacrifice d'un prix infini. Le sacrifice de l'Eucharistie n'est autre que la mémoire de cet unique sacrifice qui a opéré notre rédemption. C'est le même sacrifice, c'est la continuation de ce sacrifice, c'est le même Jésus-Christ une fois livré pour nous, qui veut que pour l'accomplissement et l'entière perfection du sacrifice de la croix, nous communions, et nous participions, par la manducation, à l'hostie offerte. C'est ainsi que saint Chrysostome parle dans son Commentaire sur l'Epître aux Hébreux ; c'est ainsi que tous les autres pères parlent, et c'est assurément le sentiment de (1 *Corint.* X) saint Paul même, qui oppose la table où l'on célèbre l'Eucharistie, à l'autel où l'on faisait le sacrifice des idoles ; les viandes qui se mangeaient dans les sacrifices, qui étaient offerts au diable, à celle qui se mange dans ce mystère ; la coupe des démons, à celle du Dieu vivant. Donc par cette opposition de la table du Seigneur à l'autel des idoles ; de la communion aux sacrifices des idoles, à la communion au *corps* et au *sang* de Jésus-Christ. Il est clair que l'Apôtre a marqué le sacrifice eucharistique : et c'est peut-être dans ce même sens qu'il a dit ailleurs que nous avons un autel, duquel ceux qui continuaient de servir au tabernacle de l'ancienne loi, c'est-à-dire (*Hebr.* XIII) ceux qui continuaient de judaïser et ne croyaient point en Jésus-Christ, n'avaient pas le pouvoir de manger.

X. — Pour ne point embarrasser le lecteur de ce mémoire dans des questions épineuses, et dans des interprétations de l'Ecriture qui demandent trop d'application, je me contenterai de dire que les saints pères, en parlant de l'Eucharistie, parlent tous d'autels, de sacrifices, de prêtres, de sacerdoce, et qu'il n'y a point de vérité de notre sainte religion qui ait des preuves plus claires dans l'antiquité et même dans les premiers siècles, que les protestants respectent, et une tradition plus certaine jusqu'à nous. Nos adversaires mêmes reconnaissent que nous avons une nuée de témoins de cette vérité, et c'est une hardiesse surprenante de l'oser nier comme ils font. Luther avoue que c'est la créance des siècles les plus éloignés ; que la foule des pères a enseigné cette doctrine qu'en ce point, il est opposé à tout le monde ; mais qu'il ne se soucie, ni des saints pères, ni de l'ancienne coutume de l'Eglise ; et Calvin ne se sauve qu'en disant que Satan a aveuglé presque tout le monde de cette erreur, qu'il appelle *pestilentielle*. Ainsi, ces chefs des deux partis ennemis de l'Eglise catholique reconnaissent notre prescription et l'établissent en s'y poposant, et il ne faut point d'autres preuves du dessein formé qu'ils ont eu de renverser la religion de Jésus-Christ que de s'élever comme ils font au-dessus de la tradition de tous les siècles, et de condamner les dogmes les plus anciens et les moins obscurs de l'Eglise ; mais *ils ne prévaudront jamais contre elle*, puisque, selon la vérité éternelle, *l'enfer même ne le peut faire*.

XI. — Puisque la religion demande un sacrifice, que les prophètes l'ont prédit, que le Nouveau Testament le marque, que tous les saints pères sans hésiter déclarent que le sacrifice qu'offrent les prêtres et les pontifes de la nouvelle loi est l'*Eucharistie*, il ne reste rien pour achever notre preuve, sinon de marquer que la célébration de l'Eucharistie a toutes les conditions du sacrifice.

Nous avons dit, dès le commencement de ce traité, que le sacrifice est un acte de religion et un culte extérieur rendu à Dieu, par lequel on lui offre quelque chose, avec changement de son être ou quelque destruction, en reconnaissance de la souveraine autorité que Dieu a sur nous et de notre dépendance. Appliquons toutes les paroles de cette définition à l'Eucharistie.

Nous ne pouvons pas désavouer que ce ne soit un acte de religion et un culte extérieur rendu à Dieu, puisque Notre-Seigneur même a commandé à ses apôtres, et en leur personne à tous leurs successeurs, de faire cette action *en mémoire de lui*.

On lui fait une offrande de l'*Eucharistie* : ce mot est dans le langage des plus anciens conciles et de tous les saints pères ; nos adversaires ne le nient pas ; il n'y a qu'à ouvrir leurs livres pour le voir.

La victime que nous offrons est le Fils de Dieu, que nous croyons réellement présent sous les espèces eucharistiques. Il s'y fait une destruction mystique de cette divine hostie en ce que l'on consacre, par la transsubstantiation, le *corps* séparément du *sang*, ce qui marque le sacrifice de la croix, où le Fils de Dieu répandit son sang pour nos péchés. Outre cela Jésus-Christ, quoique réellement présent dans ce mystère, n'y est pas présent d'une présence naturelle, son corps y étant invisible et d'une manière qui est plus convenable aux esprits qui n'occupent point de lieu qu'aux corps qui naturellement doivent avoir toutes leurs dimensions. Ainsi, sans parler de la destruction réelle de la substance du *pain* et du *vin* qui se fait dans la transsubstantiation, il y a une destruction mystique en Jésus-Christ même et un changement de son état naturel, son corps y étant d'une manière qui naturellement ne lui convient pas, et tout Jésus-Christ, quelque vivant qu'il soit, y étant à la façon des morts, c'est-à-dire sans aucune fonction des organes corporels.

L'on ne peut pas désavouer encore que l'offrande que nous faisons à Dieu, dans cette sainte action, ne soit en reconnaissance du souverain domaine de Dieu et de notre dépendance, puisque nous lui sacrifions son Fils même, notre chef, et que nous reconnaissons, par cette offrande de notre Rédempteur, que nous ne méritions que la mort, et cette double

mort dont Dieu menaça la désobéissance d'Adam, si notre Libérateur ne nous en garantissait.

Enfin, il faut que tout cela se fasse par un ministre qui ait un pouvoir légitime. Notre-Seigneur donna ce pouvoir aux apôtres, et ce pouvoir s'est perpétué par une succession légitime, dans les personnes des évêques et des prêtres, depuis les apôtres jusqu'à nous.

Rien ne manque donc pour la perfection du sacrifice eucharistique, dans lequel paraît la vertu du sacrifice de Jésus-Christ, qui n'est plus selon l'ordre d'Aaron, mais selon l'ordre de Melchisédech; ce qui fait voir que le sacerdoce ancien étant changé, la loi aussi est changée, selon les paroles de saint Paul, *Translato enim sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat* (*Hebr.* VII). Et, comme le sacerdoce présent de Jésus-Christ, selon l'ordre de Melchisédech, est éternel, c'est-à-dire suivant le sentiment des pères et des plus savants interprètes, même des protestants, que ce souverain pontife et ce grand prêtre ne doit plus avoir de successeur dans le sacerdoce comme ceux de la loi en avaient, ce même sacerdoce doit durer jusqu'à la consommation des siècles; et que Jésus-Christ doit offrir jusqu'à la fin du monde ce divin sacrifice, dont celui de Melchisédech était la figure, par le ministère des évêques et des prêtres, à qui il en a donné le pouvoir en disant aux apôtres : *Faites ceci en mémoire de moi.*

Ainsi Jésus-Christ, dont saint Paul, dans cette admirable épître où il parle si divinement de son sacrifice et de son sacerdoce, dit en termes tout mystérieux *qu'il était hier, qu'il est aujourd'hui, et qu'il sera dans les siècles à venir, Jesus Christus heri et hodie : ipse et in sæcula* (*Hebr.* XIII), a été dans le temps passé sacrifié en figure en tous les anciens sacrifices de la loi, qui représentaient celui de la nouvelle, l'a été d'une manière sanglante et sensible dans *les jours de sa chair*, comme parle le même apôtre lors de sa passion, et le sera mystiquement et en commémoration du sacrifice de la croix durant tout le reste des siècles.

DE LA COMMUNION DES LAIQUES

SOUS UNE SEULE ESPÈCE

I. — Le trouble que les protestants disent que cause parmi eux le retranchement de l'usage de la coupe vient de ce qu'ils ne sont pas d'accord avec nous de quatre vérités, dont la créance met l'esprit des catholiques dans un parfait repos sur ce sujet.

Ces quatre vérités sont : 1° l'infaillibilité de l'Eglise dans le discernement des articles révélés par Jésus-Christ à ses apôtres; 2° l'autorité de cette même Eglise sur tous les fidèles pour l'établissement de la discipline, qu'elle change quand elle le trouve à propos et en la manière qu'elle le juge convenable; 3° la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; 4° l'institution de l'Eucharistie en qualité de sacrifice.

Comme tout ce que j'ai à dire ici est fondé sur ces quatre principes, et que je crois les avoir solidement établis dans les mémoires précédents, je supplie ceux qui liront celui-ci d'y avoir recours ou de les supposer avec moi.

Dans la religion aussi bien que dans les sciences, il y a de la liaison entre les vérités qu'elle enseigne; et, quoique la foi soit obscure, on ne laisse pas, après avoir établi ses principes, d'en tirer des conséquences aussi justes que celles des démonstrations des sciences les plus réglées et les plus méthodiques. C'est pourquoi, dans les controverses de religion, si les parties cherchent sincèrement à s'éclaircir, elles doivent convenir sans chicaner des vérités dont elles sont respectivement persuadées, en les supposant comme des premiers principes; et, pour celles dont on est en contestation, il faut les démêler pied à pied en commençant par les plus générales, dont on peut tirer des conséquences pour les autres. Sans cela, l'enchaînement des vérités obligerait en toutes occasions à discourir sur tous les articles de la foi, et ce serait un cercle continuel et un travail qui ne finirait jamais.

C'est dans cette vue et avec cette méthode que j'ai fait des mémoires sur tout ce qui est en controverse entre les catholiques et les protestants. J'ai supposé, comme un principe commun et incontestable, que tout chrétien doit se soumettre à l'autorité de l'Ecriture sainte, qui est reconnue par les uns et par les autres comme une règle infaillible de la foi; mais parce que les catholiques ne conviennent pas avec les protestants qu'elle soit la seule règle, qu'ils croient que la tradition apostolique n'est pas moins certaine que l'Ecriture, qu'ils sont encore persuadés que ces deux règles, quoique infaillibles, ne sont pas toujours assez clairement connues pour fixer les esprits des fidèles et les empêcher *d'être flottants à tout vent de doctrine*, et qu'ils soutiennent qu'il est nécessaire qu'il y ait un tribunal certain auquel on puisse avoir recours, lorsqu'il y a quelque contestation, pour en avoir la décision nette, intelligible et infaillible, et que ce tribunal est celui de l'Eglise, j'ai commencé par la preuve de cette vérité, qui est la clé de toutes les autres; et, quoique après l'avoir bien établie, il ne fût pas nécessaire de se mettre en peine de prouver en détail les autres qui sont en contestation, et qu'il suffit à tout esprit raisonnable, pour les croire, qu'on lui montrât que l'Eglise, à qui Dieu a donné l'infaillibilité, a décidé qu'elles sont révélées. Néanmoins, afin de satisfaire encore plus pleinement ceux qui ont peine à captiver leur esprit à l'obéissance de la parole de l'Eglise, je suis entré dans les preuves particulières tirées de l'Ecriture sainte, ou formellement, ou par des conséquences nécessaires. J'ai particulièrement montré la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; j'ai fait voir ensuite qu'elle a été instituée par forme de sacrifice, et maintenant, de toutes ces vérités, je crois qu'on peut conclure démonstrativement que les plaintes que les protestants font du retranchement de la coupe n'ont nul fondement solide ni même apparent.

II. — Avant que d'entrer dans la discussion de ce que les protestants opposent aux ca-

tholiques sur le sujet présent, l'on pourrait leur demander quel droit ils ont de se plaindre d'un prétendu changement dans l'administration de l'adorable sacrement de l'Eucharistie, puisque eux-mêmes en autorisent tant d'autres par leurs pratiques, et qu'ils se donnent pour cela la liberté d'interpréter l'Ecriture sainte dans des sens que la lettre ne présente pas d'abord à l'esprit, quoique cela soit contre leurs propres principes. Le Fils de Dieu, par exemple, commanda aux apôtres d'instruire ceux qu'ils baptiseraient; cependant les protestants baptisent leurs enfants comme les catholiques, avant qu'ils soient capables d'instruction. Jésus-Christ dit : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Les protestants ne donnent pas la communion aux enfants et ne croient pas néanmoins les exclure de la vie éternelle. Dieu a commandé la sanctification du sabbat, c'est-à-dire du septième jour; les protestants ne le sanctifient pas, et ils conviennent avec l'Eglise romaine, en sanctifiant le dimanche, qui est le premier jour de la semaine. Le Fils de Dieu institua l'Eucharistie après souper, et c'est pour cela que les protestants disent encore qu'ils font la cène, quand ils communient ordinairement à jeun. Nous pourrions, avant que de répondre aux reproches qu'ils nous font, leur demander pourquoi tous ces changements sont plus permis que la communion sous une seule espèce, et, jusqu'à ce qu'ils nous eussent satisfaits, nous tenir en paix dans la possession où est l'Eglise de disposer de tout ce qu'elle juge à propos touchant l'usage des sacrements, suivant cette parole de saint Paul : *Je règlerai le reste lorsque je viendrai vous voir, Cætera cùm venero disponam* (I *Cor.*, XI). Mais, parce que la vérité ne demande qu'à se produire et à éclairer tout le monde, l'on veut bien ne la point embarrasser par des questions, lesquelles, quoique justes, pourraient retarder l'éclaircissement de la contestation présente.

III. — Le premier reproche que les protestants font à l'Eglise romaine sur le retranchement de la coupe, est, qu'elle le permet et commande même à ses enfants de ne communier et de ne participer qu'au corps de Jésus-Christ dans la réception de l'eucharistie, quoique Jésus-Christ ait ordonné à tous les fidèles de communier et de participer à son corps et à son sang; et qu'ainsi elle s'élève contre la volonté de Dieu, qu'elle retranche aux chrétiens la moitié du testament de leur père, et qu'elle mérite plutôt le nom de marâtre que celui de mère.

Quoique après avoir montré que l'Eglise romaine est la vraie Eglise (comme je l'ai fait voir dans le mémoire sur l'Eglise), il dût suffire de produire sa décison et son règlement sur le sujet de la communion sous une espèce, je veux bien néanmoins entrer en jugement pour elle avec ses adversaires, et *amasser*, pour parler avec l'Ecriture, *des charbons ardents sur leurs têtes*, en le convaincant clairement d'injustice, et les forcer, si j'ose me servir de ce terme, jusque dans leurs propres retranchements.

IV. — Les protestants, pour prouver que Jésus-Christ a commandé à tous les fidèles de communier, non seulement sous l'espèce du *pain*, mais encore sous celle du *vin*, produisent d'abord le témoignage de saint Matthieu, qui, écrivant l'histoire de l'institution de l'eucharistie, rapporte que Jésus-Christ dit en donnant le calice, *Bibite ex hoc omnes* (*Matth.*, XXIII), *Buvez-en tous :* d'où ils concluent que ce commandement regarde tous les fidèles auxquels le Fils de Dieu parlait en parlant à ses apôtres.

Il est très-aisé de répondre à ce passage, quoique les protestants croient pouvoir triompher de l'Eglise romaine en le citant. Jésus-Christ consacra le calice et le donna à ses apôtres en leur disant : *Buvez-en tous.* Ce commandement s'adressa véritablement à tous les apôtres qu'il fit prêtres et auxquels il donna le pouvoir de consacrer son corps et son sang en transsubstantiant les deux symboles; mais il ne commanda pas la même chose à tous les fidèles. Le Fils de Dieu donna le calice à celui de ses apôtres qui était le plus proche de lui, et ordonna à tous les autres de le prendre de main en main, et l'un après l'autre, en leur disant : *Buvez-en tous.* Cela serait très-probable, quand nous n'en aurions d'autres preuves que le sens littéral et naturel de ces paroles; mais on le justifie clairement par ce qu'en rapportent saint Marc et saint Luc. Saint Marc dit que Jésus-Christ ayant pris le calice, le donna à ses apôtres en rendant grâces à Dieu, et qu'ils en burent tous, *Et biberunt ex illo omnes* (*Marc.* XIV). *Il le leur donna*, dit-il, *et ils en burent tous.* Il est très-naturel de former cette idée, qu'il donna le calice consacré et que tous le prirent les uns des autres. Et en effet, ce que dit saint Luc le montre encore plus clairement, car il dit que Jésus-Christ *ayant pris le calice, rendit grâces à Dieu et dit à ses apôtres : Prenez-le, et le partagez entre vous, accipite et dividite inter vos* (*Luc*, XXII). Il n'y a point de doute que ces paroles ne marquent que le Fils de Dieu leur laissa le calice consacré entre les mains, afin qu'ils le prissent l'un après l'autre. Ces paroles donc de saint Matthieu, *buvez-en tous*, ne signifient autre chose que ce que dit saint Luc : *Partagez-le entre vous*, en sorte qu'il n'y ait personne de vous douze qui n'y participe; et ainsi ce terme *tous* ne regarde que les apôtres. Ce sens est si naturel et si littéral, que tout autre ne peut paraître que forcé.

On produit encore contre l'Eglise romaine le sixième chapitre de saint Jean dans lequel cet évangéliste nous apprend que Jésus-Christ, étant à Capharnaüm, où il instruisait ses disciples et plusieurs autres personnes, du mystère de l'eucharistie qu'il voulait instituer, leur dit (*Jean.* VI) *Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour; car ma chair est vraiment une*

viande et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui; d'où l'on prétend conclure que, puisque le Fils de Dieu a attaché la vie éternelle à la réception de son corps et de son sang, l'on n'en peut retrancher l'un ou l'autre aux fidèles, sans les priver d'un moyen nécessaire à leur salut.

Ces passages de saint Jean, et principalement le premier, paraissent avoir plus de difficulté que celui de saint Matthieu; néanmoins il n'est pas mal aisé de défendre l'Eglise du reproche qu'on en prend occasion de lui faire.

L'on peut dire d'abord aux calvinistes et aux zuingliens, que s'ils avouent que Jésus-Christ parle de l'Eucharistie dans le sixième chapitre de saint Jean, comme en effet il en parle, l'Eglise romaine tirera de grands avantages de cette confession.

1° Ils s'éloignent des sentiments de leurs auteurs et de ceux qui ont commencé leur séparation avec l'Eglise romaine; car, après mille fuites et après avoir tourné ce chapitre de saint Jean de tous côtés, ils concluent enfin qu'il ne doit point être entendu de l'eucharistie. Or rien ne doit tant faire espérer à l'Eglise la ruine de ce parti qui lui est si opposé, que la division des sentiments de ceux qui le composent, selon cette parole adorable de Jésus-Christ, *Omne regnum divisum contra se desolabitur* (*Matth.* XII), *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur* (*Luc*, XI), *tout royaume divisé sera détruit*.

2° Supposé que Jésus-Christ parle de l'Eucharistie dans le sixième chapitre de saint Jean, il marque si littéralement et si clairement la présence réelle de son corps et de son sang, que, s'ils avouent que ces paroles doivent être entendues de ce mystère, il faut nécessairement qu'ils perdent leur procès dans le fond en tâchant de gagner un accessoire; et, s'ils s'unissent de sentiment avec les bohémiens en nous opposant des paroles qui semblent d'abord avoir quelque difficulté, touchant la communion sous les deux espèces, ils nous fournissent en même temps une preuve convaincante de la présence réelle.

Mais pour revenir précisément au point dont il s'agit maintenant, et pour répondre solidement à l'objection, il faut considérer que Notre-Seigneur ne parlait pas seulement à des laïques, mais encore à ses apôtres et à ses disciples, lorsqu'il disait à ceux qu'il instruisait à Capharnaüm, que *s'ils ne mangeaient la chair du Fils de l'Homme et ne buvaient son sang, ils n'auraient point la vie en eux*. Cela est clair par le texte de ce chapitre même; car, après que plusieurs de ceux qui écoutaient Jésus-Christ se furent retirés, parce qu'ils trouvaient son discours trop dur et qu'ils ne pouvaient se soumettre à croire qu'il leur dût donner effectivement sa chair à manger et son sang à boire, soit qu'ils se persuadassent que les paroles du Seigneur signifiaient qu'il leur présenterait sa chair toute sanglante, ce qui leur donnait de l'horreur, soit qu'ils eussent quelque autre imagination, le Fils de Dieu demanda à ses apôtres : *et vous autres, voulez-vous aussi vous retirer de moi ?* Sur quoi saint Pierre, plein d'une foi vive et animée de charité, répondit : Seigneur, vers qui pourrions-nous aller? vous avez les paroles de la vie éternelle; nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ, Fils de Dieu.

Les apôtres étaient donc dans la troupe de ceux à qui Jésus-Christ parlait, et il regardait en leurs personnes, en celles de ses disciples, et en celles des laïques qui l'écoutaient, tous les ordres et toutes les conditions de ceux qui devaient composer son Eglise sainte; et ainsi l'on peut dire qu'il parla à toute l'Eglise. Or comme il est constant qu'il avait intention d'obliger son Eglise à la communion sous les deux espèces, pour l'entière perfection du sacrifice eucharistique, il ne se faut pas étonner que, parlant à tout le corps de l'Eglise, il commandât indistinctement de manger sa chair et de boire son sang. Comme le sacrifice est nécessaire à tous les chrétiens, la communion sous les deux espèces est aussi nécessaire à tous les chrétiens, puisque sans cette double communion le sacrifice serait imparfait. Mais comme il n'est pas nécessaire que tous les chrétiens sacrifient, ne le pouvant pas même faire, parce qu'ils n'ont pas tous reçu le pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, et il suffit que quelques-uns sacrifient et rendent les autres participants du sacrifice en l'offrant pour eux, on peut dire avec fondement qu'il n'est pas nécessaire aussi que tous communient sous les deux espèces, et que le Fils de Dieu n'a eu intention d'y obliger que ceux qu'il a voulu honorer de son sacerdoce : comme l'on pourrait dire que si un roi commandait à toute une communauté de faire un ouvrage considérable, son intention ne serait pas que tous ceux qui composent cette communauté s'y appliquassent, mais seulement ceux qui y seraient propres.

Cette vérité paraît plus clairement dans la suite de ce chapitre. *Celui qui mange ma chair*, dit Jésus-Christ, *et qui boit mon sang, a la vie éternelle*. Il marque par ces paroles la vertu de ce divin mystère dans toute son étendue. Il est vrai qu'il propose la vie éternelle comme le prix de la réception de son corps et de son sang : mais il est vrai aussi qu'il n'exclut pas de la vie éternelle tous ceux qui ne feront pas cette double communion. L'on en peut, avec quelque proportion, raisonner comme des conseils. Ceux qui accompliront les conseils évangéliques auront la vie éternelle; mais tous ceux qui ne les accompliront pas, pourvu qu'ils soient fidèles aux commandements, n'en seront pas privés. Tous ceux qui recevront dignement le corps et le sang de Jésus-Christ sous les deux espèces, ou en sacrifiant, s'ils sont prêtres, ou par l'ordre et la dispensation de l'Eglise dans la simple communion s'ils sont laïques, auront la vie éternelle; mais il ne faut pas conclure que tous ceux qui, n'étant point prêtres, ne communieront que sous une espèce, l'Eglise l'ordonnant ainsi, doivent être exclus de la vie éternelle.

Lorsque Dieu commande quelque chose

avec intention d'y obliger tous les particuliers, cette obligation générale de tous, sans exception, est fondée, ou sur le droit naturel dont personne ne peut être exempt, ou sur quelque terme précis qui marque que la volonté de Dieu est que tous les particuliers s'y soumettent. Il est, par exemple, défendu dans le décalogue, de porter faux témoignage; ce commandement est fondé sur le droit naturel qui oblige tous les hommes en particulier d'honorer la vérité qui a sa source en Dieu et qui est comme le fondement et le lien de la société humaine. Ainsi nul particulier ne peut s'exempter sans crime d'obéir à ce commandement, parce que nul particulier ne peut se soustraire à l'autorité du droit naturel, et l'on y serait obligé quand Dieu ne l'aurait pas exprimé dans ses commandements.

Le Fils de Dieu a commandé généralement à tous les hommes d'être baptisés, et il a attaché le salut au baptême. Encore que ce sacrement ne touche pas le droit naturel, nul ne peut néanmoins être sauvé sans le recevoir effectivement, s'il est possible, ou du moins de le désirer, si on se rencontre dans des circonstances où il soit impossible de le recevoir, parce que la volonté de Jésus-Christ nous paraît clairement par les termes du commandement qu'il nous en a fait.

Mais ni l'une ni l'autre de ces deux règles ne peut être appliquée au précepte de la communion sous les deux espèces. L'on ne peut pas dire que nous y soyons obligés par le droit naturel, puisque ce divin mystère est au-dessus de toutes les lois de la nature. Il ne paraît pas aussi que la volonté de Jésus-Christ soit d'y obliger tous les particuliers. Si cela était, au lieu de dire, *quiconque mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle*, il aurait prononcé, quiconque ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang, n'aura pas la vie éternelle, comme il a prononcé du baptême, *quiconque ne sera pas régénéré par l'eau et par le Saint-Esprit n'entrera pas dans le royaume des cieux*. Il est vrai qu'il a dit : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous :* mais c'est une proposition générale, comme nous l'avons dit ci-dessus, qui est faite à toute l'Eglise et qui ne tombe pas sur tous les particuliers, et il y a une grande différence entre ce commandement fait au corps de l'Eglise, touchant cette double communion, et celui qui regarde le baptême. Celui-ci exclut chaque particulier qui n'est point régénéré, et le premier exclut de la vie éternelle toute l'Eglise, si elle négligeait universellement le sacrifice et la double communion qui en est l'accomplissement. Et c'est pourquoi le *nisi* du commandement de la communion est bien différent du *nisi* du commandement du baptême. Le dernier porte exclusion du royaume des cieux pour tous les particuliers qui ne seront pas baptisés; l'autre porte exclusion de la vie éternelle pour tout le corps des chrétiens, si toute l'Eglise tombait dans ce défaut. Or, comme cela est impossible, et que toute l'Eglise, à qui le Fils de Dieu a promis l'assistance de son esprit et de sa grâce jusqu'à la consommation des siècles, ne peut tomber dans ce désordre, cette clause exclusive n'est pas tant une menace qu'une marque de l'amour de ce divin Sauveur, et de l'excellence de ce divin mystère auquel il a attaché notre salut.

Ma chair, dit-il, *est vraiment viande, et mon sang est vraiment un breuvage : celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui.* De ces paroles l'on peut conclure qu'on peut ou qu'on doit même, en quelques occasions, communier sous les deux espèces. Mais on raisonnerait fort mal si l'on prétendait d'en conclure que tous, indifféremment, doivent communier de la sorte, et il est si vrai que l'intention du Fils de Dieu n'a pas été d'imposer cette loi à toutes sortes de conditions, qu'en même temps qu'il a proposé la double communion, il l'a proposée aussi sous une seule espèce, ainsi que le concile de Trente l'a remarqué : *Celui qui me mange vivra pour moi. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde, qui mange ce pain vivra éternellement.* Il ne parle, en tous ces endroits, que de la communion sous une seule espèce; cependant il y promet la vie éternelle pour récompense, et elle y est proposée comme le fruit de cette simple communion. Le salut donc de tous les particuliers n'est pas nécessairement attaché à la communion sous les deux espèces; le commandement qu'en a fait Jésus-Christ ne tombe pas sur tous les chrétiens sans nulle exception, et ce n'est pas faire violence au sixième chapitre de saint Jean, de dire que le Fils de Dieu n'a obligé à cette double communion que les apôtres, les évêques et les prêtres qui leur doivent succéder dans la puissance de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, et qu'il laissa la liberté à son Eglise de faire communier ceux qui ne consacreraient point ou sous une ou sous deux espèces, selon qu'elle le trouverait à propos.

Les protestants opposent encore à tout ce que nous avons dit, pour faire voir que, ce commandement de manger la chair et de boire le sang de Jésus-Christ, était pour les laïques, aussi bien que pour les prêtres: que lorsque le Fils de Dieu donna la communion aux apôtres, dans la dernière cène, il la leur donna, non comme à des prêtres, mais comme à des laïques. Car comme selon le sentiment de l'Eglise romaine. Jésus-Christ faisait en cette occasion la fonction de prêtre, il faut avouer, disent nos adversaires, que les apôtres tenaient lieu de peuples. Si donc la communion sous les deux espèces eût été pour les prêtres, Jésus-Christ se fût communié lui-même de cette sorte, et eût communié ses apôtres sous une seule espèce; cependant il ne se communia point, et il communia ses apôtres sous les deux espèces, et leur ordonna même de continuer cette forme de communion à l'avenir, *Hoc facite in maum commemorationem* (*Luc*, XXII; I *Cor*, II), *faites ceci en mémoire de moi*. Il n'est donc pas vrai que l'institution de la commu-

nion sous les deux espèces n'ait regardé que les prêtres, et que les laïques en doivent être exclus. Mais il est aisé de faire voir que cette objection est toute captieuse.

1. Notre-Seigneur fit ses apôtres prêtres, lorsqu'il institua le divin mystère de l'Eucharistie, et qu'il les communia; car il leur donna le pouvoir de faire la même chose que lui : *Faites ceci en mémoire de moi !* c'est-à-dire que, comme il venait de changer le pain et le vin en son corps et en son sang, en disant: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il leur donna le pouvoir de faire ce même changement, par la vertu de ces mêmes paroles, et de consacrer séparément ces deux symboles, en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, qui nous représente celui de la croix, dans lequel le sang de Jésus-Christ fut séparé de son corps.

Le Fils de Dieu donna aussi le pouvoir à ses apôtres de distribuer le même sacrement aux fidèles, comme ils le recevaient de lui.

Enfin il leur commanda de continuer de le recevoir, parce que les prêtres doivent participer au sacrifice. Tout cela est contenu dans ces paroles: *Faites ceci en mémoire de moi*.

Ainsi les protestants n'ont pas raison quand ils disent que les apôtres ne doivent pas être considérés comme prêtres, mais comme tenant lieu de peuple, lors de l'institution de l'Eucharistie. Nous ne devons pas regarder comme laïques, ceux que les évêques font prêtres, quoique dans l'ordination ils les communient; car les nouveaux prêtres sacrifient et consacrent conjointement avec l'évêque, ainsi que faisaient autrefois tous les prêtres, qui dans les premiers siècles consacraient aussi, conjointement avec l'évêque, lequel seul paraissait à l'autel, comme le principal sacrifiant.

2. Nous n'avons pas établi, comme un principe, que la communion sous les deux espèces n'ait été instituée que pour les prêtres, privativement à tous autres. Jésus-Christ a laissé à l'Eglise la liberté de donner ou de retrancher la coupe aux laïques, comme elle le trouverait bon. Mais nous avons dit que le commandement de communier nécessairement sous les deux espèces avait été fait seulement aux prêtres qui sacrifient et qui consacrent.

3. Si Notre-Seigneur, qui consacrait et qui sacrifiait dans la dernière cène, lorsqu'il institua la divine Eucharistie, ne s'est pas communié lui-même, on n'en doit tirer aucune conséquence contre la vérité que nous venons d'établir; car Jésus-Christ étant le maître, pouvait en user comme il lui plaisait, sans que son exemple dût tirer à conséquence. C'était assez qu'il communiât ses apôtres, qu'il honorait de son sacerdoce dans cette action, pour établir la nécessité de la communion des prêtres dans le sacrifice; et l'on peut dire qu'il était inutile à Jésus-Christ de communier, parce qu'il n'aurait reçu que son propre corps, et son propre sang; ce qui n'aurait rien ajouté à sa sainteté, puisque c'était lui-même.

4. Enfin l'Evangile n'ayant pas dit que Jésus-Christ ait communié ou n'ait pas communié, il y a de la témérité d'assurer qu'il ne l'a pas fait. Qui sait s'il ne prit pas le premier de ce pain céleste et de ce divin breuvage, avant que de le distribuer à ses apôtres ? Il est donc clair que de tout ce raisonnement des protestants, on n'en peut rien inférer contre la foi et contre la pratique de l'Eglise romaine.

Il faut nécessairement que les protestants, quelque profession qu'ils fassent d'être fidèlement attachés à l'Ecriture sainte, avouent que ce commandement de communier sous les deux espèces doit recevoir quelque limitation ; car s'il se devait entendre dans toute son étendue, il s'ensuivrait non seulement que l'on ne devrait jamais communier que sous les deux espèces ; mais encore que toutes sortes de personnes, de quelqu'âge qu'elles fussent, devraient communier. Cependant les protestants mêmes ne donnent point la communion à leurs enfants, et ils sont en eela d'accord avec l'Eglise romaine. Or si ces paroles qui paraissent obliger si généralement à communier, peuvent néanmoins recevoir cette restriction qu'elles ne s'étendent point jusqu'aux enfants, ne peut-on pas croire avec l'Eglise qu'elles en reçoivent encore quelqu'autre. Jésus-Christ parlait à Capharnaüm à des adultes, et il n'a entendu obliger que des adultes, selon même la créance, et l'usage des protestants; pourquoi ne pourrons-nous pas dire aussi, que comme il parlait aux apôtres, aussi bien qu'à des laïques, il n'a entendu obliger que les apôtres, et ceux qui leur succèdent dans le sacerdoce, à la communion sous les deux espèces, et qu'il a laissé les autres dans la liberté de communier, sous une, ou sous deux, selon que l'Eglise le trouverait bon, comme il l'insinue, en disant simplement de l'espèce du pain, *quiconque mangera de ce pain vivra éternellement*, sans parler de l'espèce du vin.

Enfin les protestants opposent aux catholiques ce qui est écrit dans l'onzième chapitre de la première épître de saint Paul (*Quod et tradidi vobis*) aux Corinthiens, où l'apôtre dit, *c'est du Seigneur même que j'ai appris ce que je vous ai enseigné, je vous ai rapporté, je vous ai raconté, ou je vous ai appris*. Ensuite de quoi il raconte l'histoire de l'institution de l'Eucharistie ; et les adversaires de l'Eglise romaine soutiennent que le mot *tradidi*, ne signifiant pas je vous ai enseigné, rapporté, ou raconté, mais *je vous ai commandé*, il faut conclure que l'Apôtre avait commandé aux Corinthiens de faire tout ce qui avait été fait en la cène de Jésus-Christ, c'est-à-dire de communier sous les deux espèces; et par conséquent qu'il n'est pas libre à l'Eglise de changer cet usage. Ils poussent même encore l'objection plus loin, et ils disent que comme saint Paul, ayant rapporté l'histoire de la cène après saint Luc, dit que Jésus-Christ ajouta. *Faites ceci en mémoire de moi*, *Hoc facite in meam commemorationem*. On doit tirer cette conséquence, que c'est un commandement du Fils de Dieu

pour tout le monde, de faire tout ce qu'il fit dans la dernière cène, et par conséquent que tous les chrétiens sont obligés de recevoir le corps et le sang du Seigneur sous les espèces du pain et du vin

Il faut avoir bien envie de chicaner l'Eglise pour lui opposer les paroles de cet apôtre. Il est constant que le mot de *tradidi vobis*, ne signifie nullement, *je vous ai commandé*, mais *je vous ai enseigné*, ou *je vous ai appris*. Et en effet, si on le traduisait, en disant, *je vous ai commandé*, il n'y aurait point de sens dans le texte de l'apôtre: voici ses termes: *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem*, etc. Ce qui se doit traduire de cette sorte: *Car j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai enseigné, c'est à savoir, que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'on le livra, prit du pain*, etc. N'est-il pas visible que, comme c'est un histoire que S. Paul raconte, le mot de *tradidi* ne peut être traduit par, *je vous ai commandé*; car quel sens y aurait-il de dire, *j'ai appris du Seigneur ce que je vous ai commandé, qui est que le Seigneur prit du pain, et rendant grâces à Dieu*, etc. La chose parle d'elle-même, et il n y a nulle apparence que le terme de *commander* puisse être employé à cette narration.

La suite ne fait rien non plus contre l'Eglise romaine. Jésus-Christ dit à ses apôtres, *faites ceci en mémoire de moi*: mais quelle nécessité y a-t-il de conclure de ces paroles, que la communion sous les deux espèces fût commandée à toutes sortes de personnes? Que le Fils de Dieu ait commandé à ses apôtres de faire tout ce qu'il venait de faire, s'ensuit-il que ce commandement s'étende aux laïques qui ne consacrent point? Pour parler juste en cet endroit, on ne peut conclure autre chose de ces paroles de Jésus-Christ rapportées par saint Luc et par saint Paul, sinon que le sacrifice et la communion se devaient faire en mémoire de Jésus-Christ: et il est ridicule de vouloir en tirer une conséquence pour la communion sous les deux espèces, pour toutes sortes de personnes.

V. — Les protestants diront peut-être qu'ils ne sont pas obligés d'acquiescer à ces interprétations que nous donnons aux passages qu'on nous oppose de l'Ecriture: mais il faut aussi qu'ils nous avouent, que nous ne sommes pas obligés de nous rendre à leurs objections. Et si, selon les règles de la dispute, l'autorité des deux partis doivent être égale, il faut que les uns et les autres confessent que la raison doit être la maîtresse, Qu'ils examinent donc sans passion si ce qu'on leur répond est raisonnable; et si l'on ne peut pas convenir, il n'en faut pas davantage pour les convaincre de la nécessité de reconnaître l'autorité de l'Eglise, de se soumettre à sa décision, et de chercher, par le moyen de son infaillibilité, ce qui est révélé de Dieu et ce qui ne l'est pas.

Les catholiques croient que Jésus-Christ n'a point révélé que la communion sous les deux espèces soit nécessaire au salut, généralement pour toutes sortes de conditions: les protestants disent qu'il l'a révélée. Il faut, pour vider ce différend, comme tous les autres, avoir recours à un tribunal visible, perpétuel et infaillible: ce tribunal ne peut être que celui de l'Eglise, comme je crois l'avoir bien prouvé dans le *mémoire de l'Eglise*: il faut donc y avoir recours: les catholiques l'ont fait: l'Eglise a décidé dans les conciles de Constance, de Bâle, de Latran et de Trente: et ils sont en repos.

VI. — Mais l'on oppose que si l'Eglise a été infaillible dans les derniers siècles, elle ne l'a pas moins été dans les siècles précédents: que cependant elle a cru si longtemps que la communion sous les deux espèces était nécessaire, qu'il est difficile de sauver son infaillibilité dans cette contrariété de sentiments: et nos adversaires prétendent par là nous embarrasser dans une contradiction, dont ils croient qu'il nous est impossible de sortir.

On pourrait, comme il a été déjà dit, se contenter de répondre que, puisque l'on suppose que l'Eglise romaine est la véritable Eglise, et par conséquent infaillible, il n'y a qu'à faire voir qu'elle a une fois décidé que Jésus-Christ n'a pas révélé que la communion sous les deux espèces ait été commandée à tous les hommes, de quelque condition qu'ils soient, pour montrer qu'elle ne l'a non plus cru dans les premierssiècles, que dans les suivants; puisque la véritable Eglise est perpétuelle et infaillible, et qu'elle a eu la même doctrine dès le premier moment qu'elle a été formée, qu'elle a aujourd'hui et qu'elle aura jusqu'à la fin du monde. Mais quoiqu'on pût légitimement finir la dispute par cette réponse générale, l'on veut bien entrer dans le détail.

Il est vrai que les laïques ont longtemps communié sous les deux espèces: mais il n'est pas vrai que l'Eglise ait jamais cru que Jésus-Christ l'eût commandé pour tout le monde. On a longtemps donné l'Eucharistie aux enfants; il ne s'ensuit pas que l'on crût que ce fût une chose commandée par Jésus-Christ, comme les protestants eux-mêmes l'avouent. Quelle raison y a-t-il de soutenir que l'un de ces changements est contre le commandement de Jésus-Christ, et que l'autre n'y est pas? Le commandement de communier n'est pas moins universel que celui de communier sous les deux espèces: *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme*, dit Jésus-Christ, *et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*. La vie n'est pas moins attachée à la communion effective, qu'elle l'est à la manière de communier, pourquoi donc a-t-on pu faire du changement sur la communion des enfants, et non pas sur la forme de communier pour les laïques. Pourquoi n'aura-t-il pas été autant permis à l'Eglise de retrancher la coupe aux laïques adultes, que toute l'Eucharistie aux enfants? Ne semble-t-il pas même que l'on fasse plus de tort à ces innocentes créatures, de les priver d'un si grand sacrement, après que Jésus-Christ a dit généralement: *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son*

sang, vous n'aurez point la vie en vous, qu'on n'en fait aux adultes en leur en retranchant seulement une partie? L'Eglise a trouvé à propos de ne pas communier les enfants, parce qu'elle a jugé qu'ils étaient suffisamment incorporés à Jésus-Christ par le baptême: et cette même Eglise a trouvé à propos aussi de retrancher le calice aux laïques adultes, parce qu'elle a cru qu'ils étaient suffisamment unis à Jésus-Christ par la manducation du pain céleste. L'Eglise a-t-elle été moins éclairée à décider que la communion sous l'espèce du vin n'était pas nécessaire à toutes sortes de conditions, qu'elle l'a été à décider que l'Eucharistie n'était point nécessaire aux enfants.

La communion donc, sous les deux espèces, qui a duré si longtemps, n'a pas été pratiquée parce que l'Eglise l'a crue absolument nécessaire à salut, mais parce que Jésus-Christ, lui ayant laissé la liberté d'en ordonner comme elle le trouverait à propos, elle a jugé en un temps qu'il était utile à ses enfants de communier sous les deux espèces, et en un autre, qu'il était bon qu'ils ne communiassent que sous celle du pain.

Tout le monde sait que la discipline change; et, quoiqu'il y ait des principes et des règles générales dans la discipline et dans la morale qui sont immuables, l'application de ces principes et de ces règles varie selon le changement des temps, des circonstances et des dispositions des esprits.

C'est, par exemple, une règle générale qu'il ne faut réconcilier à l'Eglise aucun pécheur que ceux que l'on juge probablement et raisonnablement être dans une véritable douleur de leurs péchés. Ce principe est immuable; c'est une règle de tous les temps; mais l'Eglise l'a appliquée diversement, selon la diversité des circonstances. S. Cyprien nous apprend qu'en certains temps et en certains lieux l'on a traité plus et moins rigoureusement dans l'administration du sacrement de pénitence ceux qui étaient coupables de quelques crimes dont on avait une horreur particulière. S. Innocent I[er] dit que l'ancienne discipline de la pénitence avait été plus sévère que celle de son temps. Dans l'ancienne Eglise, l'on ne donnait régulièrement l'Eucharistie aux pénitents qu'après un long et laborieux exercice de pénitence : mais on relâchait de cette sévérité pour ceux qui étaient près d'aller au martyre, quoiqu'ils n'eussent pas achevé le temps de leur pénitence : et S. Cyprien leur accordait indulgence plénière en leur remettant les peines canoniques qui leur avaient été enjointes, parce qu'il croyait que la réception du sang de Jésus-Christ les animait à répandre le leur pour l'intérêt de leur maître, qui avait le premier souffert le martyre pour eux. L'Eglise ne se trompe jamais dans la discipline, quelque changement qu'elle y fasse : elle la règle toujours avec sagesse et autorité : *quiconque ne l'écoute point doit être regardé*, selon les paroles de Jésus-Christ, *comme un païen et comme un publicain*. Supposé ce principe, nous ne devons avoir maintenant aucune peine de nous priver de l'usage du calice, puisque c'est l'Eglise qui l'ordonne, quoiqu'elle en ait autrefois usé d'une manière différente.

Nous avons même cette consolation, que l'Eglise n'a pas changé cette discipline sans être fondée sur l'exemple de Jésus-Christ, sur celui des apôtres et sur la pratique de tous les siècles. Le Fils de Dieu communia les deux disciples qui allaient à Emmaüs, sous la seule espèce du pain. S. Augustin et plusieurs autres pères ne doutent point que ce que l'Evangile dit, qu'ils le reconnurent dans la fraction du pain, ne doive s'entendre de l'Eucharistie. Et comme il n'est pas fait mention de la coupe, les protestants qui sont si attachés à ne rien ajouter à l'Ecriture, n'oseraient dire qu'ils communièrent sous l'espèce du vin.

Il est vrai qu'ils opposent à cet exemple, que si Jésus-Christ communia ses deux disciples sous une seule espèce, et que cette communion autorise la pratique présente de l'Eglise, il s'ensuit qu'il sera permis aussi de ne consacrer que sous une espèce, parce que l'Ecriture ne marque pas que le Fils de Dieu ait consacré en cette occasion sous l'espèce du vin. Or l'Eglise romaine, disent-ils, n'avouera jamais cette conséquence. Elle ne doit donc pas se servir de cet endroit de l'Ecriture pour appuyer la communion sous la seule espèce du pain.

Cette objection des protestants est un pur sophisme. Si Jésus-Christ avait dit en quelque endroit que si quelqu'un consacrait son corps sous l'espèce du pain sans parler de la consécration sous l'espèce du vin, aurait la vie éternelle comme il l'a promise à ceux qui mangeraient sa chair, sans faire mention de boire son sang, l'on pourrait dire qu'il aurait autorisé, par ce qu'il a fait à Emmaüs, la consécration sous une seule espèce, comme il a autorisé la communion sous la seule espèce du pain. Mais comme il ne paraît en aucun endroit de l'Ecriture qu'il ait dispensé ses apôtres de consacrer sous les deux espèces, après les y avoir obligés en instituant ce sacrement adorable, cette consécration d'Emmaüs, de quelque manière qu'elle ait été faite, ne doit tirer à aucune conséquence. Le Fils de Dieu l'a faite comme il lui a plu parce qu'il était le maître; et il a pu, par une économie et une dispensation particulière, faire une chose qu'il ne voulait être faite que cette fois, puisqu'il ne l'a ni commandée ni permise après avoir ordonné la consécration sous les deux espèces. Peut-être qu'il voulut alors consacrer seulement sous une espèce parce qu'il était ressuscité, et que, comme dans la cène qu'il fit avec ses apôtres, l'Eucharistie sous les deux espèces fut une image de sa mort future, dans laquelle son sang devait être séparé de son corps, de même cette transsubstantiation du pain seulement en son corps, dans la cène qu'il fit avec les disciples d'Emmaüs, fut une image de sa résurrection, dans laquelle ce même sang avait été réuni à son corps pour n'en être plus séparé; mais il ne s'ensuit pas qu'il ait voulu que ce qu'il fi alors fût fait ensuite par d'autres, puisqu'il

ne le témoigne en aucun endroit : et comme son intention a été, lorsqu'il institua ce mystère, qu'il soit un mémorial perpétuel de sa mort, il ne nous est pas permis d'en retrancher ce qui nous la représente le plus naturellement ; c'est à savoir cette séparation mystique du corps et du sang, par la double consécration sous les deux espèces.

La communion que les premiers chrétiens recevaient des mains des apôtres ne nous paraît que sous une seule espèce. *Ils persévéraient*, est-il dit dans les Actes, *dans la doctrine des apôtres et dans la communion de la fraction du pain;* il n'est point parlé de la coupe. Les protestants, suivant leurs maximes se doivent tenir à la lettre sans y rien ajouter.

Saint Paul, après avoir parlé de la bénédiction du calice et de la fraction du pain, et après avoir dit que l'une était la communion du sang de Jésus-Christ et l'autre la participation de son corps, ajoute *que nous ne sommes tous ensemble qu'un seul pain et un seul corps, parce que nous participons tous à un même pain,* sans rien dire de la communion du calice.

On sait que la coutume des fidèles de l'ancienne Église était d'emporter chez eux l'Eucharistie dans des linges, pour communier en leur particulier; que les évêques envoyaient à leurs confrères l'Eucharistie pour marquer leur union et leur charité : tout cela se faisait sous l'espèce du pain seulement. Le vieillard Sérapion, comme Eusèbe le rapporte, reçut l'Eucharistie sous la seule espèce du pain, de la main d'un jeune garçon que son curé, qui était malade, lui envoya. Saint Augustin, dans la lettre qu'il écrit à l'évêque Honoré, qui est la cent quatre-vingtième de ses épîtres, entre les raisons qu'il apporte pour montrer que les pasteurs sont obligés d'être présents à leurs églises lorsque les peuples qui leur sont commis sont en péril et sont attaqués par leurs ennemis, celle de ne les laisser pas privés de l'eucharistie est une des principales. Si les pasteurs sont présents, dit ce père, personne n'est privé de la communion du corps du Seigneur *Nulli Dominici corporis communione fraudantur* (*Ep.* 180). Il ne parle pas de la coupe; ce qui marque que la communion du peuple était considérée particulièrement sous l'espèce du pain, et qu'elle se pratiquait (selon les occasions et les diverses nécessités où l'on se trouvait) séparément de la communion sous l'espèce du vin. Il serait aisé de produire d'autres endroits des pères qui feraient voir la même chose.

Après toutes ces raisons, toutes ces autorités, tous ces exemples, n'est-il pas injuste que les protestants fassent un crime à l'Église, à qui Jésus-Christ a laissé l'intendance et l'administration des sacrements, d'avoir fait maintenant une loi de ce qui paraît, par l'Évangile, que le Fils de Dieu a laissé à sa liberté; de ce qu'il a pratiqué lui-même; de ce que ses apôtres ont fait après lui; et de ce qui ensuite a été mis en usage en diverses occasions, dans le temps même que la coutume du contraire était la plus ordinaire.

VII. — Si tous les adversaires croyaient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ils n'auraient aucune peine à se soumettre au retranchement de la coupe. Ce qui les trouble, disent-ils, est 1° que l'Église ôte la moitié du sacrement aux fidèles; 2° qu'elle les prive du fruit qu'ils doivent recevoir de ce mystère d'amour; 3° qu'elle leur retranche la nourriture spirituelle qu'ils doivent recevoir dans ce festin sacré ; 4° qu'elle anéantit cette figure et cette représentation de la mort de Jésus-Christ. La créance de la présence réelle fait évanouir tous ces fantômes, toutes ces vaines frayeurs et tous ces injustes sujets de plaintes.

Jésus-Christ étant réellement présent dans l'Eucharistie, est tout entier sous chacune des espèces. Depuis qu'il est ressuscité, il peut bien être dans un état apparent de mort, comme il est dans ce sacrement, mais il ne peut mourir en effet. Il ne nous est pas permis de douter de cette vérité après l'oracle du Saint-Esprit prononcé par saint Paul : *Et Jésus-Christ étant ressuscité d'entre les morts, ne mourra plus : la mort n'aura plus d'empire sur lui* (*Rom.* VI). Il est donc vivant partout où il est, c'est-à-dire tout entier, aussi bien que dans le ciel, quoique d'une manière différente : ainsi c'est à tort qu'on reproche à l'Église qu'en retranchant la coupe elle ôte la moitié du sacrement aux fidèles. L'excellence de l'eucharistie consiste en ce qu'elle contient Jésus-Christ; elle le contient tout entier en chacune des espèces : les fidèles ne sont donc privés de rien qui soit essentiel au sacrement, pourvu qu'ils reçoivent une espèce. Les luthériens au moins devraient être en repos sur ce point, puisqu'ils croient aussi bien que nous la présence réelle. Mais, il est vrai que quelques-uns d'entre eux se sont avisés de nier que le sang soit par concomitance sous l'espèce du pain, et le corps sous celle du vin, qui est une erreur chimérique qu'ils se sont formée pour n'être pas embarrassés de l'argument des catholiques, qui font voir, par une conséquence très-naturelle, que les laïques, en ne communiant que sous une espèce, ne laissent pas de participer au corps et au sang de Jésus-Christ.

1° Le fruit principal qu'on peut prétendre dans la communion, en considérant l'Eucharistie comme un mystère d'amour, est qu'elle nous unisse à Jésus-Christ. Nous y sommes intimement unis par la réception de son corps adorable : nous ne perdons donc pas le fruit de ce mystère d'amour par le retranchement de la coupe.

2° L'avantage de cette nourriture spirituelle est que notre âme soit divinement rassasiée et même engraissée, *saginata*, c'est le terme des pères. Elle l'est en mangeant de ce pain sacré; et quoique le sang, sous l'espèce du vin, nous soit proposé en forme de breuvage, néanmoins, comme il est assuré que nous recevons le sang avec le corps, puisqu'ils ne peuvent être séparés depuis la résurrection, le concile de Trente a très-sagement et très-saintement prononcé qu'en ne recevant qu'une espèce, nous recevons tout

Jésus-Christ, et que nous ne sommes privés d'aucune grâce nécessaire pour opérer notre salut. C'est donc à tort qu'on se plaint que le retranchement du calice est un retranchement de la nourriture de ce festin sacré. En effet, le vrai breuvage de notre âme est la grâce, si bien représentée dans l'Evangile par l'eau dont Jésus-Christ parla à la Samaritaine ; c'est ce divin breuvage qui étanche notre soif spirituelle. *Comme le cerf altéré*, dit le prophète, *désire de trouver une fontaine, ainsi, Seigneur, j'aspire d'être uni à vous* (*Ps.* XLI). De quelque manière donc que nous soyons unis à Jésus-Christ par la communion, soit en le recevant sous l'espèce du pain, soit en buvant son sang sous l'espèce du vin, nous sommes unis à la source de la grâce qui nous doit pleinement désaltérer; et nous pouvons dire que le sang de Jésus-Christ, quoique reçu avec son corps, ne laisse pas d'être le breuvage de notre âme, selon l'expression de l'Ecriture.

3° Pour ce qui est de la mémoire de la passion, que l'Eucharistie nous doit renouveler, selon cette parole de saint Paul : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez de ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* Il est vrai que, si nous ne devions considérer l'Eucharistie que dans la communion des laïques, le reproche des protestants serait bien fondé ; car il faut avouer que l'on ne pourrait pas sauver à ce mystère adorable la qualité de l'image du sacrifice de la croix, et qu'il ne nous représenterait pas la mort du Fils de Dieu sous une seule espèce, car cette représentation ne se fait parfaitement que dans la séparation mystique du corps et du sang, auxquels le pain et le vin sont transsubstantiés par la vertu des paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Mais je dirai hardiment qu'en ce cas l'Eglise n'aurait jamais retranché l'usage de la coupe, et même qu'elle n'aurait pu la retrancher, parce qu'elle ne peut tomber dans l'erreur ; et c'en serait une très-grande d'ôter à l'Eucharistie la qualité d'image, de représentation, de renouvellement, et en quelque manière de continuation de la mort de Jésus-Christ et du sacrifice du Calvaire. Mais comme nous pouvons et nous devons regarder l'Eucharistie non seulement comme un sacrement, mais encore comme un sacrifice, il est très-aisé de justifier l'Eglise des accusations des protestants sur ce sujet.

VIII. — Supposant donc cette vérité, comme les autres sur lesquelles nous avons fait voir que les catholiques fondent le repos dans lequel ils sont, touchant le retranchement du calice, et croyant que Jésus-Christ a institué l'Eucharistie par forme de sacrifice, l'on ne saurait dire avec la moindre couleur de vérité que l'Eglise ait fait perdre aux fidèles et ait effacé dans ce mystère la mémoire et l'image de la mort de Jésus-Christ.

Ce qui nous représente la mort du Fils de Dieu dans l'eucharistie, est, comme nous l'avons dit, la séparation mystique du corps et du sang de Jésus-Christ ; et c'est ce qui se fait dans le sacrifice, où la parole que le Prêtre éternel a mise dans la bouche de ceux qu'il a honorés de son sacerdoce, est comme le glaive innocent qui fait cette séparation et qui immole cette victime adorable, puisqu'il est vrai que le seul corps de Jésus-Christ est présent dans ce mystère, précisément par la vertu des paroles qui sont prononcées sur le pain, et le sang par celles qui sont prononcées sur le calice. De sorte que, si ce corps et ce sang pouvaient être encore séparés, ils le seraient par la transsubstantiation des éléments de ce sacrement; et ils ne demeurent unis après la consécration que parce que *Jésus-Christ ressuscité ne peut plus mourir* ni souffrir aucune division en son humanité sainte. C'est donc proprement dans ce sacrifice que la mort de Jésus-Christ nous est représentée. Et comme l'Eglise n'a rien retranché dans ce sacrifice de ce que Jésus-Christ a institué dans la dernière cène qu'il a faite avec ses apôtres, les protestants n'ont nul sujet de dire qu'elle a effacé dans l'Eucharistie la mémoire de la passion du Fils de Dieu.

Quand l'Eglise aurait laissé l'usage de la coupe aux laïques, la représentation de la passion du Fils de Dieu n'aurait pas consisté dans cette double communion, puisque ce n'est pas la communion, mais la consécration qui fait cette division mystique de son corps et de son sang.

Ce sacrifice adorable est offert tous les jours; tous les fidèles y peuvent assister, y concourir même, en unissant leurs esprits et leurs cœurs aux prêtres qui sacrifient, et avec lesquels ils sont eux-mêmes en quelque manière sacrificateurs, comme l'Eglise le témoigne dans sa liturgie par ces paroles, qu'elle prononce par la bouche des prêtres : *Seigneur, souvenez-vous de vos serviteurs et servantes, et de tous ceux qui sont ici présents, dont la foi et la dévotion vous sont connues, pour lesquels nous vous offrons, ou, pour mieux dire, qui vous offrent ce sacrifice de louange.* Et il n'y a personne qui ne puisse ainsi renouveler incessamment, dans l'usage de ce mystère, la mémoire de la mort et de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Les anciens sacrifices étaient des ombres et des figures du nôtre. Le peuple, qui fournissait des victimes, y participait et communiait en mangeant quelque portion de l'hostie, mais il ne mangeait pas toute l'hostie. L'Eglise ne fait donc point d'injure au sacrifice représenté par ceux de l'ancienne loi, ni au peuple fidèle qui y participe, en ordonnant que ceux qui ne sacrifient point ne reçoivent pas la divine victime en toutes les manières qu'elle se trouve dans le mystère; quoiqu'ils aient cet avantage par-dessus ceux qui communiaient aux anciens sacrifices, qu'en ne recevant apparemment qu'une partie de l'hostie, ils la reçoivent néanmoins tout entière, chacune des deux espèces contenant Jésus-Christ tout entier.

IX. — De tout ce qui a été dit ci-dessus, l'on croit qu'il n'y a personne qui ait tant soit peu d'équité, qui ne juge que les reproches que les protestants font à l'Eglise sur

le retranchement de la coupe, sont injustes.

L'Eglise, à qui Jésus-Christ avait laissé la liberté d'ordonner et de régler l'usage de ce sacrement ineffable, voyait que ses enfants en usaient différemment, les uns communiant sous l'espèce du pain seulement, les autres sous l'espèce et du pain et du vin; elle s'apercevait que cette diversité produisait quelque division et quelque trouble parmi eux, semblable au schisme qu'il y avait au temps de saint Paul entre ceux qui disputaient du choix des viandes, et que cette différence d'usage et de pratique allait à établir des dogmes pernicieux et contraires aux vérités de la religion; car plusieurs de ceux qui communiaient sous les deux espèces estimaient que cette manière de communier était nécessaire à salut, et condamnaient ceux qui ne recevaient qu'une espèce comme déserteurs de la religion. Elle voyait encore que les sacramentaires en prenaient occasion d'appuyer leur erreur, et de dire que Jésus-Christ n'étant pas réellement présent dans ce mystère, nous ne pourrions être unis à lui par l'Eucharistie, si nous ne la recevions tout entière, parce que, n'y étant présent qu'en figure et cette figure ne pouvant subsister dans une seule partie du sacrement, il était nécessaire de n'en rien retrancher. C'est pourquoi elle jugea qu'elle ne pouvait plus laisser les chrétiens dans cette incertitude; qu'il n'était pas de cette viande céleste comme de celles dont les fidèles disputaient au temps de saint Paul; que l'usage n'en était pas indifférent, tout en étant saint, et dans le fond du mystère et dans les circonstances qui l'accompagnent; et qu'il était important qu'elle se servît du privilége que Dieu lui avait donné de discerner avec infaillibilité les dogmes révélés d'avec ceux qui ne le sont pas, et d'en instruire les fidèles; qu'il était juste aussi qu'elle mît en usage sur ce sujet l'autorité qu'elle a reçue de Jésus-Christ de régler la discipline qu'on devait observer dans la réception de ce sacrement, afin de détruire l'erreur et d'empêcher la division. Ainsi, après cette fameuse contestation qui fut émue à Prague vers l'année 1412, elle se détermina à parler nettement et à régler la foi et la conduite des fidèles touchant cette matière. Elle considéra d'ailleurs que ceux qui s'étaient eux-mêmes privés de l'usage du calice, l'avaient fait par respect, et pour éviter les irrévérences qui se commettaient dans ce divin mystère, et encore pour d'autres raisons très-considérables; et, approuvant ce sentiment, elle prononça dans le concile de Constance que la communion sous une seule espèce suffisait; que Jésus-Christ n'avait pas obligé les laïques à communier sous les deux espèces; et elle ordonna que ceux qui ne sacrifieraient point, recevraient à l'avenir l'Eucharistie seulement sous l'espèce du pain. Cette décision et cette discipline furent confirmées dans le concile de Bâle, depuis dans celui de Latran, et ensuite dans celui de Trente, qui non seulement a déclaré qu'il n'y a nul commandement de communier sous les deux espèces, mais que chaque espèce contient l'essence du sacrement, et que Jésus-Christ y étant tout entier, ceux qui communient seulement sous l'une des deux, ne sont privés d'aucune grâce nécessaire.

Il est vrai que, comme il n'y a nul commandement de Jésus-Christ, à ceux qui ne sacrifient point, de communier sous les deux espèces, il n'y a aussi nulle défense, comme nous l'avons déjà marqué : c'est pourquoi l'Eglise, dans son dernier concile général, s'est réservé le pouvoir d'accorder l'usage du calice lorsqu'elle le trouva à propos. De sorte que, pourvu qu'on ne croie pas que la chose soit nécessaire absolument et qu'elle soit de précepte divin pour toutes sortes de personnes, pourvu qu'on se soumette au pouvoir qu'a l'Eglise de régler la discipline touchant l'administration de ce divin sacrement, pourvu qu'on confesse la présence réelle et que Jésus-Christ est tout entier sous une espèce, pourvu qu'on reconnaisse que le commandement de communier sous les deux espèces regarde seulement ceux qui consacrent, parce qu'ils sont sacrificateurs, et que dans le sacrifice le corps et le sang sont mystiquement séparés par l'efficacité des paroles par lesquelles on transsubstantie le pain au corps et le vin au sang de Jésus-Christ : peut-être que l'Eglise pourra quelque jour avoir cette condescendance pour ses enfants, qui, soumettant leurs esprits à l'obéissance de la parole de Jésus-Christ et à l'ordre de son Eglise, désireront, par le sentiment d'une véritable piété, d'être unis à Dieu par ce double lien. Ce désir peut être d'autant plus juste, qu'encore que l'Eglise ait déclaré que ceux qui ne communient que sous une espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut, elle n'a pourtant pas défini qu'ils ne recevraient pas plus de grâces en communiant sous les deux espèces qu'en ne communiant que sous une; et qu'ainsi on pourrait légitimement désirer l'usage du calice dans la vue d'une grâce plus abondante.

Ce n'est pas néanmoins que nous devions être en inquiétude de la privation de cette plus grande grâce, parce qu'outre que la chose est fort incertaine, et que plusieurs grands théologiens croient qu'il n'y a pas plus de grâce à recevoir Jésus-Christ sous deux espèces que sous une, quand même ceux à qui le calice est retranché seraient privés de quelque grâce, elle peut être abondamment réparée par le mérite de l'obéissance qu'ils rendent à l'Eglise.

Saint Augustin balance l'humilité du centenier, qui n'osait recevoir Jésus-Christ dans sa maison, avec la confiance de Zachée, qui le reçut dans la sienne avec joie, et même avec empressement; et ce saint docteur dit: *Qu'il en est de même de ceux qui par respect se retirent de la communion, s'en estimant indignes, et de ceux qui s'en approchent pour en recevoir du secours et de la force.* Les uns et les autres peuvent être également à Dieu, pourvu que ceux qui s'en éloignent, ne s'en éloignent pas par dégoût, et que ceux qui s'en approchent, ne le fassent pas avec présomption.

Nous pouvons raisonner de même manière touchant la communion sous les deux espèces. Si elle produit, par la vertu du sacrement, plus de grâce que la communion sous une seule espèce, celui qui se prive de l'une par obéissance, peut se rendre aussi agréable à Dieu, que celui qui les recevrait toutes deux. Et comme l'Eglise a eu de très-grandes raisons pour ôter l'usage du calice, soit qu'elle ait voulu éviter les inconvénients et les irrévérences qui se commettaient, soit qu'elle ait cru périlleux de le permettre dans un temps auquel cette permission aurait donné occasion à l'erreur; soit encore pour quelques autres raisons qui ne sont pas connues, nous ne saurions être vrais chrétiens et murmurer de ce qu'elle a fait, quelque soif spirituelle que nous ayons de ce divin breuvage.

David ayant désiré ardemment de l'eau de la citerne de Bethléem, et trois hommes de cœur s'étant détachés de son armée, sans en rien dire, et ayant percé le camp ennemi pour en aller quérir, ce grand prince refusa ce rafraîchissement, et ne voulut *pas boire le sang de ces trois braves hommes*, selon la noble expression de l'Ecriture : mais il *en fit une offrande à Dieu, Libavit eam Domino* II (*Reg.*, XXIII). Ceux qui voudraient bien se désaltérer en buvant de la coupe du Seigneur, et qui d'ailleurs considèrent le péril où ils exposeraient la vérité, par les conséquences qu'en tireraient ceux qui n'ont pas encore soumis leur esprit à la foi catholique, font mieux de se contenter de l'usage que l'Eglise fait dans le sacrifice de cette divine liqueur, *et libare eam Domino*, en attendant, pour en boire à leur aise, et sans hasarder le salut de personne, que la guerre spirituelle que nous avons avec nos frères séparés soit finie, par l'heureuse victoire que la grâce remportera, s'il plaît à Dieu sur eux, en *captivant leurs esprits à l'obéissance de la parole de Jésus-Christ.*

AU LECTEUR.

Les controverses qui sont entre les catholiques et les protestants ont été si éclaircies depuis quelques années, et tant de grands hommes ont servi l'Eglise et secondé les pieuses intentions du roi sur ce sujet, que si les ministres et les docteurs protestants n'avaient pris un soin extraordinaire de cacher à ceux de leur parti les ouvrages des catholiques, et ne les avaient empêchés de les lire, il y a longtemps que tous ceux d'entre eux, à qui Dieu a donné un peu de lumière et de bonne foi, auraient abandonné leur nouvelle et fausse religion.

C'est un artifice des ministres protestants, pour couvrir la mauvaise cause qu'ils soutiennent, d'écrire continuellement, comme si l'on ne leur avait rien répondu, afin de faire accroire à ceux qu'ils veulent retenir dans l'erreur, que la doctrine qu'ils tâchent d'imprimer dans leurs esprits est encore dans son entier et n'a jamais été réfutée. Ceux qui ont quelque créance en eux, lisent leurs écrits sans lire les réponses des catholiques, et ils demeurent dans une fausse paix que leur donnent les préjugés qu'ils ont formés dès leur enfance, et dans lesquels ils s'affermissent faute d'éclaircissements.

Je sais bien que les pères de l'Eglise ont toujours écrit, tant que les hérésies ont fait du bruit; et les protestants, qui crient sans cesse que nous sommes dans l'erreur, se voudront peut-être parer de leur exemple, en disant qu'ils ne veulent pas laisser les catholiques en repos, jusqu'à ce qu'ils leur aient fait connaître la vérité; et c'est en cela même qu'ils témoignent leur faiblesse et font voir leur mauvaise foi. Les pères combattaient toujours les hérétiques, mais ils ne dissimulaient pas ce que les hérétiques leur opposaient. Ils y répondaient : c'est ce que les protestants ne font pas; ou s'ils y répondent, ce n'est que par de froides railleries, en n'attaquant que ce qu'ils croient le moins fort dans les écrits des catholiques et ne faisant pas semblant de s'apercevoir de ce qui les accable. Les catholiques au contraire réfutent ouvertement leurs adversaires, et soutiennent, sans rien dissimuler, *la vérité, contre laquelle*, selon saint Paul, *on ne peut rien* (II *aux Cor.*, *c.* XIII, 8), et c'est cette vérité qui les rend invincibles, parce que Dieu, qui *est la vérité* même, combat pour eux.

Les docteurs protestants espèrent encore de pouvoir regagner une parcréance, en leur disant que les théologiens, qui ont travaillé à leur changement, ne leur ont pas parlé sincèrement, et qu'ils ont fardé leur religion pour engager les simples à l'embrasser, et les conduire ensuite dans l'idolâtrie et dans l'impiété. C'est pourquoi l'on a cru qu'il serait fort utile, pour renverser toutes les machines dont se servent ces faux docteurs, de faire un portrait au naturel de la religion chrétienne et catholique, et de l'exposer au public, afin que chacun en reconnaisse les traits.

Comme cet ouvrage est fort court, fort clair et fort simple, il sera aisément vu et entendu de tout le monde. Il ne faut pas que nos adversaires disent qu'il y ait rien de déguisé : on est assuré qu'il n'y a pas un catholique qui ne le reçoive, comme il est conçu, sans hésiter, et n'avoue qu'il comprend la pure doctrine de l'Eglise. On défie le plus habile et le plus raffiné protestant de le faire démentir par aucun de ceux de notre communion, ni d'y trouver un double sens. Il n'est pas naturel de croire qu'on ait séduit tous les catholiques de la terre pour les faire entrer dans un complot de fourberie sur ce sujet; cependant on s'oblige de faire dire anathème par toute l'Eglise romaine à quiconque s'éloignera de ce qui est déclaré dans ce système, comme étant de foi.

Par ce moyen on sera d'accord du fait, on

[illegible]

[illegible] pourra [illegible] à arracher le reste de [illegible] que l'on fait semblant d'avoir [illegible] des catholiques.

[illegible] pas d'exposer dans ce système [illegible] dans son sens naturel [illegible] la vérité dans le [illegible] ce qui est controverse entre [illegible] et les protestants est [illegible] on a marqué [illegible] afin que le lecteur [illegible] recours, on croit [illegible] de fermer la bouche à nos contradicteurs [illegible] de publier que [illegible] pas le respect qui est [illegible] Il faut qu'ils rougissent [illegible] reproche. C'est au contraire aux catholiques à le leur faire, [illegible] en citant l'Ecriture, sur laquelle la doctrine catholique est [illegible] ne peut s'éloigner de notre [illegible] fondement sur lequel [illegible] semblant d'être si [illegible] ils sont si éloignés qu'il faut qu'ils l'abandonnent en combattant les dogmes des catholiques.

LE VRAI SYSTEME

DE LA RELIGION CHRETIENNE ET CATHOLIQUE.

Dieu ayant par sa [illegible] *heureuse profondeur* de sa providence [illegible] *grande lumière*, qui [illegible] les vérités que l'erreur avait si fort obscurcies dans l'esprit de nos frères séparés. *Comme nous* ne pouvons assez déplorer le *malheur de ceux* qui ferment les yeux à des *lumières si vives* et si brillantes, et qui *embarrassent la religion* par des sophismes *volontaires*, je les appelle ainsi, parce qu'il est *impossible que ceux mêmes* qui les produisent n'en aperçoivent la fausseté.

M. *l'évêque de Meaux* a donné, il y a déjà *longtemps, au public*, l'*Exposition* sincère de *la foi catholique*, ce qui a ouvert les yeux à un *grand nombre de personnes* qui, ne cherchant que la vérité, ont connu la mauvaise foi de ces faux docteurs qui nous faisaient passer, en prêchant à ceux de leur parti, pour des superstitieux, pour des impies, pour des idolâtres et pour des corrupteurs de la foi et de la morale de Jésus-Christ. Ce très-pieux et très-savant prélat les a couverts de confusion ; mais il n'a pas abattu tout leur orgueil, et son excellent ouvrage n'a fait qu'augmenter la haine que les plus entêtés et les plus envenimés de leurs ministres ont conçue contre l'Eglise.

Nous voyons tous les jours paraître des lettres qui, sous le nom de *pastorales*, ne sont autre chose que des satyres, et contre le soin religieux et paternel que le roi prend du salut de ses sujets, et contre les personnes qui travaillent à la réunion de ceux qui, étant baptisés, ne devraient reconnaître qu'une *foi*, comme il n'y a qu'un *Dieu et qu'un baptême* (aux *Ephés.*, ch. IV. 3. 4. 5. 6), qui nous doit tous incorporer à Jésus-Christ en *unité d'esprit* et dans le sein d'une même Eglise.

Ces lettres, prétendues pastorales, ne tendent qu'à troubler les consciences de ceux à qui Dieu a fait la grâce d'ouvrir l'esprit et le cœur pour embrasser la foi catholique, à les tenter, à les exciter à l'apostasie, et à retenir les autres dans l'erreur, tantôt par une fausse ostentation de miracles, que l'auteur de ces dangereuses lettres prétend que Dieu a faits en faveur de leur fausse religion ; tantôt par l'énumération des martyrs et des confesseurs de leur parti ; tantôt en dogmatisant que c'est une erreur intolérable de dire que l'on ne puisse se sauver que dans l'unité de l'Eglise : laissant ainsi chacun en liberté d'opérer son salut en quelque communion que ce soit ; s'étant même porté jusqu'à cette extrémité de justifier l'impiété de Nestorius, et de dire qu'il avait eu raison de ravir à la très-sainte Vierge la qualité de mère de Dieu.

Quoique nous devrions déplorer le malheur dans lequel les emportements de cet auteur le jettent, et que l'aigreur avec laquelle il parle toujours fasse bien voir qu'il n'y a

que la passion et nulle vérité dans ses discours, cependant il y a sujet d'espérer que les excès auxquels il s'abandonne ouvriront les yeux de ceux mêmes à qui il parle, et que Dieu se servira de ses propres discours pour désabuser les personnes qu'il veut enchaîner dans l'erreur, pour les traîner dans le précipice avec lui.

Les miracles qu'il prétend qui ont été faits dans les Cévennes et ailleurs, en leur faveur, s'ils sont véritables, sont en faveur des catholiques et non des protestants. Il dit qu'on a entendu dans les airs des voix angéliques et d'une mélodie charmante, aux lieux où le roi a fait abattre les temples et interdit l'exercice de la religion des protestants : et il prétend par là montrer que le Seigneur a témoigné qu'il condamnait ce qui avait été fait contre eux. Un chrétien peut-il soutenir une chose si éloignée de la conduite ordinaire de Dieu ? Est-ce qu'il témoignerait par des chants d'allégresse et de joie qu'il condamne la destruction des temples qui seraient destinés à le glorifier, et l'anéantissement de la vraie religion. Lorsque les prophètes, par l'ordre de Dieu, ont parlé de la ruine de Jérusalem et de son temple, n'a-ce pas été avec des paroles de lamentation et de douleur, et n'est-il pas visible que si l'on a entendu des chants et des cantiques de joie dans les lieux où les temples des protestants ont été abattus, Dieu a voulu que les esprits bienheureux, dont il s'est servi en cette occasion, aient témoigné qu'ils s'en réjouissaient, aussi bien que de la conversion de ceux qui ont abandonné la fausse religion, selon ce que Jésus-Christ a dit, *qu'il y aurait de la joie dans le ciel et parmi les anges sur la conversion des pécheurs* (*en S. Luc, ch.* XV, 7 et 10).

Les descriptions pathétiques, que cet ardent esprit nous fait des martyrs des Cévennes et d'autres lieux, lesquels ont été exécutés par les bourreaux ou exterminés par les gens de guerre, pour avoir été pris dans des lieux écartés, où ils avaient été séditieusement convoqués, ne font-elles pas voir les excès de ses discours ?

Le roi a défendu à ses sujets, de la religion prétendue réformée, toutes assemblées et attroupements. Ils ont désobéi à sa majesté : est-il contre les lois de châtier ceux qui n'obéissent pas à ce que le prince commande ou défend pour maintenir le repos public ? Cet auteur fait un mérite du crime de ses désobéissants, et attribue à générosité religieuse leur soulèvement contre les ordres du roi, qui a été obligé d'envoyer des troupes, afin de contenir ces révoltés et d'empêcher leurs rébellions. Est-ce une chose fort extraordinaire que des troupes chargent des gens contre lesquels elles sont commandées ? Y a-t-il de la cruauté de châtier, par les peines que les lois ont ordonnées, ceux qui sont pris les armes à la main contre l'autorité royale ? Les premiers martyrs de Jésus-Christ se sont-ils jamais révoltés contre les empereurs, même païens ? Ils n'ont pas obéi lorsqu'on leur a commandé de donner de l'encens aux idoles ; mais ils n'ont point fait de séditions ni de révoltes. Ils ont souffert la mort en priant Dieu pour les princes qui les faisaient mourir, et ils sont morts martyrs de Jésus-Christ, mais non pas comme des rebelles à leur souverain.

Outre ces désobéissances aux ordres du roi, par ces attroupements et ces assemblées dangereuses au repos public, quelques-uns de ceux que l'auteur des lettres pastorales dit avoir été punis avec cruauté, et qu'il fait passer pour des martyrs, sont des sacriléges qui, ayant fait profession de la religion catholique, ont profané l'adorable Eucharistie par des actions qu'il rapporte lui-même dans ses lettres. Un roi chrétien et catholique est-il fort coupable, ou, pour mieux dire, ses officiers ont-ils tort de venger l'honneur de Dieu, outragé par des actions d'une impiété qui fait horreur à ceux mêmes de la communion des protestants ? Je dis à ceux mêmes de cette communion, car nous avons vu en Flandre, il y a peu de mois, des officiers suisses, protestants, condamner très-sévèrement et à de grands supplices, leurs soldats catholiques, profanateurs de notre adorable sacrement ; sur ce principe, que ceux qui sont dans le sein de l'Eglise, où l'on adore la sainte Eucharistie, ne peuvent être considérés que comme des impies lorsqu'ils manquent de respect pour ce mystère. C'est une chose dont je suis moi-même témoin.

L'auteur des lettres se plaint avec beaucoup de force de la dureté que les troupes, et surtout les dragons, ont exercée envers ceux qui ne leur en donnaient aucun sujet. Cela peut être vrai ; mais il est vrai aussi, que si par hasard il s'est passé quelque chose envers des innocents, de la maniere qu'il le rapporte, ç'a été contre l'intention de sa majesté, dont toute la terre connaît et admire l'extrême modération. Il est très-difficile d'empêcher que des gens de guerre ne se portent quelquefois à certains excès ; mais si ceux dont on se plaint avaient été connus des commandants, ils les auraient assurément réprimés. Il se peut bien faire aussi, et il est très-probable que l'auteur des lettres exagère ce qu'il avance, par un zèle immodéré pour son parti, ou qu'il écrit sur de faux mémoires de quelque esprit emporté.

Le roi, dont Dieu par une grâce toute particulière, a affermi l'autorité légitime plus que celle d'aucun autre prince de la terre, n'a-t-il pas eu raison de prévenir les funestes effets que pourrait produire le prétexte de maintenir la religion dans laquelle les protestants ont été élevés dès leur enfance ? Le siége de la Rochelle et de tant d'autre villes, que le feu roi de très-glorieuse mémoire a été obligé de soumettre à son obéissance par la force de ses armes, et tant de guerres que ce grand prince a soutenues contre les protestants de son royaume, doivent faire encore trop d'impression dans nos esprits, pour ne pas justifier la fermeté dont Louis le Grand, son auguste fils, se sert en cette occasion.

L'antiquité n'a jamais blâmé les édits, quoique très-sévères de Constantin, d'Honorius

et des autres contre les hérétiques : peut-on ne pas louer le zèle du roi qui, sans violenter la créance intérieure, n'a puni que ceux qui ont désobéi à ce qu'il a commandé pour la tranquillité publique. On défie l'auteur de ces lettres intitulées *Pastorales*, de marquer un homme qui n'ait été coupable que du seul fait de la religion.

Mais après tout l'auteur de ces lettres, qui voudrait bien nous persuader les prétendus miracles qu'il nous raconte, et faire respecter comme des martyrs et des confesseurs ceux qui ont souffert quelque chose pour ces attroupements défendus par le roi, devrait au moins être d'accord avec les autres auteurs qui sont de sa communion. J'ai vu un livre composé par un protestant (intitulé *du Pouvoir des Souverains*), qui dit en plusieurs endroits que le prince peut faire des lois ou des ordonnances touchant l'exercice extérieur de la religion, auxquelles les sujets sont obligés en conscience d'obéir, pourvu qu'elles ne détruisent pas l'essentielle de la religion. Il déplore l'aveuglément de ceux qui croient être martyrs de Jésus-Christ en désobéissant à leurs princes, et dit qu'ils ne sont au contraire *des martyrs que de leur propre opinion et de leur fausse générosité*. Il établit cette maxime en tant d'endroits, qu'il serait ennuyeux de les rapporter en détail. Le lecteur pourra avoir recours au livre même. Or si son sentiment est vrai, l'on ne saurait désavouer, que le roi n'ayant rien ordonné que la séparation des assemblées des protestants, ont dû lui obéir. C'est donc, selon ce théologien, confrère de l'auteur des lettres, et bien éloigné de sa pensée, une pure illusion que les miracles et les martyrs qu'il nous vante en faveur de la désobéissance criminelle des protestants des Cévennes et d'autres lieux, lesquels cet auteur *du Pouvoir des Souverains* qualifie au contraire *d'hypocrisie et d'opiniâtreté*.

Ces lettres pastorales recommencent à traiter les controverses, comme si jamais l'on n'en avait parlé; et au lieu de répondre précisément à tout ce qu'on a écrit contre la fausse doctrine des protestants, l'auteur expose les arguments cent fois invinciblement refutés. Comme il ne dit rien de nouveau, il n'y a pas d'apparence de s'attacher à y répondre.

J'ai publié il y a quelques années des mémoires touchant la religion, dans lesquels je crois avoir satisfait aux plus fortes objections de cet auteur, et principalement dans les réponses que j'ai faites à un ministre qui a écrit contre moi, et je ne pourrais ici dire que ce que j'ai déjà dit. Si je croyais que ces petits ouvrages méritassent d'être considérés, je prierais ceux qui verront cet écrit d'y avoir recours; mais j'aime mieux les inviter à la lecture des ouvrages qui ne sont pas de moi, parce que je les estime beaucoup plus que les miens.

Puisque l'auteur des lettres attaque particulièrement M. l'évêque de Meaux, M. de Pellisson et M. Nicole, ces grands hommes sauront bien venger la cause de Dieu et de son Eglise. Ils l'ont déjà fait d'une manière à faire taire celui qui les provoque. J'exhorte ceux a qui il resterait encore quelque doute, à voir ce que ces savants auteurs ont si avantageusement écrit pour soutenir la vérité. Mais cependant on a cru qu'il ne serait pas mauvais d'exposer le vrai système de la religion chrétienne et catholique, afin de confondre tout d'un coup les protestants qui, n'ayant aucun principe certain, *sont flottants et se laissent emporter à tout vent de doctrine* (*aux Ephés. ch.* IV, *v.* 14), de faire voir l'injustice que ces contradicteurs emportés font aux catholiques, en leur imputant des sentiments tout opposés à leur créance, et de justifier en même temps ceux qu'ils appellent convertisseurs, croyant leur dire une injure, au lieu qu'ils ne peuvent leur donner un plus grand éloge. Voici donc ce système, tout naturel, sans figure et sans équivoque.

Il faut avant toutes choses être persuadé de la nécessité de l'existence de Dieu.

Les philosophes, qui n'avaient d'autre théologie que celle que leur raison leur apprenait, ont reconnu que la nature nous imprime à tous un sentiment de la divinité, duquel il est impossible de se défaire. Tous les hommes, hors un petit nombre d'athées ou qui font semblant de l'être, sont d'accord sur ce point.

Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux. La structure du monde, l'ordre et la succession des saisons et des générations, la suite des jours et des nuits, de la lumière et des ténèbres, l'alliance des éléments, la composition des corps inanimés, les mouvements et les diverses opérations des animaux, leur nourriture et celle des plantes, la multiplication et l'accroissement des fruits de la terre, le vol des oiseaux, l'art de nager des poissons, et leur subsistance dans le fond des eaux, la prévoyance des bêtes pour leurs besoins et ceux de leurs petits, leur subordination à notre égard, le raisonnement des hommes, l'arrangement et la beauté des corps célestes, et tout le reste de ce qui fait l'objet de nos sens, de notre intelligence, des sciences, de notre admiration, dans l'ordre et la vicissitude du monde et de toute la nature, nous convainquent démonstrativement que tout ce que nous connaissons est l'ouvrage d'un être intelligent, et que le hasard n'a pu produire l'univers. Or cet être intelligent, auteur de toutes choses, est ce que nous appellons Dieu, indépendant de tout et de qui tout dépend.

Cette grande vérité supposée, nous avons mille arguments qui nous persuadent la divinité de Jésus-Christ. Dieu est infiniment parfait, et par conséquent la souveraine sagesse est de croire tout ce qu'il nous fait entendre. Or il nous fait entendre que Jésus-Christ est Dieu : il faut donc que nous le croyions. Que Dieu nous ait fait entendre que Jésus-Christ est Dieu, il est aisé de le prouver. Il nous l'a fait entendre par des miracles, et par l'accomplissement des prophéties, et comme il n'y a que Dieu qui puisse parler par des prophéties et par des miracles, parce qu'il n'y a que Dieu qui soit au-dessus des lois de la

nature : il s ensuit que Jésus-Christ est Dieu.

Non seulement Dieu a fait des miracles d'une main invisible, pour prouver la divinité de Jésus-Christ; mais Jésus-Christ en a fait lui-même visiblement, et a encore donné à ses apôtres le pouvoir d'en faire pour prouver cette même vérité, non seulement à ses apôtres, mais encore aux hommes apostoliques et à plusieurs saints. Les apôtres, les hommes apostoliques et les saints ont persuadé la divinité de Jésus-Christ par ces miracles, en prêchant simplement, sans éloquence et sans ornement cette surprenante vérité, par la seule exposition des mystères ; tout cela n'est pas humain : il faut donc conclure que Jésus-Christ est Dieu.

Si Jésus-Christ est Dieu, tout ce qu'il a dit est véritable. Il a dit qu'il est Fils de Dieu, et que lui et son Père ne sont qu'un même Dieu : ainsi la divinité de Jésus-Christ prouve qu'il y a plusieurs personnes en Dieu : mais elle ne prouve pas qu'il y ait plusieurs dieux : ce qui de toutes les erreurs est la plus grossière. Jésus-Christ est Dieu, puisqu'il parle et agit en Dieu : mais comme il a paru dans les actions humaines, tant qu'il a été sur la terre, et qu'il s'est lui-même appelé fils de l'homme, il faut encore conclure qu'il est Dieu et homme tout ensemble.

Il est vrai que l'unité d'une même essence en plusieurs personnes distinctes semble choquer la raison, aussi bien que l'union de deux natures si éloignées l'une de l'autre en une même personne : mais puisque Dieu a révélé ces grands mystères, il faut les croire *et captiver notre esprit à l'obéissance de sa parole* (II, *aux Corinth., ch.* X, *v.* 5) : car par sa sagesse et sa bonté infinie, il ne peut ni être trompé, ni nous tromper. Les catholiques et les protestants sont d'accord de toutes ces ineffables et *suressentielles* vérités (*S. Denis*, I, *des Noms divins, c.* I), comme elles sont appelées par les saints pères. Je les ai prouvées le plus clairement qu'il m'a été possible dans mes mémoires touchant la religion. Le sieur de Labbadie, savant protestant, a fait sur ce sujet un excellent ouvrage, et jusque-là nous sommes dans les mêmes sentiments.

Il n'y a qu'un Dieu : Jésus-Christ est Dieu : tout ce que Dieu dit est véritable : tout ce qu'il fait est juste, saint, adorable ; voyons maintenant la conduite que cet Homme-Dieu a tenue pour composer la religion qu'il est venu établir en ce monde.

Il a commencé par composer une Eglise (*en S. Matth., ch.* XVI, *v.* 18), c'est-à-dire un corps de personnes soumises à sa doctrine.

Pour gouverner cette Eglise, il a appelé des apôtres qu'il a instruits, afin d'instruire et de conduire les autres (*en S. Matth. ch.* X, *v.* 1, *et suivants; S. Marc, ch.* III, *v.* 13 *et* 14; *S. Luc ch.* VI, *v.* 13 *et suivants; S. Jean, ch.* XVII, *v.* 8 *et* 14). Il les a instruits de vive voix : car Jésus-Christ n'a jamais rien écrit : mais il leur a expliqué ce qui est contenu dans les livres de Moïse et dans les autres de l'Ancien Testament, composés par des hommes inspirés de Dieu. Il leur a expliqué les mystères qui ne leur étaient pas assez intelligibles dans ces livres divins et surtout celui de son incarnation, de la rédemption du genre humain et de tout ce qu'il est venu opérer en ce monde, et leur a donné les règles de mœurs qu'il voulait être observées. Les apôtres instruits par Jésus-Christ ont prêché les mêmes choses et les ont expliquées aux autres hommes, et de vive voix en vive voix ces vérités sont venues jusqu'à nous.

On ne doit pas hésiter sur cette tradition, ni se persuader que ce soit une vaine idée qu'on se forme. Quand nous n'en aurions nulle preuve positive, la raison nous porterait à la croire. Les lois humaines, les règles du juste gouvernement des Etats et de la conduite que les hommes doivent avoir dans la société : les exemples, qu'on tire des actions passées, tout cela n'est qu'une tradition; cependant toutes ces choses sont nécessaires pour la conduite ordinaire des hommes. Pourquoi voudrions-nous que la seule religion dépendît de la lumière de chaque particulier, qui la règlerait comme il lui plairait? Si Jésus-Christ l'a formée, il faut qu'elle vienne, et qu'elle coule depuis son auteur jusqu'à la fin des siècles.

Il est vrai que les hommes, qui conservent cette tradition, sont sujets à erreur, et que comme les lois humaines, les règlements des Etats et de la société civile se sont souvent altérés par la suite des temps, à cause de l'inconstance des hommes, on pourait dire aussi qu'il n'y aurait rien d'assuré dans la religion, si elle dépendait de cette tradition. L'objection semble être très-considérable à qui ne raisonne qu'humainement; mais si nous voulons un peu nous élever au-dessus de nous-mêmes, et faire réflexion que la religion est l'ouvrage de Dieu seul, sans que les hommes y aient d'autre part que celle de leur soumission, nous nous persuaderons aisément que Dieu n'abandonne pas cette tradition au caprice des hommes, et que sa Providence la conduit et la soutient : qu'ainsi elle ne saurait nous tromper, quelque inconstants que soient les hommes qui en sont les gardiens, et quelque sujets qu'ils soient à tromper et à être trompés.

Depuis la création du monde les hommes n'ont pas été sans religion jusqu'à Moïse, c'est-à-dire pendant près de deux mille cinq cents ans, selon la supputation ordinaire, ou plus longtemps, si celle d'un savant chronologiste, qui a donné depuis peu un très-bel ouvrage au public, est bien fondée. Cependant Moïse a été le premier écrivain. Ce n'a donc été que la tradition qui, pendant tant de siècles a soutenu la religion et la connaissance des vérités et des règles de mœurs par lesquelles Dieu voulait qu'on l'honorât, qu'on s'attachât et qu'on allât à lui.

Depuis Moïse jusque presque au temps de Jésus-Christ, les livres sacrés ont été écrits successivement : ainsi les vérités n'ont été écrites que les unes après les autres, et se sont conservées par tradition.

Jésus-Christ a parlé et n'a pas écrit, comme il a été déjà dit. Les apôtres et les évan-

gélistes n'ont pas écrit d'abord, ni tous en même temps. La tradition a donc conservé la religion pendant ce temps, et rien ne nous persuade qu'elle ait été interrompue.

Cette vérité est si constante, qu'il faut que ceux mêmes qui sont le plus opposés à la tradition, en reconnaissent malgré eux la nécessité; car que peuvent dire les protestants, qui sont si soulevés contre la tradition lorsqu'on leur représente qu'ils ont les mêmes symboles de foi que nous avons? Les trouve-t-on dans l'Ecriture sainte ces symboles? Nous les y trouvons par des conséquences, par analogie, par de justes interprétations; mais nous ne les y trouvons pas dans le même arrangement des termes dont ils sont conçus. Cependant nos frères séparés les regardent comme la règle de leur foi. Ils ne les ont pourtant que par tradition. Qui leur a dit qu'on peut et qu'on doit baptiser les enfants incapables d'instruction? que le baptême des hérétiques est un vrai sacrement? qu'au lieu du samedi, septième jour de la semaine, il faut sanctifier le dimanche qui est le premier? Qui a consacré le terme de consubstantialité entre les personnes divines? Qui a appris aux protestants que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils? J'avoue que tout cela est en substance dans l'Ecriture; mais l'on n'y trouve pas ces articles formellement, et nous avons besoin de la tradition pour les croire; les protestants les croient néanmoins comme nous. Il en est de même de beaucoup d'autres vérités qu'ils professent et qu'ils ont reçues de main en main depuis les apôtres jusqu'à nous. Comment même pourraient-ils se fonder sur l'Ecriture sainte sans la tradition, et n'est-ce pas par la tradition que nous sommes assurés que l'Ecriture nous est conservée dans sa pureté, sans que les hommes l'aient altérée dans l'essentiel des vérités du salut qu'elle contient.

Si le Saint-Esprit a été envoyé aux apôtres *pour leur apprendre toute vérité* (*S. Jean*, c. XVI, 13), pour leur développer les mystères, à l'intelligence desquels leur grossièreté naturelle s'opposait, nonobstant les instructions qu'ils en avaient déjà reçues de Jésus-Christ, et pour leur inspirer de mettre par écrit ce qu'ils avaient appris de sa bouche : ç'a été afin que l'Ecriture vint au secours de la tradition (*S. Paul*, II *Thess.*, c. II, 14), sans pourtant vouloir interrompre la tradition, qui doit aussi secourir l'Ecriture, en expliquant ce que Dieu a permis qu'il y demeurât d'obscur pour nous humilier et pour nous faire comprendre le besoin continuel que nous avons des secours du ciel et de ses lumières : ce qui fait même, qu'encore que la tradition et l'Ecriture se secourent réciproquement, nous ne laissons pas souvent d'hésiter sur l'une et sur l'autre : et c'est pourquoi il y a eu tant d'hérésies. Mais pour notre entière consolation, et pour nous affermir sans crainte dans la religion, Jésus-Christ, outre la tradition et l'Ecriture, nous a donné l'Eglise, qui nous explique clairement l'une et l'autre, au tribunal de laquelle nous devons avoir recours dans nos doutes et sur nos controverses, et qui est la fidèle et infaillible dépositaire des vérités révélées.

Cette Eglise peut être considérée comme le corps de tous les fidèles. Dans cette considération, elle ne peut errer, et il est impossible qu'un sentiment embrassé par tous les fidèles soit faux, parce que ce corps est le corps mystique dont Jésus-Christ est le chef qui le conduit. Cette Eglise est aussi ordinairement considérée dans les personnes des pasteurs qui ont reçu le pouvoir du régime et de l'instruction qu'ils ont hérité des apôtres, qui l'ont reçu immédiatement de Jésus-Christ (*Ezéch.*, c. XXXIV; *S. Jean*, *c.* X, *v.* 11 *et suivants*, c. XVII, 18; *Actes*, *c.* XX, 28; *Rom.*, *c.* XII, 7-8; *Ephés.*, *c.* IV, 11).

L'union des pasteurs et leur consentement unanime dans la même doctrine, soit des mystères, soit des règles de morale et des commandements de Dieu, nous représente l'Eglise, parce que *les pasteurs sont gardiens* (*Malach.*, c. II, 7) des vérités qu'ils doivent prêcher aux autres, qu'ils ont la clé de la science et doivent être regardés comme ceux que Dieu a établis pour gouverner les fidèles avec certitude et sans erreur, et enfin comme ne *faisant qu'un seul pasteur avec Jésus-Christ* (*S. Jean*, *c.* X, 16).

Comme les rois contiennent éminemment leurs Etats, de même les pasteurs représentent et contiennent l'Eglise. Or Jésus-Christ a dit à ses apôtres qu'il veut qu'on *écoute cette Eglise*, à moins d'être regardé *comme païen* (*S. Matth.*, c. XVIII, 17); et, pour ne pas obliger inutilement les fidèles à cette soumission, il a protesté que *les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle* (*S. Matth.*, c. XVI, 18), c'est-à-dire que l'esprit d'erreur ne corrompra jamais sa doctrine universelle et qu'elle sera la *colonne et le soutien de la vérité* (I *Timoth.*, c. III, 15). C'est de cette Eglise que nous devons apprendre les vérités du salut, mais les apprendre sans aucun soupçon qu'elle puisse nous tromper : car Jésus-Christ a déclaré, comme il a déjà été dit, que cette Eglise est un corps *dont il est le chef* (*Ephés.*, c. V, 23) et qu'il assistera de son esprit *jusqu'à la fin du monde* (*Coloss.*, c. I, 18; *S. Matth.*, c. XXVIII, 20).

Cette Eglise fait donc la sûreté de notre foi, et cette vérité est transmise de main en main depuis Jésus-Christ jusqu'à nous. Ceux qui enseignent les enfants, après leur avoir proposé qu'il y a un Dieu (vérité dont on est bientôt persuadé quand on explique bien ce que nous n'avons dit que fort succinctement ci-dessus) et après leur avoir inspiré aussi la créance de la divinité de Jésus-Christ, Dieu-Homme, notre Sauveur, leur font entendre que ce Dieu-Homme a formé une Eglise qui est la règle de la foi : et Dieu qui, par une providence particulière soutient cette tradition, fait par les lumières et les secours de sa grâce que l'on commence à être parfaitement fidèle en se soumettant à la voix de l'Eglise. Eglise qui doit être visi-

ble, puisque nous la devons *écouter*, perpétuelle, puisque Jésus-Christ est avec elle par son esprit jusqu'à la fin monde, et parce que comme elle doit être la règle de la foi, si elle manquait la foi manquerait aussi, qui serait un renversement de la religion de Jésus-Christ : ce qu'on ne peut penser sans blasphème. Elle doit être encore infaillible; autrement, en l'écoutant, nous serions exposés à l'erreur, ce que nous ne pouvons dire sans démentir Jésus-Christ, qui nous aurait tendu un piége en nous obligeant d'écouter l'Eglise, si elle pouvait errer : ce que l'on ne peut dire ni penser sans impiété.

Il faut maintenant voir ce que Jésus-Christ nous a enseigné, ce que la tradition nous explique, ce que l'Ecriture nous propose, et ce qui est décidé par l'Eglise.

Jésus-Christ, par la tradition, par l'Ecriture et par l'Eglise, nous apprend qu'en Dieu il y a trois personnes, *Père, Fils et Saint-Esprit* (*S. Matth.*, c. XXVIII, 19; Ire *épître de S. Jean*, c. V, 7), qui sont réellement distinctes l'une de l'autre; et cependant qu'elles ne sont qu'un même Dieu, n'ayant qu'une même nature, qu'un même entendement, une même volonté, une même puissance, et ainsi de toutes les autres perfections. Que le Père n'a point de principe; que le Fils est engendré du Père, lequel en se connaissant lui-même, produit un verbe ou une parole qui est le terme de sa connaissance, *la splendeur de sa gloire, et la figure de sa substance* (*Héb.*, c. I, 3) : et qu'ainsi ce Verbe étant produit dans cette ressemblance essentielle, il est véritablement engendré et doit être appelé le Fils de Dieu : que le Père et ce Fils engendré en unité de substance, et dont les personnes sont réellement distinctes, ne peuvent mutuellement se considérer sans s'aimer, à cause de leurs perfections infinies et souverainement aimables, et qu'en s'aimant, le terme de leur amour est le Saint-Esprit, qui procède de l'un et de l'autre, comme d'un seul principe de cet amour mutuel, et que, comme tout ce qui est en Dieu est Dieu même, rien de fini ne pouvant lui appartenir, cet Esprit saint est Dieu, infiniment parfait comme les deux autres personnes : que comme il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux, il procède aussi en unité d'essence : mais que comme il y doit avoir de la relation entre celui qui procède et le principe dont il procède, la personne de cet Esprit éternel est aussi réellement distincte des deux autres.

La parole éternelle nous apprend que Dieu a créé l'univers, qu'il a créé l'homme (*Gen.* I); qu'il avait fait un commandement au premier homme de s'abstenir de manger d'un fruit; qu'à l'accomplissement de ce commandement il avait attaché l'innocence, l'immortalité et la félicité éternelle de ce premier homme et de sa postérité; qu'à la transgression il avait attaché le crime, la mort et la punition éternelle. Vérités d'où l'on conclut par une conséquence nécessaire, que notre âme est immortelle.

La tradition, l'Ecriture et l'Eglise nous apprennent aussi (*Gen.*, c. III, v. 1 *et suiv.*; *S. Jean*, c. VIII, 44; I *Cor.*, c. XV, v. 21 *et suivants*; Ire *épît. de S. Jean*, c. III, 8) que le premier homme désobéit à ce commandement; que cette désobéissance lui fut suggérée par le démon : ce qui nous fait croire par la révélation de Dieu, que le Seigneur a formé un ordre de créatures toutes spirituelles et détachées de la matière sensible, dont une partie après leur création se révolta contre leur Créateur et fut, dans le moment de cette désobéissance, punie et assujettie à des peines éternelles; et que, comme ces esprits révoltés sont devenus les ennemis de Dieu (*S. Pierre, en sa* Ire *épître*, c. V, 8), ils travaillent continuellement à révolter les hommes en leur inspirant, par leurs abominables artifices, tout ce qu'ils peuvent pour les porter à la désobéissance. Et c'est ce qu'un d'eux fit à l'égard du premier homme, qui devint, par sa prévarication, criminel, mortel et sujet à toutes sortes de misères (I *Cor.*, c. XV, 21-22). Que ce châtiment passa à sa postérité qui était comme renfermée en lui, et que comme il l'aurait sanctifiée par son obéissance, il la corrompit par son péché (*Rom.*, c. V, v. 12 *et suivants*). Qu'ainsi tous les hommes naissent criminels et sujets à la mort temporelle, à toutes les misères qui nous accablent (*Ephésiens*, c. II, 1, 2, 3), et aux peines qui devaient être éternelles, parce que le péché nous ayant privés des secours de Dieu, de qui nous dépendons comme de notre auteur et de la première cause de toutes choses, nous ne pouvions de nous-mêmes rien faire qui nous pût rétablir dans l'amitié de Dieu (II *Cor.*, v. III, 5), et que par conséquent nous ne méritions que d'être châtiés, puisque la justice divine ne peut laisser les crimes impunis.

Jésus-Christ, par la tradition, par l'Ecriture et par l'Eglise, nous apprend néanmoins que Dieu par sa bonté et par sa miséricorde ne voulut pas perdre le genre humain, et que voulant cependant que sa justice fût satisfaite, il résolut de nous donner un libérateur, et pour ce sujet d'allier son Fils à la nature humaine (*S. Jean*, c. I, v. 1, *jusqu'au* 14), et d'unir substantiellement à notre nature la personne de ce Fils éternel, égal et consubstantiel à lui, de sorte qu'il fût homme et Dieu tout ensemble : et c'est ce Dieu-Homme que nous appelons Jésus-Christ. Que Dieu le résolut ainsi, afin que ce libérateur étant Dieu, en qui le péché ne pouvait avoir de part, parce que Dieu par l'infinité de sa perfection est impeccable, tout ce qu'il ferait pour nous lui fût agréable et méritât d'apaiser sa colère : et qu'il voulut aussi qu'il fût homme, afin qu'à raison de son humanité, il pût souffrir, et par ses souffrances satisfaire à la justice divine, qui demandait vengeance contre le péché qui avait corrompu le genre humain, et satisfaire de manière que cette satisfaction ne pût être rejetée, à cause, comme il vient d'être dit (*Hébr.*, c. V, 7), de la dignité infinie de la personne qui satisferait pour nous. C'est ce qui a été exécuté par la naissance, par les mérites et par

la mort de ce libérateur (*lisez les évangiles et épîtres des apôtres*), qui a été livré à la cruauté des hommes criminels, qui l'ont attaché et l'ont fait mourir à la croix, et ce sont les souffrances (*Rom., c.* V, *en plusieurs versets ; I Cor., c.* XV, 3, *et presque partout le Nouveau Testament et en plusieurs prophéties de l'Ancien*) de ce Dieu-Homme, innocent et infiniment bon, qui ont effacé nos péchés, et nous ont mérité les grâces avec lesquelles nous pouvons nous rétablir dans l'amitié de Dieu et rentrer dans le droit de la vie éternelle.

Jésus-Christ par la tradition, par l'Ecriture et par son Eglise, nous apprend que lui-même Dieu-Homme, mort sur la croix pour nos péchés, ressuscita trois jours après comme il l'avait prédit (*L'Evangile de S. Matth., ch.* XXVIII ; *S. Marc, ch.* XVI ; *S. Luc, ch.* XXIV ; *S. Jean, ch.* XX *et* XXI ; I *aux Cor., ch.* XV, *v.* 11) ; qu'il monta (*aux Actes ch.* I, *v.* 2, 3 *et* 4 ; *aux Rom., ch.* IV, *v.* 25 ; *c.* VII, *v.* 4. *c.* VIII, *v.* 34, *c.* XIV, *v.* 9) au bout de quarante jours visiblement au ciel ; qu'il viendra un jour juger tous les hommes, qui ressusciteront, et que ceux qui auront observé ses commandements (*S. Matth., c.* XIII, *v.* 38 *et suivants, c.* XVI, *v.* 27, *c.* XXIV, *v.* 29, 30, 42, 43, 44), qui auront fait pénitence de leurs péchés (*aux Actes, c.* I, *v.* 11, *c.* XVII, *v.* 31) ; qui auront aimé leurs ennemis, et leur auront fait du bien, qui auront soulagé les pauvres selon leur pouvoir (*aux Rom., c.* II, *v.* 16, *c.* XIV, *v.* 10) et qui auront vécu selon la pureté de ses lois et de la morale de l'Evangile qu'il a prêché (*aux Corinth., ch.* V, *v.* 10, *à Tite, c.* II, *v.* 13 ; *S. Jude, v.* 13, 14, *et* 15, *etc. ; S. Matth., c.* XIX, *v.* 17 ; *S. Matth., ch.* III, *v.* 2. *et presque par toute l'Ecr. ; S. Matth., ch.* V, *v.* 44 ; *et ailleurs ; S. Matth., c.* XXV, *v.* 25 ; *et en plusieurs autres endroits de l'Ecrit. ; aux Rom. ch.* II, *v.* 16 ; et fait prêcher par ses apôtres (*S. Matth., c.* XVI, *v.* 27 ; *aux Rom., ch.* II, *v.* 6, *et ailleurs*), auront la récompense de leurs bonnes œuvres, du mérite desquelles, selon saint Paul (*aux Rom., ch.* XI, *v.* 6), nous ne devons pas nous glorifier, mais en rapporter la gloire à Dieu, qui nous prévient de sa grâce (*Psaume* LVIII, *v.* 11) ; laquelle est un pur effet de la miséricorde toute gratuite de notre Libérateur (*aux Rom., ch.* VIII, *v.* 26) ; en sorte que nous devons notre justification au prix et aux mérites du sang de Jésus-Christ : grâce néanmoins à laquelle les fidèles coopèrent très-librement (I *aux Corinth., ch.* XV, *v.* 10) ; que cette récompense sera la félicité éternelle (I *aux Corinth., ch.* XIII, *v.* 8, 9, 10, 11, 12, 13), qui consistera à voir Dieu intimement, et à l'aimer dans toute l'éternité, et que ceux qui n'auront pas été fidèles à la grâce, et n'auront pas obéi à Dieu (*S. Matth., ch.* XXV, *v.* 31, *et suivants*) seront condamnés aux flammes éternelles et réprouvés pour jamais comme les ennemis de Dieu.

Ce divin Libérateur nous apprend par la tradition, par l'Ecriture et par les décisions de l'Eglise, qu'encore qu'il nous ait rachetés par pure miséricorde, il veut néanmoins nous tenir toujours humiliés par la crainte. Que comme il ne nous justifie pas sans que nous répondions à sa grâce par notre libre consentement, et par notre coopération, nous ne sommes jamais assurés de notre salut, jusqu'à ce qu'après notre mort, le Juge éternel ait prononcé un arrêt favorable pour nous. Que tant que nous sommes au monde, *nous ne savons, si nous sommes dignes d'amour ou de haine* ; mais que *tout est incertain jusqu'au siècle futur* (*En l'Ecclés., ch.* IX, *v.* 1 *et* 2) : qu'ainsi nous devons *opérer notre salut avec crainte et tremblement* (*Aux Philip., ch.* II, *v.* 12). Que quelque témoignage que rende aux justes leur *conscience de leur fidélité envers Dieu, ils ne sont jamais assurés de leur justification* (I *aux Cor., ch.* IV, *v.* 4), et que c'est une erreur très-dangereuse de se persuader que nous n'avons qu'à croire que nous serons sauvés pour être certains de notre salut. Nous devons à la vérité mettre notre confiance aux mérites de Jésus-Christ, et c'est le fondement de l'espérance, qui est une des vertus chrétiennes et théologales ; mais, comme l'espérance est toujours accompagnée d'une crainte salutaire, aussi ne peut-elle jamais être dans une entière et immobile certitude du salut. Nos théologiens ont détruit invinciblement l'abominable erreur de cette sécurité présomptueuse, et je renvoie le lecteur, à qui il resterait encore quelque doute sur ce sujet, à ce qu'en a écrit le très-savant auteur du Renversement de la morale par les erreurs des calvinistes touchant la justification.

Comme ce Dieu-Homme, ou ce Dieu incarné, n'est venu qu'au milieu des temps, il semblerait que la miséricorde de Dieu n'aurait pas pourvu au salut de ceux qui ont précédé sa naissance temporelle ou son incarnation ; mais il nous a révélé par sa divine parole, c'est-à-dire par la tradition, par l'Ecriture et par son Eglise, que, comme tout est présent à Dieu, aussi bien les choses passées que les présentes et les futures (*aux Hébr., ch.* XIII, *v.* 8), la justice divine a été apaisée pour tous ceux qui ont vécu selon la loi de Dieu, par les mérites de ce Dieu Rédempteur, qui est mort pour tous les hommes (II *aux Cor., ch.* V, *v.* 14, *et* 15). Qu'ainsi dans les temps qui ont précédé la naissance du Libérateur, Dieu, en vue des mérites futurs de Jésus-Christ a donné les grâces nécessaires au salut, par le moyen desquelles ont été sauvés tous ceux qui en ont voulu bien user pour glorifier Dieu, et en gardant les commandements qu'il leur avait donnés dès le commencement du monde, et dont la connaissance s'est conservée par tradition jusqu'à Moïse, ce grand législateur, qui les a laissés par écrit, et après lui les prophètes, et ceux dont Dieu s'est servi pour nous donner ces divines Ecritures.

Voilà les principales vérités et les principaux mystères, qui font le fondement de la

religion : mystères à la vérité qui sont incompréhensibles ; mais que nous croyons sans hésiter, parce que Jésus-Christ Homme-Dieu, nous les a révélés, et nous les a fait expliquer tant par une tradition perpétuelle, que par les écrits de ses apôtres, et par l'organe de son Eglise, et que la souveraine sagesse, comme il a déjà été dit, est de captiver notre esprit à la créance de tout ce que Dieu a dit, quelque incroyable qu'il fût, s'il n'y avait point de révélation.

Nous croyons par la tradition, par la parole écrite et par les décisions de l'Eglise, qu'après que Jésus-Christ eut enseigné ces mystères et donné ses lois à ses apôtres, pour les enseigner et recommander de sa part aux fidèles, et principalement d'aimer Dieu par-dessus toutes choses (*S. Matth.*, *c.* XXII, *v.* 37), et le prochain pour l'amour de Dieu, il institua pour notre sanctification sept mystères, que nous appelons sacrements, auxquels il a attaché diverses grâces, pour nous donner le moyen de nous acquitter des divers devoirs de la vie qu'il voulait que nous menassions. Nous l'appelons la vie chrétienne, parce que c'est celle qu'il nous a enseigné et dont il nous a donné l'exemple ou les préceptes. Nous ne nous arrêtons pas sur ce mot de sacrement : les protestants s'en servent aussi bien que les catholiques : ainsi le terme ne doit produire aucune difficulté, étant consacré par la tradition.

Le premier de ces mystères ou sacrements est le baptême (*S. Matth.*, *c.* XXVIII, *v.* 29; *S. Marc*, *c.* XVI, *v.* 16), qui consiste dans un lavement extérieur d'eau naturelle, fait au nom de la très-sainte Trinité (*S. Jean*, *c.* III, *v.* 3 *et* 5), Père, Fils et Saint-Esprit, sans la réception duquel, au moins dans l'intention et le désir, quand on est adulte, l'on ne peut être sauvé. Ce sacrement fut institué, pour effacer ce péché avec lequel nous naissons tous (*aux Rom.*, *c.* VI, *v.* 3 *et suivants*), et que nous avons malheureusement hérité du premier homme (*Aux Coloss.*, c. II, *v.* 12 *et suivants*). Dieu remet aussi par ce sacrement tous les péchés actuels que l'on a commis depuis l'usage de la raison, lorsqu'on le reçoit étant adulte, pourvu qu'on ait une vraie repentance de les avoir commis, parce qu'ils déplaisent à Dieu, et qu'on soit dans une sincère intention de ne le plus offenser : car nous ne saurions être justifiés, si nous n'avons un vrai esprit de pénitence (*S. Luc*, *c.* XIII, *v.* 3).

La tradition perpétuelle de l'Eglise, ainsi que nous l'apprenons des SS. pères et des conciles. — Le second sacrement est la confirmation, qui consiste en l'imposition des mains des évêques sur les baptisés (*Actes*, *c.* VIII, *v.*15, 16, 17, *c.* XIX, *v.* 2, 3, 6), en disant qu'ils les confirment dans la foi. On y ajoute l'onction du chrême. Il n'est pas défini si l'Eglise a établi cette chrismation, ou si elle est d'institution divine, comme l'est l'imposition des mains. Ce sacrement nous donne de nouvelles forces pour soutenir la foi de Jésus-Christ et vivre selon sa loi.

Le troisième est l'eucharistie, qui consiste dans le changement du pain au corps de Jésus-Christ, et du vin en son sang. Ce sacrement fut institué dans la dernière cène que fit Jésus-Christ avec ses apôtres : c'est un gage de son amour qu'il a laissé aux hommes, pour s'unir continuellement à eux, nourrir spirituellement et fortifier leurs âmes (*S. Matth.*, *c.* XXVI, *v.* 26, 27, 28; *S. Marc*, *c.* XIV, *v.* 22, 23, 24; *S. Luc*, *c.* XXII, *v.* 19, 20; *S. Jean*, *c.* VI, *depuis le 48 vers. jusqu'à la fin*; I *aux Cor.*, *c.* XI, *v.* 24, *et suivants*). Il a dit : *Ceci est mon corps*: il faut le croire. Ceux qui ne prennent ces paroles qu'en figure, démentent la vérité même. Il est vrai que souvent Jésus-Christ parlait mystiquement, mais lorsque cela arrivait, il marquait la figure, comme on peut le voir dans les endroits de l'Evangile, qui ne doivent pas être entendus littéralement, et comme il est plus particulièrement dit en saint Marc (*c.* IV, *v.* 34). Or il n'a point marqué de figure dans l'institution de ce sacrement, et ses apôtres, à qui il révélait ce mystère, ne nous en ont fait connaître aucune, il faut donc prendre sa parole à la lettre, en croire le miracle et adorer Jésus-Christ dans ce mystère.

Les protestants ne peuvent sans impiété et sans nier que Jésus-Christ soit Dieu, traiter d'idolâtrie, comme ils font, l'adoration que nous rendons à l'eucharistie, puisque nous n'y adorons que Jésus-Christ, qui est adorable en quelque lieu et en quelque manière qu'il nous soit présent, et que nous le considérions.

La tradition perpétuelle de l'Eglise. — Le quatrième sacrement est celui de la pénitence (*S. Matth.*, *c.* XVI, *v.* 19, *c.* XVIII, *v.* 18; *S. Jean*, *c.* XX, *v.* 23); par lequel Jésus-Christ donna pouvoir à ses apôtres et à leurs successeurs, de remettre les péchés. On l'appelle le sacrement de pénitence, parce que, comme il a déjà été dit, nul péché ne se remet, si l'on n'en est véritablement repentant. Cette vérité est connue et avouée de tous les chrétiens, et elle est claire dans l'Evangile (*S. Luc*, *c.* XIII, *v.* 3, 5).

La tradition perpétuelle de l'Eglise. — Le cinquième est l'extrême-onction (*S. Marc*, *c.* VI, *v.*13; *S. Jacq.*, *c.* V, *v.* 14, 15), c'est-à-dire une onction que font les prêtres sur les malades, en demandant à Dieu qu'il leur remette leurs péchés, et ce sacrement fortifie les mourants contre les attaques du diable, qui ne manque jamais de les tenter, pour les faire tomber dans le péché, à la fin de leur vie, et pour les perdre éternellement. Ce sacrement sert même pour la santé du corps, selon que Dieu le trouve expédient pour le malade.

Le sixième est celui de l'ordre, qui constitue ministres de nos plus augustes mystères ceux qui sont ordonnés (*S. Matth.*, *c.* X, *par tout le chap.*; *S. Marc*, *c.* III, *v.* 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19; *S. Luc*, *c.* VI, *v.* 13, 14, 15, 16; *c.* XXII, *v.* 19; I *aux Cor.*, *c.* XI, *v.* 24, *et* 25; *S. Matth.*, *c.* XXVIII, *v.* 19,

39; I *à Timoth.*, c. IV, v. 14, c. V, v. 22; II *à Timoth.*, c. I, v. 6; *à Tite*, c. I, v. 5; *dans ses Epîtres saint Paul enseigne ses disciples pour s'acquitter dignement de leur ministère. Toute la tradition nous apprend la vérité de cet article*, leur donne le pouvoir de conférer les sacrements, d'instruire par la prédication de la parole de Dieu, et de gouverner spirituellement les fidèles, pour les faire marcher dans les voies du salut.

Le septième sacrement est celui du mariage (*Genèse*, c. I, v. 27, 28, c. II, v. 24, 25; *S. Marc*, c. X, v. 6, *jusqu'au* 12; *aux Ephés.*, c. V, v. 21, *et presque le reste du ch. et en plusieurs autres lieux de l'Ancien et du Nouveau Testament*), qui consiste en l'union d'une charité parfaite de l'homme et de la femme, dans la vue d'une propagation légitime du genre humain. Dieu a institué le mariage dès le commencement du monde : il a béni dans la suite ceux qui y ont été fidèles, et enfin Jésus-Christ l'a élevé à la dignité de sacrement. C'est ce que saint Paul nous marque fort expressément, en disant que ce mystère ou, comme porte la Vulgate, *ce sacrement est grand par rapport à Jésus-Christ et à son Eglise*, c'est-à-dire en signifiant mystiquement l'amour que le Fils de Dieu a pour cette sainte épouse.

Comme Jésus-Christ donna à ses apôtres, et en leurs personnes aux pasteurs qui leur succéderaient, le pouvoir de lier les pécheurs (*S. Matth.*, c. XVIII, v. 18), et de les délier, c'est-à-dire non seulement de retenir et de remettre les péchés quant à la coulpe, qui les sépare de Dieu ; mais encore d'assujettir les pécheurs aux peines qu'ils leur imposeraient pour la satisfaction qu'ils doivent à Dieu ; et de les délier, c'est-à-dire leur remettre ces peines ou une partie de ces peines, selon la grandeur de leur repentance et de l'amour qu'ils auraient pour Dieu : sa divine parole qui nous est transmise par la tradition et par l'Ecriture, et expliquée par l'Eglise, nous oblige de croire qu'il a laissé à cette même Eglise le pouvoir de donner des indulgences par le ministère des pasteurs. Car nous entendons par l'indulgence la relaxation des peines que les ministres de Jésus-Christ ont droit d'imposer aux pécheurs : de sorte que cette relaxation étant faite en vertu du pouvoir que Jésus-Christ a donné à ses ministres, il ne faut pas douter que Dieu ne la ratifie, si ceux à qui l'on fait cette grâce sont bien disposés, selon la parole qu'il a donnée, *de délier dans le ciel ce que* ses apôtres et ceux qui leur succèderaient, *délieraient sur la terre*. Et c'est ce que fit saint Paul, en remettant la peine qu'il avait imposée à l'incestueux de Corinthe (II *aux Cor.*, c. II, *depuis le* 1er *verset jusqu'au onzième*).

Nous croyons aussi, par l'autorité de la tradition de l'Ecriture et de l'Eglise, qu'encore que nous n'ayons qu'un seul médiateur de mérite, de justice, de rédemption (*I à Timot.*, c. II, 5), nous pouvons avoir des intercesseurs envers Dieu. S. Jacques nous recommande *de prier les uns pour les autres, afin que nous soyons sauvés* (*S. Jacq.*, c. V, 16). Moïse a tant de fois obtenu le pardon des crimes du peuple de Dieu, et le Seigneur a si souvent fait connaître qu'il se plaît aux prières qu'on fait les uns pour les autres, que ce serait une infidélité de douter que nous ne puissions réclamer le secours des prières de nos frères. Qu'est-ce donc qui empêcherait que nous ne puissions prier les saints de prier Dieu pour nous ? Ils ne sont pas moins nos frères que ceux qui sont sur la terre : ils ont emporté leur charité dans le ciel, et cette charité est consommée. Pourquoi donc n'espérerions-nous pas qu'ils prieraient pour nous ? S. Jean parle dans l'Apocalypse *des prières des saints* (*Apocal.*, c. V, 8) : Raphaël dit à Tobie *qu'il avait présenté sa prière à Dieu* (*Tob.*, c. XII, 12), lorsqu'il faisait tant de bonnes œuvres. Notre-Seigneur dit que *le ciel* (c'est-à-dire ceux qui l'habitent) *se réjouit de la conversion et de la pénitence d'un pécheur* (*S. Luc*, c. XV, 7 *et* 10). Soit qu'il ait parlé des anges seulement, soit que par prescience il ait parlé des saints qui le devaient habiter, ce qui est vraisemblable, n'y en ayant point encore lorsqu'il parlait ainsi, puisque nul homme n'a été dans le ciel avant lui. Aussi disait-il non pas que le ciel se réjouissait, mais *se réjouirait* de la pénitence d'un pécheur : par où il nous marquait ce qui se ferait, lorsqu'après son ascension il aurait peuplé le paradis de bienheureux. Mais quand il aurait parlé seulement des anges, il n'importerait, parce qu'il dit ailleurs que les âmes bienheureuses *sont comme les anges dans les cieux* (*S. Marc.*, c. XII, 25) : ainsi elles ont les mêmes connaissances que les anges. Et pourquoi Dieu leur cacherait-il les prières que nous leur adressons, afin de les obliger à le prier pour nous ? Ne dit-il pas que *le Fils de l'homme reconnaîtra pour être à lui devant les anges de Dieu ceux qui auront confessé son nom* (*S. Luc*, c. XII, 8) ? Cela nous marque, ce me semble, que Dieu leur révèle ce qui regarde ses serviteurs. L'ange, qui fut envoyé à Corneille le centenier, lui marqua assez qu'il savait que ses aumônes et ses prières avaient été agréables à Dieu (*Aux Act.*, c. X, 4). Mais de plus, qui nous a dit que des esprits détachés de la matière ne connaissent pas, étant dans le ciel, ce qui se passe sur la terre ? Est-ce bien raisonner que de parler des anges ou des âmes séparées de leurs corps comme de celles qui, ayant besoin des organes corporels, ne peuvent aussi rien connaître que dans une certaine distance ?

C'est une illusion de dire que nous adorons les saints quand nous les prions d'intercéder pour nous. Nous les honorons comme les amis de Dieu. Nous n'adorons et ne servons que lui ; et dire que nous regardons les saints comme les païens regardaient leurs faux dieux, c'est une calomnie dont ceux qui nous en chargent seront punis lorsqu'ils seront jugés par le Seigneur.

Il ne faut pas que nos frères séparés nous reprochent certaines expressions qui paraissent un peu fortes et en quelque ma-

nière hyperboliques dans les prières de l'Eglise. Ces figures se trouvent particulièrement dans nos antiennes et dans nos hymnes, qui sont des manières de poésie, dans laquelle tout le monde sait qu'on se donne quelquefois des libertés qui ne sont pas en usage dans les discours ordinaires. Mais quoi qu'il en soit, l'Eglise marque assez clairement partout que son intention n'est jamais de s'adresser aux saints que pour les prier d'intercéder pour nous, quelque autorité qu'il semble que nous reconnaissions en eux. Il n'y a point d'expressions plus fortes que celles qui sont dans les prières que nous adressons à la Vierge. Nous l'appelons notre reine, mère de miséricorde, notre vie, notre douceur, notre espérance; mais ces éloges et tous les autres, quelque grands qu'ils soient, se terminent à ce verset : *Priez pour nous, sainte Mère de Dieu, afin que nous soyons rendus dignes* par sa grâce, *de recevoir l'effet des promesses de Jésus-Christ.* Après l'avoir ailleurs priée de rompre les liens de nos péchés, de dissiper les ténèbres de notre aveuglement et de nous délivrer de nos maux, l'Eglise se rabat à la prier de demander pour nous tout le bien qui nous est nécessaire. Enfin toutes les prières de l'Eglise, soit qu'elles s'adressent à Dieu immédiatement, ou aux saints pour lui être présentées par eux, finissent par Jésus-Christ, en qui seul nous mettons toutes nos espérances; et lorsqu'il semble que nous donnions une autorité absolue à la sainte Vierge, aux apôtres ou à d'autres saints, tout cela n'est fondé que sur la confiance que nous avons aux promesses de Jésus-Christ, qui a dit : *Demandez et vous recevrez.* Et comme nous sommes assurés que les saints sont en état de ne faire aucune prière à Dieu qui ne lui soit agréable, et que toute prière agréable à Dieu est infailliblement exaucée, nous donnons aux prières des saints une espèce d'infaillibilité, et nous les regardons comme ayant une autorité absolue sur les choses que nous les prions de demander. Et en effet, ils nous obtiendraient infailliblement tout ce qu'ils demanderaient pour nous, si nous n'y mettions des obstacles par notre indignité; mais nous ne laissons pas de reconnaître toujours que nous ne pouvons rien obtenir que par Jésus-Christ.

Après tout, quelque excessives que paraissent à nos frères séparés nos manières de prier et d'honorer les saints, et particulièrement la Mère de Jésus-Christ, il faut qu'ils avouent que l'Ecriture sainte nous fournit des expressions qui sont encore beaucoup plus hyperboliques. Par exemple, l'Evangile dit que Jésus-Christ, le Dieu de l'univers, *était sujet ou soumis à la sainte Vierge et à S. Joseph* (*S. Luc*, c. II, 51). Y a-t-il rien dans nos prières qui approche de ces paroles. Isaïe fait dire à Dieu (*Is.*, c. I, 18), qui exhorte son peuple à la pénitence, que pourvu qu'il se repente de l'avoir offensé, il veut bien être repris lui-même, s'il manque à la parole qu'il donne de lui faire grâce. Cette soumission, qui n'est que pour marquer la fidélité de Dieu dans ses promesses, ne paraît-elle pas faire tort à son autorité suprême? Lorsque le soleil s'arrêta à la parole de Josué, l'Ecriture dit que *Dieu obéit à la voix d'un homme* (*Jos.*, c. V, 14) : y a-t-il une expression plus hyperbolique que celle-là? Lorsque Dieu envoya Moïse à Pharaon, il lui dit qu'*il l'établissait le Dieu de ce roi d'Egypte, et qu'Aaron son frere serait son prophète* (*Exode*, c. VII, 1). Il y a bien d'autres manières de parler dans l'Ecriture sainte auxquelles on donnerait un mauvais sens, si elles étaient prises à la lettre. Cependant c'est le Saint-Esprit qui parle. Et qui peut trouver mauvais que l'Eglise, son épouse, imite quelquefois son langage, et principalement en s'expliquant toujours et faisant connaître par ce qui accompagne ou qui suit ces manières figurées, qu'elles doivent être entendues mystiquement, selon *l'Esprit qui vivifie* (II *aux Cor.*, c. III, 6), et non pas selon *la lettre qui tue.*

Les ministres protestants, pour nous rendre odieux aux simples de leur parti, disent que nous adorons les saints parce que nous nous mettons à genoux pour les prier. Accusent-ils Abraham et Loth d'idolâtrie *pour s'être prosternés devant les anges* (*Gen.*, c. XVIII, 2; XIX, 1)? Et l'Ecriture dit-elle une impiété en nous racontant que ceux qui étaient auprès de David mourant, *adorèrent Dieu et puis le roi* (I *des Paralip.*, c. XXIX, 20)? Ne voit-on pas que ce mot ne doit pas être pris dans le même sens en l'appliquant à Dieu et à un homme? Lorsqu'Isaïe rassura Ezéchias contre les menaces de Sennacherib, Dieu dit à ce roi, par la bouche du prophète, qu'il protégerait Jérusalem et la sauverait *pour l'amour de lui même et de David son serviteur* (*Is.*, c. XXXVII, 35). Pourrait-on dire que Dieu se mettrait en égalité et comme en balance avec un homme? Nos frères séparés ne font-ils donc pas une grande injustice à l'Eglise, quand ils lui reprochent ce qu'elle dit d'avantageux pour les saints, quoique ses expressions soient beaucoup au-dessous de celles dont Dieu se sert lui-même pour les honorer?

Nous honorons les images comme on honorait l'arche, qui n'était qu'une figure, parce qu'elles nous font souvenir des prototypes. Si Dieu a voulu qu'il y eût sur le propitiatoire et sur l'arche des figures qui représentaient des chérubins, qui sont de purs esprits, pourquoi l'Eglise réprouverait-elle les images des saints, qui doivent régner éternellement avec Dieu, revêtus de leurs corps? Dieu défendit au peuple de se faire des images taillées *pour les adorer*; et il commanda d'avoir des images que l'on n'adorât pas. Les nôtres sont de cette nature.

Nous honorons aussi les reliques par rapport aux saints dont elles sont les dépouilles, et auxquels elles doivent être réunies après la résurrection (IV *des Rois*, c. XIII, 21). Dieu ressuscita un mort par l'attouchement des os d'Elisée (*S. Matth.*, c. IX, 20, 21, 22; *S. Marc*, c. V, 27, 28, 29; *S. Luc*, c. VIII, 43-44), Jésus-Christ guérit l'hémorroïsse par l'attouchement des franges de sa robe, et les premiers chrétiens cherchaient avec empresse-

ment la seule ombre de S. Pierre, de laquelle ils attendaient la guérison de leurs infirmités (*aux Actes.*, c. V, 15). Ces miracles nous instruisent des sentiments que nous devons avoir sur le sujet des reliques et d'autres choses extérieures, qui sont en vénération par rapport aux saints ou à Dieu même. Anathème à qui aura d'autres pensées, tant sur les images que sur les reliques, que celles que nous venons d'expliquer. Honorer les unes et les autres d'un honneur relatif, c'est une discipline très-louable et très-ancienne, autorisée par l'Eglise et par conséquent très-agréable à Jésus-Christ, son époux.

Nous croyons qu'il y a un purgatoire, c'est-à-dire un lieu où les âmes de ceux qui n'ont pas fait assez de pénitence, ou qui sont séparées, ayant quelque péché véniel qui n'était pas encore pardonné, sont détenues. Car nous ne pouvons pas douter qu'il n'y ait de ces péchés, puisque Jésus-Christ a marqué qu'il y en avait *qui ne seraient remis ni en ce monde ni en l'autre* (*Matth.*, c. XII, 32), et que de ces paroles on tire cette conséquence qu'il y a donc des péchés qui se remettent après la mort, et il faut bien que ces péchés soient de ceux qu'on appelle véniels, c'est-à-dire qui ne privent pas de la grâce, n'éteignant pas la charité, et ne méritent pas l'enfer, d'où il n'y a point de rémission ni de retour : car autrement ils ne se remettraient pas après la mort, à l'instant de laquelle l'âme est jugée pour être éternellement bienheureuse ou pour être éternellement malheureuse. Mais ces péchés, quoique véniels, ne laissent pas de souiller l'âme. Or comme l'Ecriture, la justice aussi bien que la raison, nous apprennent *que rien de souillé n'entrera dans le ciel* (*Apocal.*, c. XXI, 27), il faut par nécessité que ces péchés soient purgés, et il faut qu'ils le soient par les peines que Dieu a destinées à ce sujet, parce que la justice divine ne laisse aucune faute impunie, si ce n'est que sa miséricorde se laisse fléchir par les prières des fidèles. Et c'est pourquoi l'Ecriture nous apprend *que c'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés* (II *des Machab.*, c. XII,46). Aussi, en remontant aux siècles les plus éloignés, nous trouvons la tradition perpétuelle de ces prières. Cette vérité nous est donc enseignée par la parole de Dieu, dans son premier Testament, par Jésus-Christ, par la tradition, par l'écriture du Nouveau Testament et par l'Eglise.

Nous croyons que la célébration de l'eucharistie est un sacrifice commémoratif de la passion de Jésus-Christ, et qu'on l'offre pour les vivants et pour les morts. Les apôtres l'ont offert (*Aux Actes*, *ch.* 13, *v.* 2). Depuis les apôtres, la tradition de ce sacrifice est perpétuelle. Il n'évacue point la vertu du sacrifice du calvaire, mais il nous l'applique. C'est la même victime, Jésus-Christ, qui est offerte, quoique ce sacrifice soit non sanglant. C'est donc la parole de Jésus-Christ qui nous l'apprend par la tradition, par l'Ecriture et par l'Eglise. J'ai essayé de le prouver dans mes mémoires touchant la religion. Le lecteur pourrait les voir s'il lui restait quelque peine sur ce sujet. Les protestants reconnaissent que les saints pères les plus anciens parlent de ce sacrifice, et ils n'ont rien à dire, sinon que les saints pères se sont trompés. Je laisse à juger au lecteur s'il est plus juste de déférer au sentiment de ceux qui viennent de se séparer de l'Eglise qu'à celui des saints pères, qui doivent être en vénération à tous les chrétiens.

La communion sous une seule espèce a été de tout temps permise en certaines occasions. Elle est maintenant commandée aux laïques pour des raisons qu'a eues l'Eglise, qui ne se trompe jamais. C'est un point de pure discipline dont l'Eglise peut disposer.

Pour prouver aux protestants que c'est un point de pure discipline, nous n'avons qu'à leur dire qu'ils permettent eux-mêmes la communion, sous la seule espèce du pain, à ceux qui ont aversion du vin. S'il était de l'essence du sacrement et de l'institution de Jésus-Christ de communier sous les deux espèces, ceux qui ont cette aversion naturelle pourraient bien être dispensés de communier. Le désir de le faire, leur foi, leur charité pourraient suppléer à la communion réelle et effective, selon cette parole de saint Augustin : Croyez, et vous avez mangé le corps du Fils de Dieu ; mais il ne leur serait pas permis de retrancher la moitié du sacrement, non plus qu'il ne serait pas permis de donner le baptême autrement qu'avec de l'eau naturelle, et au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. S'il était impossible d'avoir de l'eau, l'on ne pourrait pas baptiser avec une autre liqueur, et s'il ne se trouvait qu'un muet pour faire ce saint lavement, il ne devrait pas baptiser, ne pouvant proférer les paroles selon que Jésus-Christ l'a ordonné.

L'essence des sacrements se prend de l'institution de leur divin Auteur, et quelque impossibilité qu'il y eût de faire tout ce qu'il a prescrit, rien ne pourrait suppléer. Les essences sont immuables. Ainsi, si Jésus a tellement institué le sacrement de l'Eucharistie, que les deux espèces soient nécessairement requises pour communier, quelque répugnance qu'on ait de boire du vin, l'on ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ en s'abstenant de prendre la coupe. Cependant nos frères séparés ont résolu parmi eux de donner l'eucharistie sous la seule espèce du pain à ceux qui ont aversion du vin. Il faut donc qu'ils avouent que la communion sous les deux espèces n'est pas de l'essence du sacrement, et que le retranchement de la coupe est de pure discipline. Or, comme la discipline doit être réglée par l'Eglise, selon les différentes circonstances des lieux, des personnes et des temps, nos frères séparés n'ont pas raison de nous blâmer du retranchement de la coupe pour les laïques, puisque l'Eglise l'a ainsi jugé à propos pour les raisons qu'elle a eues, et que l'usage de ce divin sacrement a été différent en différents temps, comme les savants d'entre le-

protestants ne le peuvent désavouer.

La communion sous une seule espèce commandée par l'Eglise ne doit pas faire de difficulté à ceux qui croient la présence réelle, parce qu'en communiant sous une espèce, on reçoit Jésus-Christ tout entier. Ceux qui sacrifient doivent faire le sacrifice sous les deux espèces, parce que ce sacrifice représente celui du Calvaire et la séparation du sang que Jésus-Christ versa sur la croix. Et c'est pourquoi Jésus-Christ dit à ses apôtres, à qui il donnait le pouvoir de sacrifier à sa dernière cène : *Faites ceci en mémoire de moi*. Cela est prouvé invinciblement ailleurs, et dans mes mémoires touchant la religion; et M. l'évêque de Meaux a fait un excellent traité sur ce sujet, auquel je renvoie les lecteurs.

Nous croyons que le jeûne et l'oraison étant des moyens d'apaiser la colère de Dieu, l'Eglise a très-bien fait d'instituer des jours auxquels nous sommes obligés de jeûner et de prier. Les patriarches et les prophètes ont pratiqué le jeûne; Jésus-Christ l'a consacré en sa personne. Les fêtes, qui sont faites pour prier, ne peuvent être qu'agréables à Dieu, puisqu'elles ne sont établies que pour l'honorer, et encore que quelques-unes soient instituées en l'honneur des saints, cet honneur est relatif à Dieu, car l'on n'honore les saints que parce que *Dieu est admirable en eux*. Tout cela est de discipline, et c'est à l'Eglise à la régler.

Le ministère des prêtres est si saint, qu'encore que le mariage ait été institué de Dieu, néanmoins, comme le célibat est un état plus parfait, et que saint Paul (I, *aux Cor.*, c. VII, v. 25 *et suivants*) le conseille à ceux qui veulent être plus attachés au Seigneur, l'Eglise a jugé à propos, au moins dans l'Occident, de n'admettre personne au sacerdoce qu'il n'embrasse le célibat. Nous ne disons pas que Dieu ait attaché nécessairement le célibat au sacerdoce; et si les Grecs n'étaient d'ailleurs séparés de nous par leurs erreurs, nous pourrions les tolérer, encore qu'ils n'aient pas embrassé cette discipline, ou, pour mieux dire, qu'ils n'y aient pas persévéré. Ce qui n'est que de pure discipline peut être différemment pratiqué en différents lieux : mais parmi nous, puisque l'Eglise, qui dans les premiers siècles avait généralement ordonné le célibat aux prêtres, nous a conservés dans cette pureté, ce serait un grand crime de la violer. Le sacrement de mariage est un contrat de l'homme et de la femme élevé à la grâce. Les inférieurs ne peuvent valablement contracter qu'avec soumission à la volonté de leurs supérieurs. L'autorité spirituelle et la temporelle sont d'accord à cet égard; l'Eglise a parlé sur ce point. Tous les fidèles, qui la regardent comme leur mère, dont ils sont obligés de respecter tous les sentiments, se sont spécialement et très-volontiers soumis à ce qu'elle a réglé touchant le mariage; et, comme elle a défendu de contracter à ceux qui sont promus aux ordres sacrés, les lois impériales, les ordonnances des rois et celles de tous les Etats chrétiens-catholiques, au moins dans l'Eglise latine, ont défendu la même chose; et il n'y a nul doute que la profession solennelle du célibat, que l'on fait dans l'ordination, et qui lie à Dieu dans ce saint état ceux qui sont consacrés ministres des choses saintes, rendrait illégitime, sacrilége et nul le mariage qu'ils entreprendraient de contracter après leur ordination.

Comme toute l'Ecriture est pleine de témoignages des vœux que l'on fait à Dieu, et que personne ne peut désavouer que le Seigneur n'ait agréables ceux qu'on lui fait en certaines occasions pour sa gloire et pour son service, aussi ne peut-on raisonnablement trouver mauvais les vœux monastiques qui ne tendent qu'à vivre selon les conseils évangéliques, et à faire renoncer aux choses de la terre, aux plaisirs, à soi-même; et si nos frères séparés y font un peu de réflexion, ils connaîtront aisément qu'on a tort de blâmer la vie monastique, si ancienne dans l'Eglise tant grecque que latine.

L'Eglise consiste dans l'unité d'esprit, et *les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité* (*saint Jean*, c. V, v. 23; *aux Ephés.*, c. IV, v. 4; *aux Cor.*, c. XII, v. 13). Ainsi les fidèles ont très-saintement institué une unité de culte, et les offices divins sont en usage à cet effet. C'est pourquoi l'Eglise a trouvé bon que partout les offices divins se fissent dans une langue qui fût commune aux peuples qui peuvent avoir société les uns avec les autres. Dans l'Eglise d'Orient, la langue grecque, qui est la langue universelle, est en usage pour la liturgie et les prières publiques, la latine dans l'Eglise d'Occident; et quoique ces deux langues, qui ont été vulgaires autrefois et entendues du peuple, ne le soient plus, et ne soient connues que de ceux qui ont de l'étude, on les a néanmoins retenues : 1° parce que l'on n'a pas trouvé à propos de changer l'ancien usage qui avait été très-bien réglé, et que les langues vivantes étant sujettes à un changement perpétuel, il faudrait continuellement changer les offices et les manières d'adorer et de prier; ce qui serait même dangereux se pouvant faire, que dans ces changements si fréquents il s'y glissât des erreurs ou des choses superstitieuses; 2° parce que ces langues étant connues aux ministres qui s'acquittent de ces saintes fonctions, et tous les fidèles devant unir leurs esprits et leurs cœurs à ceux qui prient et offrent le sacrifice au nom de toute l'Eglise, il importe que la langue en laquelle on prie soit commune, puisque tous demandent la même chose au Seigneur, et que cette communion de vœux, de culte, d'adoration, lui est très-agréable; 3° que si chaque peuple faisait l'office en sa langue, cela ne lierait pas les différentes nations dans la religion. Qu'un Allemand, par exemple, ou un Polonais, vienne en France; quelle consolation aura-t-il en entrant dans l'Eglise d'entendre chanter l'office en langue française. Mais peut-

être que cet Allemand n'entend pas le latin non plus que le français : il est vrai ; mais il sait que c'est le même latin qui est chanté en Allemagne, et qui est entendu de ceux de son pays, qui ont étudié aussi bien que les Français ; qu'ainsi c'est une langue générale connue en Allemagne comme en France, et cela entretient la communion et la charité religieuse des chrétiens.

Qu'on ne nous oppose pas qu'il ne faudrait donc qu'une seule langue dans toute l'Eglise ; et que cependant l'Eglise grecque a toujours fait ses offices en grec, et l'Eglise latine en latin. Il est vrai qu'on se sert de ces deux langues ; mais c'est parce que le commerce des Grecs et des Latins n'est pas ordinaire : outre que les langues grecque et latine sont universelles, le grec étant connu dans l'Eglise occidentale, et le latin dans l'orientale ; et qu'ainsi un latin entendant l'office en grec dans l'Orient n'est pas tout à fait étranger à cette langue, qu'il sait être la langue originale du Testament de Jésus-Christ, excepté peut-être l'Evangile de saint Matthieu, que saint Jérôme croit avoir été écrit en hébreu, et la lettre de saint Paul aux Hébreux, que plusieurs sont persuadés avoir été aussi écrite en cette même langue ; et comme le Grec est connu de plusieurs personnes de l'Eglise latine, l'on ne peut pas dire que les Grecs soient tout à fait barbares à ceux de l'Eglise latine qui assistent à leur liturgie. Un grec n'est pas tout à fait étranger dans l'Eglise d'Occident, parce qu'il sait que le latin n'est pas inconnu aux savants orientaux. Enfin nos frères séparés savent bien qu'avant leur séparation c'était l'usage universel des fidèles, cela est de pure discipline. Quelle raison peuvent avoir de nouveaux réformateurs de condamner et de vouloir renverser un usage général et de tous les temps ?

Outre ces raisons, que l'on ne saurait rejeter avec justice, nous avons à dire que l'instruction qui se donne dans l'Eglise, particulièrement dans les paroisses dont nos conciles recommandent si fort la fréquentation, suppléent au défaut de l'intelligence que le commun du peuple n'a pas de cette langue générale. Nous pouvons encore dire que la charité et le zèle que les personnes savantes et pieuses ont pour l'édification de leurs frères les portent à traduire et les offices et l'Ecriture sainte en langue ordinaire à chaque nation. C'est en effet le moyen d'édifier l'Eglise au rapport de saint Paul (I, *aux Cor.*, *c.* XIV, *v.* 5 *et* 13), et il n'y a personne qui ne puisse entrer par le secours de ces versions, dans la connaissance des mystères que l'on célèbre dans l'Eglise, et des prières qui s'y font. Ainsi chacun peut, outre l'adoration, le culte et les prières communes, se servir de ce qu'il trouve propre pour ses besoins particuliers, et, selon sa disposition, s'y arrêter autant que l'esprit de Dieu l'y porte et l'y attache.

Il ne faut pas qu'on s'imagine, qu'encore que l'Eglise ait pris de temps en temps des précautions, pour modérer la licence qu'on s'était autrefois donnée, et qu'on pourrait encore se donner, de traduire les livres sacrés sans discrétion, on veuille dérober au peuple *la consolation* (*Rom.*, XV, 4) qu'il doit espérer de la lecture des saintes Lettres. L'Ecriture sainte est le dépôt du Testament de notre père commun, ou le témoignage que les apôtres et les évangélistes ont rendu des vérités qu'il a confiées à l'Eglise, pour être transmises aux fidèles, jusqu'à la consommation des siècles. Il doit être connu à tous ceux qui ont part à son héritage, et qui sont *cohéritiers de Jésus-Christ* (*Rom.*, VIII, 17) ; mais il ne faut pas en abuser. Il faut que le testament du père de famille rédigé par écrit soit connu de ses enfants ; mais il ne faut pas que les copistes y glissent de faux articles. On veut bien que l'Ecriture sainte, et les Livres sacrés soient lus de tous les fidèles, et l'on veut aussi que ceux qui ont la clé de la science, dont *les lèvres sont gardiennes* des vérités du salut, *et de la bouche desquels on doit recevoir la loi de Dieu* (*Malach. c.* II, 7), voient[1] et connaissent, si les versions sont fidèles : afin que, comme la parole sacrée doit être la nourriture des âmes chrétiennes, l'on ne leur donne pas du poison au lieu de leur donner un aliment qui les entretienne en santé. Il est encore du soin des pasteurs, qui doivent connaître la disposition de leurs ouailles, d'examiner si ceux, entre les mains desquels sont ces livres divins, en font un bon usage : car comme nulle viande n'est plus salutaire à l'homme que le pain, et que cependant on en défend l'usage à ceux qui sont malades, de même le pain spirituel de cette divine lecture doit être quelquefois interdit à certains esprits mal disposés, jusqu'à ce que, par une instruction pastorale et vraiment chrétienne, on les ait réduits à une santé, telle que la doivent avoir ceux à qui l'on permet une nourriture solide. Cela dépend donc de la discrétion des pasteurs, qui sont les vrais médecins des âmes : et c'est la plus noire de toutes les calomnies d'accuser l'Eglise catholique de priver ses enfants de la connaissance de ce qui est le plus sacré dans la religion, qui est la parole de Dieu.

Nos frères separés, qui cherchent à blâmer nos usages jusqu' aux atomes, condamnent toutes les prières secrètes de la Messe, disant que nous dérobons aux fidèles la connaissance de nos mystères, ou que par un orgueil insupportable les sacrificateurs se croient seuls dignes d'entrer dans un si saint commerce avec Dieu, ou enfin qu'ils imitent la superstition des païens qui n'adoraient qu'en se cachant, certaines de leurs divinités. Mais rien n'est si mal fondé que cette accusation. L'Eglise ordonne à ses ministres d'adorer et de prier à voix basse, afin que le sacrificateur soit plus recueilli, et il n'y a point de fidèle qui ne sache que ces parties du sacrifice demandent d'eux plus d'attention. Les missels sont des livres qui se débitent publiquement, et il n'y a point de chrétien à qui il ne soit permis de les lire entièrement ou dans la langue universelle, s'il l'entend, ou dans les traduc-

tions qui sont communes à tout le monde. L'on ne saurait faire une plus injuste accusation, que de dire que le sacrificateur s'attribue tellement le commerce que le sacrifice lui donne avec Dieu, qu'il en veuille exclure ceux qui y assistent, puisque en plus d'un endroit des prières secrètes, le prêtre associe à la sacrificature ceux mêmes pour qui il offre : et c'est une impiété calomnieuse de nous faire entrer en société de la superstition des païens qui adoraient en secret quelques-unes de leurs fausses divinités, puisqu'il n' y a rien de plus public que nos liturgies, et surtout dans la consécration, dans laquelle on expose l'adorable sacrement à la vue de tout le peuple. Enfin, pour fermer la bouche sur ce point à nos contradicteurs, nous n'avons qu'à leur dire que dans l'ordination, la plus éclatante de nos saintes fonctions, l'évêque qui consacre les ministres de Jésus-Christ en présence du peuple, dit toute la messe à haute voix conjointement avec ces nouveaux consacrés, ce qui ne se ferait pas, si l'esprit de l'Eglise était tel, que ses ennemis le voudraient faire croire.

Voilà, sans aucun déguisement, le vrai système de la religion chrétienne et catholique : voilà le sommaire et l'abrégé de nôtre foi et des plus importantes vérités que nous professons, pour soumettre et captiver nos esprits à l'obéissance de la parole de Jésus-Christ, sur laquelle nous fondons l'espérance que nous avons de notre salut, conformément aux promesses que le Seigneur nous en a faites, et auxquelles il est fidèle ; mais il veut aussi, que de notre côté nous marchions dans la voie de ses commandements, que nous lui donnions sincèrement notre cœur, et que nous répondions aux grâces dont il nous prévient, dont il accompagne les bonnes œuvres qu'il a commencées en nous (*Aux Philip. ch.* I, *v.* 6), et qu'il consomme avec notre très-libre consentement, en nous donnant la persévérance, après que nous la lui avons demandée comme il faut, c'est-à-dire avec humilité et confiance.

Si nos frères séparés trouvent quelque chose qui blesse la piété chrétienne dans ce système de la religion, ou qui soit contraire à la parole du Seigneur, ils sont conjurés très-instamment et avec une charité vraiment fraternelle, de nous l'exposer dans la même simplicité dans laquelle nous leur parlons, afin que nous puissions nous éclaircir pour notre mutuelle et réciproque consolation ; et s'ils ne sont choqués d'aucun de nos articles, l'Eglise les invite de revenir dans son sein, qui leur sera toujours ouvert. Ils se doivent souvenir que, lorsqu'ils en sont sortis et que leurs réformateurs en ont composé une nouvelle, ils ne connaissaient aucune société qui fît profession de tous les dogmes qu'ils professent ; qu'il n'y avait aucune autre Eglise visible que celle dont ils sortaient ; que cependant l'Eglise de Jésus-Christ doit être visible et perpétuelle, comme nous l'avons brièvement montré ci-dessus et ailleurs plus au long, et comme il est prouvé si fortement par tant de savants hommes qui ont écrit sur ce sujet. Ainsi ces réformateurs, s'ils étaient encore en état de parler, ne pourraient pas désavouer qu'ils ne fussent dans la vraie Eglise de Jésus-Christ lorsqu'ils ont prétendu de la réformer. Or, comme nos frères protestants savent bien que nous sommes dans la même Eglise qu'étaient leurs réformateurs avant leur séparation, il faut aussi qu'ils avouent ou qu'il n'y avait plus d'Eglise (qui est un entier renversement de la religion), ou que la nôtre est la vraie Eglise, c'est-à-dire celle *contre laquelle les portes d'enfer ne peuvent prévaloir*, celle qu'*on doit écouter, à moins d'être regardé comme païen ;* celle qui est *la colonne et le soutien de la vérité :* celle à qui Jésus-Christ a promis *son assistance jusqu'à la fin du monde ;* qui est infaillible et inaltérable dans sa doctrine et dans les règles qu'elle donne pour les mœurs et la discipline ; et enfin que c'est cette Eglise qui, selon la parole de Jésus-Christ, *est bâtie sur la pierre ferme*, et qui par cette raison ne peut être ébranlée ni par l'impétuosité des pluies et des torrents, ni par les vents et les tempêtes des hérésies : de sorte que nous n'avons rien à dire à nos frères, sinon qu'ils se souviennent, comme ils en sont prophétiquement avertis par Isaïe, de *cette pierre dont ils ont été séparés* (*Isaïe*, LI, 1), afin de s'y réunir, comme tous les catholiques les en conjurent.

Je ne sais ce qui pourrait empêcher cet heureux effet de la miséricorde de Dieu, qu'un aveugle entêtement et une obstination de nos frères séparés à leur propre ruine.

Nous adorons tous un même Jésus-Christ, Homme-Dieu, conçu par l'opération du Saint Esprit dans le sein d'une Vierge, né de cette même Vierge pour être notre Rédempteur, notre Sauveur, notre unique Médiateur. Nous attendons tout des mérites de sa passion et de sa mort. Nous croyons ce qu'il a enseigné à ses apôtres, ou immédiatement par lui-même lorsqu'il conversait avec eux sur la terre, ou par son Esprit saint, qu'il leur a envoyé après son ascension, pour leur *enseigner toute vérité* (*Jean*, XVI, 13) ; vérité contre laquelle l'Apôtre nous apprend que *nous ne pouvons rien* (II *Cor.*, XIII, 8).

Que nos frères se souviennent que toutes les sectes du monde qui se sont séparées de l'Eglise ou élevées contre elle, ont été confondues, et que l'Eglise a toujours été victorieuse, parce qu'elle est *bâtie*, comme il a été dit, *sur la pierre ferme*, et que les sectes ne sont fondées que sur le sable ; que la foi de l'Eglise est appuyée sur la parole de Dieu ; que les sectes se laissent emporter *à tous les vents* (*Ephés.*, IV, 14) des différentes opinions des hommes ; et que nos frères séparés en ont formé une, laquelle est de ce nombre. Qu'ils voient eux-mêmes, et qu'ils examinent de bonne foi, combien peu leur créance a été constante et uniforme, depuis la prétendue réformation de Luther, leur premier patriarche, jusques à maintenant. Je les prie de lire sans préoccupation cet admirable ouvrage de leurs variations, que M. l'évêque de Meaux a donné depuis peu au public. Je ne

leur demande pas cela pour leur donner de la confusion : je ne souhaite de confondre que ceux qui veulent, contre leur propre conscience, demeurer ennemis de l'Eglise : et je ne les prie de s'éclaircir que pour avoir, non la confusion, mais la gloire de se rendre à la certitude de la parole de Dieu, quitter cet état flottant et incertain dans lequel ils sont, et rentrer dans l'Eglise, qui ne varie jamais. Ils savent avec quelle fermeté on les a toujours défiés de nous faire voir la naissance des dogmes que nous soutenons contre eux, laquelle l'on ne saurait en effet trouver qu'en remontant jusqu'au temps des apôtres instruits par Jésus-Christ et par son Esprit saint, et qu'il n'y en a pas un de ceux qu'ils nous opposent, dont l'on ne leur ait cent fois fait voir le commencement et la condamnation. Enfin qu'ils se souviennent que S. Pierre ne se crut en pleine sûreté qu'après que le Seigneur l'eut tiré dans son bord (*S. Matth.*, *c.* XIV, 31-32) : que la barque dans laquelle Jésus-Christ le fit entrer affronta tous les flots et tous les périls de la mer, et que cette barque est la figure de l'Eglise que notre maître n'abandonnera jamais. Que nos frères y viennent donc pour éviter le naufrage, qui est infaillible dans tout autre vaisseau que dans celui de S. Pierre, puisqu'il n'y a que celui-là qui soit conduit par le Fils de Dieu.

ADDITION.

Quelqu'un ayant vu cet ouvrage après avoir été imprimé, a fait une objection à l'auteur de ce que l'avertissement porte, que *tout ce qui est en controverse entre les catholiques et les protestants est prouvé par l'Ecriture dont on a marqué les endroits dans le texte;* et que cependant il y a des articles pour la preuve desquels l'on n'a cité aucun endroit de l'Ecriture, c'est à savoir la communion sous une seule espèce, les jeûnes, les fêtes, le célibat des prêtres, les vœux monastiques, le service divin en langue vulgaire.

Comme ces articles ne sont que de pure discipline, et que la discipline dépend de ceux qui gouvernent l'Eglise et qui ont droit *de paître* (*S. Jean*, *c.* XXI, 15 *et* 17), c'est-à-dire *de conduire* (I *S. Pierre*, *c.* V, 2) *le troupeau de Jésus-Christ* (I *Cor.*, *c.* XI, 34), *de disposer des choses extérieures de la religion, de converser et d'agir dans la maison de Dieu* (I *Tim.*, *c.* III, 15), *qui est son Eglise*, l'auteur du système avait cru que c'était assez de marquer que l'Eglise avait établi tous ces points de discipline pour l'édification des fidèles. Mais pour fermer la bouche à tous les contradicteurs, voici les preuves de l'Ecriture; quoique par la raison qui vient d'être proposée, elles ne fussent pas nécessaires, et que la tradition jointe à l'utilité spirituelle qui en revient visiblement à l'Eglise, fût suffisante. Si l'on voulait presser les protestants de prouver par l'Ecriture chaque point particulier de leur discipline, ils se trouveraient fort embarrassés.

Encore que le Fils de Dieu ait institué l'Eucharistie sous les deux espèces, il en parle quelquefois comme étant reçue sous une seule (*S. Jean*, *c.* VI, 48, 50, 51, 52, 59). Il l'a lui-même administrée sous l'espèce du pain seulement (*S. Luc*, *c.* XXIV, 30, 35); et il paraît que les apôtres en ont fait de même (*Actes*, *c.* II, 42).

Pour le jeûne, il est difficile de comprendre pourquoi les protestants querellent les catholiques sur ce point. Toute l'Ecriture est pleine de la pratique et des éloges du jeûne, et l'on ne croit pas qu'il soit nécessaire de marquer les endroits où il est recommandé: il y en a trop, et nous ne pourrions les rapporter tous. Si notre jeûne déplaît à nos frères séparés, parce que l'Eglise l'a commandé, qu'ils se souviennent combien de fois il l'a été dans l'ancienne loi (*Liv.* II *des Paralip.*, *c.* II, 3; I *Esdr.*, *c.* VIII, 21; *Jonas*, *c.* III, 5). Pourquoi l'Eglise n'aura-t-elle pas autant de pouvoir que la synagogue, et pourquoi les pasteurs chrétiens seront-ils moins autorisés que ceux de l'ancienne loi? Si le nombre de quarante jours leur paraît trop affecté, qu'ils nous disent, puisque Jésus-Christ veut que nous suivions son exemple autant que nous le pouvons, pourquoi nous ne jeûnerons pas pendant ce nombre de jours consacré par le jeûne de Notre-Seigneur (*S. Matth.*, *c.* IV, 2; *S. Marc*, *c.* I, 13; *S. Luc*, *c.* IV, 2)? S'ils blâment nos jeûnes des quatre-temps, qu'ils blâment donc ceux qui sont exprimés dans les prophètes (*Zach.*, *c.* VIII, 19). Enfin s'ils trouvent mauvais que l'Eglise ordonne des jeûnes aux veilles des fêtes solennelles, qu'ils blâment ce que Tobie disait que *l'oraison est bonne avec le jeûne* (*Tob.*, *c.* XII, 8). On sait que les fêtes sont instituées pour s'assembler afin de prier Dieu, et l'Eglise a trouvé bon de joindre le jeûne à la prière pour le sanctifier, qui est une expression réitérée dans l'Ecriture (*Joël*, *c.* I, 14; *c.* II, 15).

Les festivités sont trop fréquentes dans l'Ecriture, pour avoir besoin de les remettre en mémoire à nos frères séparés, qui la lisent assidûment : et si les bienfaits temporels que Dieu a départis à son peuple la dédicace du temple de Jérusalem, les victoires signalées et tant d'autres événements singuliers, ont donné occasion aux fêtes de l'ancienne loi, il y a bien plus de sujet de célébrer les mystères de Jésus-Christ, qui tendent tous à notre sanctification, et la mémoire de la très-sainte Vierge mère de notre libérateur, celle des martyrs et des autres saints, qui ont vaincu le monde, et ont remporté sur lui par la grâce de Jésus-Christ de si éclatantes victoires.

Pour le célibat des prêtres, on a prouvé par l'Ecriture qu'il est préférable à l'état du mariage : et pour montrer qu'il convient aux prêtres, saint Paul dit : qu'*il voudrait* (*En la* I. *aux Cor.* VII. *v.* 7), *que tous fussent comme lui* dans le célibat : il était apôtre, évêque, prêtre. Les prêtres de l'ancienne loi s'abstenaient de l'usage du mariage, lorsqu'ils étaient en tour de leur fonctions sacrées. Le prêtre *Achimélech* ne voulut pas donner à manger *des pains de proposition*, figure de l'eucharistie, à David ni à ceux de sa suite, sans

s'être assuré, qu'ils s'étaient abstenus du commerce des femmes : tout cela n'était que des figures. L'Eglise qui sait que ses ministres doivent être plus purs et plus parfaits que ceux de l'ancienne loi, a très-sagement ordonné que les prêtres, qui n'ont pas seulement des jours particuliers, mais qui peuvent être tous les jours appliqués à l'autel et au *Saint des Saints*, soient aussi dans une continuelle et parfaite pureté : outre que le mariage divisant ceux qui sont mariés, et partageant leurs soins (*En la* I. *aux Cor. c.* VII, *v.* 32 *et suivants*) entre Dieu et leurs familles, n'est point un état propre aux prêtres, qui étant entièrement consacrés à Dieu, ne doivent *point être embarrassés des affaires séculières.*

On fait encore une querelle à l'Eglise catholique touchant les vœux monastiques. L'on ne peut pas condamner les vœux en général. L'Ecriture sainte est remplie de témoignages qui prouvent que les vœux sont agréables à Dieu. Mais pour les vœux monastiques en particulier, on ne peut les blâmer, qu'on ne condamne la liberté que ceux du peuple de Dieu avaient autrefois de se (*Aux Nombr. ch.* VI, *dans tout le chap.*) consacrer à lui par des vœux solennels, et la pratique des Nazaréens. Dans la nouvelle loi les veuves, dont saint Paul fait mention, s'obligeaient par vœu à la viduité. (*En la* I. *à Tim. ch.* V, *v.* 3, 7, 11 *et* 12). Ce qui se faisait saintement dans ces temps apostoliques, s'est fait dans la suite avec plus d'étendue.

Enfin quant au service divin en langue non vulgaire, comme l'Ecriture n'a rien prescrit de précis pour cela, l'Eglise en a la pleine et libre disposition. Ce qu'on allègue de saint Paul ne regarde point la liturgie, mais le don des langues, que Dieu accordait en ce temps-là pour l'édification des fidèles. Et quand on voudrait appliquer cela à la liturgie, l'Apôtre fournit lui-même la réponse, en disant que, si l'on n'entend pas la langue en laquelle on parle dans l'Eglise, il faut (*En la* I. *aux Cor. lisez tout le ch.* XIV), l'interpréter, et que cette interprétation édifie. Or on fait voir dans le système qu'on ne manque point d'interprétation par les instructions pastorales, par les sermons et par les traductions fidèles et approuvées, et de l'Ecriture et des offices divins.

Après les éclaircissements de cette addition, l'on ne croit pas qu'on puisse accuser l'auteur du système d'avoir rien avancé qui soit éloigné de l'Ecriture; et qu'on ne doive au contraire avouer que toute sa doctrine est conforme à ce divin dépôt de la parole de Dieu, et appuyée même formellement sur son témoignage.

VIE DE PASCAL.

PASCAL (BLAISE) naquit à Clermont en Auvergne, le 19 juin 1623, d'un président à la cour des aides. Les mathématiques eurent pour lui un attrait singulier; mais son père lui en cacha avec soin les principes, de peur qu'elles ne le dégoûtassent de l'étude des langues. Le jeune Pascal, gêné dans son goût pour la géométrie, ne devint que plus ardent à l'apprendre, et il y réussit à un certain point, de même que dans la physique. Son Traité de l'*Equilibre des liqueurs*, et les *Problèmes* qu'il a résolus sur la *cycloïde*, prouvent que, s'il avait vécu plus longtemps, il aurait excellé dans les sciences auxquelles il s'était consacré. Voilà l'éloge que l'on doit à ses talents. Mais lorsqu'on dit que, dès l'âge le plus tendre, Pascal, sans le secours d'aucun livre, et par les seules forces de son génie, parvint à découvrir et à démontrer toutes les propositions du premier livre d'Euclide jusqu'à la 32e, on répond qu'un homme de ce mérite n'a pas besoin de panégyriques fondés sur des fables inventées à plaisir lorsqu'on veut faire regarder Pascal comme l'auteur du sentiment de la gravité de l'air, parce qu'il a fait faire à M. Périer, son beau-frère, cette expérience sur le *Puy-de-Dôme*, on répond que cette expérience est de Descartes, qui, deux ans auparavant, le pria de la vouloir faire (comme il est marqué dans la *lettre* 77e, t. III, de ce philosophe), et que d'ailleurs cette expérience n'est qu'une suite de celle de Torricelli; lorsqu'enfin on raconte que Pascal dès l'âge de 16 ans, composa un *Traité des sections coniques*, qui fut admiré de tous les savants géomètres, on répond avec Descartes, dans sa 38e lettre au père Mersenne, tom. III, que c'était une simple révision du traité de M. Des-Argues. « J'ai aussi reçu, dit Descartes dans cette lettre l'*Essai* touchant les coniques du fils de M. Pascal; et, avant que d'en avoir lu la moitié, j'ai jugé qu'il avait pris presque tout de M. Des-Argues, ce qui m'a été confirmé incontinent après par la confession qu'il en fit lui-même. » Pascal continuant à se faire de la réputation, se retira à Port-Royal-des-Champs, et se consacra dans cette retraite à l'étude de l'Ecriture sainte. Les solitaires qui habitaient ce désert étaient alors dans l'ardeur de leurs disputes avec les jésuites. Ils cherchaient toutes les voies de rendre ces pères odieux : Pascal fit plus, aux yeux des Français, il les tourna en ridicule. Ses 18 *Lettres provinciales* parurent toutes in-4°, l'une après l'autre, depuis le mois de janvier 1656, jusqu'au mois de mars de l'année suivante. Elles sont un mélange de plaisanterie fine et de satire violente; avant d'être publiées, elles furent revues par Arnauld et Nicole. On prétend que Bossuet, interrogé lequel de tous les ouvrages écrits en français il aimerait mieux

avoir fait, répondit, *les Provinciales*. C'est Voltaire qui rapporte cette anecdote; il cite pour garant Bussi-Rabutin, évêque de Luçon, de qui, dit-il, il l'avait entendu dire. Pour la vérifier, il aurait fallu rappeler à la vie cet évêque (1). Telles sont les preuves de Voltaire, et c'est sur sa parole que la plupart des lexicographes répètent des assertions si peu vraisemblables. Les gens sensés savent qu'il ne faut jamais se défier plus de cet homme que quand il affirme quelque chose avec plus d'assurance. Les *Provinciales* furent foudroyées par la puissance ecclésiastique et par la puissance civile. Le pape, le conseil d'Etat, des parlements, des évêques, les condamnèrent comme un libelle diffamatoire. Le parlement d'Aix les fit brûler par le bourreau le 9 février 1657; mais tous ces anathèmes ne servirent qu'à les répandre. «Vous semble-t-il, dit Racine, que les *Lettres provinciales* soient autre chose que des comédies? L'auteur a choisi ses personnages dans les couvents et dans la Sorbonne. Il introduit sur la scène tantôt des jacobins et tantôt des docteurs, et toujours des jésuites. Le monde en a ri pendant quelque temps, et le plus austère janséniste aurait cru trahir la vérité, que de n'en pas rire.» (*Lettre de M. Racine, ou Réplique aux Réponses de MM. Dubois et Barbier d'Aucour*, dans l'*Abrégé de l'Histoire de Port-Royal*, Cologne, 1770, p. 73). Ajoutons à ce jugement de Racine celui de Voltaire (*Siècle de Louis XIV*) : «Il est vrai, dit cet auteur, que tout le livre porte à faux. On attribuait adroitement à toute la société des opinions extravagantes de quelques jésuites espagnols et flamands. On les aurait déterrées aussi bien chez les casuistes dominicains et franciscains ; mais c'était aux seuls jésuites qu'on en voulait. On tâchait, dans ces Lettres, de prouver qu'ils avaient eu un dessein formé de corrompre les hommes ; dessein qu'aucune société n'a jamais eu et ne peut avoir.»

(1) Foisset, dans la notice que nous empruntons ci-après aux annales de *Philosophie chrétienne*, fait porter le jugement de Bossuet sur les *Pensées* au lieu des *Provinciales*, ce qui paraît en effet plus conforme au caractère de l'illustre orateur.

L'auteur des *Provinciales* se brouilla avec ses intimes amis, parce qu'il changea de sentiment au sujet de la signature du Formulaire. Cependant Pascal dépérissait tous les jours ; sa santé s'affaiblissait, et son cerveau se sentit de cette faiblesse. Il croyait toujours voir un abîme à son côté gauche ; il y faisait mettre une chaise pour se rassurer. Ses amis, son confesseur, son directeur, avaient beau calmer ses alarmes, il se tranquillisait pour un moment, et l'instant d'après il creusait de nouveau le précipice (1). Il croyait aussi avoir eu une extase ou vision, dont il conserva la mémoire le reste de ses jours, dans un papier qu'il portait toujours sur lui, entre l'étoffe et la doublure de son habit.

Pascal mourut à Paris en 1662, à 39 ans. Outre les ouvrages dont nous avons parlé, on a de lui : des *Pensées* recueillies et données au public depuis sa mort, en 1670, en un vol. in-12. Ce sont différentes réflexions sur le christianisme. Il avait projeté d'en faire un ouvrage suivi ; ses infirmités l'empêchèrent de remplir ce dessein. Un *traité de l'Equilibre des liqueurs*, in-12 ; quelques autres écrits pour les curés de Paris contre l'*Apologie des casuistes* du P. Pirot. Les éditions les plus recherchées des *Provinciales* sont, celle qui fut imprimée en quatre langues, à Cologne en 1684, in-8° ; celle in-12, en français seulement, sans notes, imprimée à Cologne en 1657, et celle d'Amsterdam en 4 vol. in-12, 1739, avec les notes de Nicole, qui s'est caché sous le nom de *Wendrock*, comme Pascal sous celui de *Louis Montalte*. L'abbé Bossut, de l'académie des sciences, publia en 1779 une édition des *OEuvres* de Pascal, 5 vol. in-8° : nous en avons, depuis, plusieurs autres, notamment celle de Paris, Didot, 1816, 2 vol. in-8°. M. Raymond a publié un *éloge de Blaise Pascal*, qui a été couronné par l'académie des Jeux Floraux de Toulouse, 1816.

(Extrait du Dictionnaire historique de Feller, édition de 1833.)

(1) On raconte qu'un jour les chevaux de sa voiture s'étant emportés au pont de Neuilly, il fut sur le point d'être précipité dans la rivière. C'est de ce moment que date cette espèce de terreur qui l'assiégea pendant tout le reste de sa vie.

Notice historique

SUR LES PRINCIPALES ÉDITIONS DES PENSÉES DE PASCAL.

Connaissez-vous Baruch? demandait la Fontaine. Je demande, moi : Connaissez-vous Pascal? — Etrange question! dites-vous. — Pas si étrange, car l'œuvre culminante de Blaise, ce qui nous est resté de lui sous le nom de Pensées, *avait trouvé jusqu'ici bon nombre d'imprimeurs, je le sais, mais d'éditeurs, en vérité pas un seul, sauf l'abbé Bossut.*

Le mot paraît dur, mais il n'est que vrai : vous allez voir.

Avant le Pascal de 1835, *dont l'histoire vaut la peine d'être contée, deux tentatives principales avaient été faites : le pêle-mêle de Port-Royal, augmenté du pêle-mêle de Desmolets, et l'*Anti-Pascal *de Condorcet, comme disait Voltaire, trois gâchis sur ma parole!*

I. — ÉDITION DE PORT-ROYAL.

Après la mort de Pascal, on trouva dans son cabinet, enfilés en plusieurs liasses, mais

sans ordre quelconque et sans suite aucune, quantité de chiffons de dimensions diverses, tous précieux, puisque ce haut génie y avait laissé empreints des éclairs de sa pensée, mais tous à peu près illisibles. Ses amis de Port-Royal y jetèrent les yeux, et familiers qu'ils étaient avec les traits les plus informes de son écriture, ils déchiffrèrent quelques-uns de ces fragments, et y reconnurent avec admiration autant de pierres d'attente du monument que Pascal voulait élever à la vérité du dogme chrétien. Confidents intimes de ce grand dessein, ils furent si frappés de ce qu'il se révélait de vigueur et de puissance dans ce que la mort en avait épargné, qu'ils s'empressèrent de recueillir ces notes éparses, ces indications hâtives, haletantes, écourtées, écrites en de rares et brefs intervalles pour fixer des souvenirs sans cesse troublés par d'atroces douleurs.

« La première chose que l'on fit (c'est Port-Royal qui parle), fut de faire copier ces petits morceaux de papier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. Mais lorsqu'on les vit en cet état, et qu'on eut plus de facilité de les lire et de les examiner que dans les originaux, ils parurent d'abord si informes, si peu suivis, et la plupart si peu expliqués, qu'on fut fort longtemps sans penser du tout à les faire imprimer...... Enfin on fut obligé de céder à l'impatience et au grand désir que tout le monde témoignait..., et ainsi on se résolut de les donner au public. »

Ainsi l'édition de Port-Royal, qui aurait dû être une œuvre de piété amicale et d'enthousiasme chrétien, ne fut qu'un acte de tardive condescendance, j'ai presque dit de résignation. En ces temps de sérieux respect pour le public, on ne savait comment lui offrir des matériaux bruts, non disposés encore par l'architecte, non polis par la main assidue de l'ouvrier. « La première manière de l'exécuter qui vint dans l'esprit, et qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état qu'on les avait trouvés. Mais l'on jugea bientôt que de le faire de cette sorte, c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer...... Il y avait une autre manière, qui était d'y travailler auparavant, d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites; et en prenant dans tous ces fragments le dessein de M. Pascal, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire. Cette voie eût été assurément la plus parfaite; mais il était aussi très-difficile de la bien exécuter.... Ainsi l'on a choisi une manière entre deux. L'on a pris seulement dans ce grand nombre de pensées *celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées, et on les donna telles qu'on les avait trouvées, sans y rien ajouter, ni changer; si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans liaison et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets : et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures ou trop imparfaites. »*

Du propre aveu de MM. de Port-Royal, leur édition est donc une édition tronquée, incomplète, et, notez ce point-ci, en dehors du plan de Pascal.

Non certes que ce plan fût ignoré d'eux : ils consacrent au contraire la meilleure part de leur préface à l'exposer avec détail, d'après un entretien de l'auteur, antérieur à sa dernière maladie. Et savez-vous ce qu'ils ajoutent? « Il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne (il s'agit des Pensées*), on n'a pas gardé son ordre et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivît, il eût été inutile de s'attacher à cet ordre. On espère même qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de M. Pascal, ne suppléent d'elles-mêmes au défaut de cet ordre; et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites. »*

Ainsi les solitaires de Port-Royal conviennent que le plan de leur édition n'a rien de commun avec celui de l'auteur, et, chose naïve, ils se sont abstenus de suivre ce plan, à raison de la facilité même avec laquelle il pouvait être rétabli.

Et ce n'est pas l'unique défaut de l'édition princeps *des* Pensées. *Les amis de Pascal en avaient* supprimé *un assez grand nombre. Bien plus, malgré le témoignage qu'ils se rendent de n'avoir rien changé à celles qu'ils publient, les manuscrits attestent que les premiers éditeurs en ont modifié quelques-unes. La hardiesse, tranchons le mot, la témérité apparente de plusieurs de ces pensées, pouvait servir des passions alors flagrantes. Port-Royal, suspect à plus d'un titre, Port-Royal, foyer d'une double opposition, politique et religieuse, devait craindre de confirmer et d'irriter les préventions toutes-puissantes du grand Roi. Le* 20 *novembre* 1668, *Arnauld écrivait au beau-frère de Pascal* (Ch. Périer) : *« Il ne « faut pas être si difficile, ni si religieux à « laisser un ouvrage comme il est sorti de la « main de l'auteur, quand on le veut exposer « à la censure publique. On ne saurait être « trop exact quand on a affaire* à des enne- « mis d'aussi méchante humeur que les nô- « tres. *Il est bien plus à propos de prévenir « les chicanes, que de se réduire à la nécessité de faire des apologies. » Voilà sous l'influence de quelles préoccupations les* Pensées *parurent pour la première fois, en* 1670. *De notables fragments sur l'impuissance de la raison humaine dans la sphère métaphysique et sur ses incertitudes dans l'édifice de nos institutions civiles, manquent à cette édition comme à toutes celles qui ont suivi durant un demi-siècle.*

Toutefois, rendons grâces à Port-Royal : tout défectueux que fût ce petit volume, il n'en sauvait pas moins de l'oubli un des trois plus mémorables monuments de la langue française, et l'élan le plus admirable peut-être qui ait transporté jamais un génie d'homme. Aussi telle fut la fortune de ce livre que, dès son apparition, il fut placé à une incomparable hau-

teur dans l'estime publique, et qu'il n'en a pas déchu un seul jour. On demandait à Bossuet quel était l'ouvrage ancien ou moderne qu'il aimerait le mieux avoir fait : les Pensées de M. Pascal, *répondit le grand homme. Et l'un des docteurs de Sorbonne, à qui le manuscrit avait été soumis écrivait dans son approbation ces magnifiques paroles : « Il semble que cet homme incomparable non seulement voit comme les anges les conséquences dans leurs principes, mais qu'il nous parle comme ces purs esprits, par la seule direction de ses pensées.»*

II. SUPPLÉMENT DE DESMOLETS. — MANUSCRITS DE PASCAL.

En 1728, *dans le* 5ᵉ *tome des* Mémoires de littérature et d'histoire, *espèce de garde-meuble littéraire où s'enfouissaient des débris de portefeuilles assez mêlés, les curieux lurent le titre suivant :* Œuvres posthumes, ou suite des Pensées de M. Pascal, extraites du manuscrit de M. l'abbé Périer, son neveu. *Les curieux furent peu touchés de cette découverte, car c'en était une, et l'on continua de réimprimer l'édition de Port-Royal, sans tenir grand compte des* Pensées *jusqu'alors inédites qui enrichissaient en assez grand nombre le répertoire dont je viens de parler, non plus que d'un entretien fort remarquable de Pascal avec Sacy, sur Epictète et Montaigne, qui se trouve inhumé dans le même volume.*

On avait pourtant quelque obligation au père Desmolets, bibliothécaire de la maison de l'Oratoire à Paris, pour le double présent qu'il venait de faire à la philosophie et aux lettres. L'entretien avec le Maistre de Sacy est une clé fort importante pour le livre des Pensées. *Epictète et Montaigne y sont considérés comme la dernière et la plus complète expression de deux sectes dont l'une s'appuie sur la grandeur, et l'autre sur la faiblesse de l'homme ; deux thèses également incontestables, également invincibles, et qui ne peuvent être conciliées que par la révélation. Si M. Ch. Nodier (je dis M. Nodier le bibliographe, car il y en a plusieurs) avait eu cette pièce présente à l'esprit, les* Questions de littérature légale *n'eussent point eu le tort grave de dénoncer Pascal comme un plagiaire, pour quelques citations de Montaigne, plus ou moins littérales, que le grand homme destinait à justifier son point de vue sur ce philosophe, et qui, égarées parmi les chiffons dont est sorti le livre des* Pensées, *ont été confondues par les premiers éditeurs (lecteurs peu assidus de Montaigne) avec l'œuvre originale et tout à fait supérieure qu'ils offraient au public. Ce même entretien avec Sacy parut de nouveau en* 1736, *avec quelques variantes, dans le second tome des* Mémoires *de Nicolas Fontaine* pour servir à l'histoire de Port-Royal.

Mais ce qui est demeuré propre au P. Desmolets, c'est la publication d'un certain nombre de Pensées *dont quelques-unes (et ce ne sont pas les moins importantes) ont été négligées par les éditeurs subséquents et par Bossut lui-même. Nous citerons entre autres les trois derniers mots de cette phrase de Pascal : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible ; nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est,* ni s'il est. » *C'était là sans doute une de ces hardiesses formidables dont Arnauld avait exigé le sacrifice, et il n'est pas démontré d'ailleurs que Pascal lui-même l'eût conservée, s'il lui eût été donné de mener à fin l'œuvre qui a épuisé et couronné sa vie.*

Un autre service rendu par le père Desmolets, c'était la révélation d'une source demeurée inconnue et qu'il n'a probablement pas épuisée ; je parle du manuscrit de l'abbé Périer, neveu maternel de Pascal. De quelles mains Desmolets tenait-il ce manuscrit ? Peut-être de l'abbé Périer lui-même, tout au moins de ses héritiers immédiats. Ce fut la destinée de ce digne oratorien d'être favorisé de beaucoup de confidences semblables : Mallebranche, le père Lami, d'autres encore, le firent dépositaire de ceux de leurs manuscrits qu'ils n'avaient pas eu le temps de publier. Bibliothécaire d'une congrégation savante, qui ne passait point pour hostile au jansénisme, sa position dut être un titre de plus à la confiance de la famille de Pascal. Son supplément au livre des Pensées *n'a pu toutefois lui coûter beaucoup de peine. Aucune trace d'un classement, ni d'un arrangement quelconque : les matières viennent comme les notes éparses de l'auteur sont tombées sous la main du copiste. De brèves indications marginales sur l'objet de chaque pensée sont tout le travail de l'éditeur.*

III. — ÉDITION DE CONDORCET.

Cinquante ans passèrent encore sans qu'on remuât la cendre de Pascal. On était en plein 18ᵉ *siècle, lorsqu'en* 1776, *le marquis de Condorcet, secrétaire perpétuel de l'académie des sciences, prit à tâche d'en finir avec la seule renommée chrétienne qui imposât encore aux géomètres, et donna le volume intitulé* Éloge et Pensées de Pascal, *qui mérita l'honneur d'être annoté par Voltaire en* 1778. *Cette falsification est dès longtemps jugée. On ne croit plus aujourd'hui que Condorcet fût* le secrétaire de Marc-Aurèle, *ni qu'il ait été si supérieur au* secrétaire de Port-Royal, *comme Voltaire le dit dans ses notes. On n'approuve plus qu'un éditeur, quel qu'il soit, se substitue à l'auteur, et qu'en publiant un livre aussi intimement chrétien que celui de Pascal, on se croie permis de mutiler ses vues sur l'Ecriture, et de retrancher tout un ensemble de considérations sur la personne de J.-C.*

Mais le vice radical du remaniement de Condorcet fut d'imaginer un ordre double de Pensées, les unes purement philosophiques et morales, les autres relatives à la religion, et de scinder ainsi l'unité du dessein de Pascal jusqu'à le rendre méconnaissable. Conçoit-on, par exemple, que cinq des fameux chapitres sur l'homme, si hautement, si profondément inspirés et dominés par la foi au dogme de la chute originelle, soient entièrement séparés par Condorcet du sixième chapitre, qui a pour titre : Contrariétés étonnantes dans la nature de l'homme ? *Les uns sont classés dans la première partie de l'édition de* 1776, *l'au-*

tre dans la seconde. Ainsi Pascal parle-t-il tour à tour de la grandeur de l'homme et de sa faiblesse, de son orgueil et de ses misères : il ne fait que de la morale. Mais résume-t-il sa pensée et repasse-t-il comme à la fois toutes ces contrariétés, il fait de la religion. La belle chose que la philosophie ! comme disait M. Jourdain.

Je n'ai garde, au reste, de calomnier personne ; et quand je reproche à Condorcet d'avoir falsifié Pascal, je n'entends pas dire qu'il ait altéré le texte autrement que par des interversions et des suppressions, ce qui est bien, certes, la manière de falsifier la plus adroite. A cela près, l'édition de Condorcet est fidèle ; il a généralement conservé les leçons originales, se bornant à mettre en relief le côté sceptique du livre, et à donner le change sur la pensée fondamentale qui en est l'âme, en rejetant toute la partie religieuse sur les derniers plans. L'éditeur tient fort à prouver d'ailleurs que la faiblesse de l'homme, ses vices et ses crimes ne viennent point de sa déchéance primitive, mais des institutions sociales. Seulement il oublie de démontrer que ces institutions si perverses ne viennent pas de l'homme, et que sa faiblesse n'y soit pour rien. La naïveté est forte : mais qui ferait l'histoire des distractions que donne l'esprit de parti, dirait vraiment des choses incroyables.

IV. — ÉDITION DE L'ABBÉ BOSSUT.

Trois années après la publication de Condorcet, Pascal eut enfin pour la première fois les honneurs d'une édition complète. Les Pensées *y trouvèrent leur place. Jamais le texte n'en avait paru aussi épuré, aussi complet. Port-Royal avait, à peu près sans motifs, écarté des dissertations d'un intérêt élevé et d'une assez grande étendue sur l'autorité en matière de philosophie, par exemple, sur la géométrie en général et sur l'art de persuader : tous morceaux plus précieux que je ne puis dire, par l'exquise justesse et la singulière vigueur de raison qui les distinguent. L'abbé Bossut les inséra judicieusement dans son recueil.*

Cette édition a généralement servi de modèle à toutes celles qui ont suivi ; il y eut bien, jusque dans le XIX*e siècle, des réimpressions du travail de Condorcet ; bien plus, en 1783, un père André, de l'Oratoire, ex-bibliothécaire du chancelier d'Aguesseau, ex-éditeur de ses œuvres, et auteur de je ne sais quelle réfutation de l'*Emile, *fit réimprimer les* Pensées *suivant l'ordre de Port-Royal, non pourtant sans jeter à la suite, à titre de suppléments, les nombreuses additions empruntées par Bossut aux manuscrits originaux. Mais autant le bon oratorien, dans la première série, est fidèle à l'ombre de Port-Royal, autant, dans le supplément, s'attache-t-il jusqu'au scrupule, à la double division suivie par Condorcet et par Bossut ; ce qui fait un admirable chaos. Le débit du livre n'en fut que plus prompt, et l'édition du P. André fut reproduite par la presse en 1787.*

Vinrent ensuite MM. Renouard et Lefèvre, qui d'abord réimprimèrent le texte de Bossut, et finirent par l'allonger de quelques nouvelles pensées qu'ils avaient pris la peine d'extraire des manuscrits de Pascal, déposés à la bibliothèque du roi. Une de ces pensées est celle-ci : « Est fait prêtre maintenant qui veut l'être, comme dans Jéroboam. » Il ne faut pas trop en vouloir aux précédentes éditions d'avoir négligé de pareils non-sens. Une autre particularité des éditions de M. Renouard, comme de celle de M. Lefèvre, c'est d'avoir pris au P. André une des imaginations les plus bouffonnes qui se puissent concevoir. Tous ces éditeurs mettent dans la bouche d'un incrédule qu'ils donnent pour interlocuteur à Pascal, toutes les pensées de Pascal lui-même, sur l'inefficacité des preuves communément reçues touchant l'existence de Dieu. L'incrédule et Pascal prennent tour à tour la parole, mais en ayant l'attention de ne point se répondre ; c'est une série de monologues parallèles, véritables à parte de théâtre, qui pourraient se prolonger indéfiniment sans que la question eût fait un seul pas. Ainsi, l'incrédule dit : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, » et Pascal répond : Je n'entreprendrai pas ici de prouver la Trinité par des raisons naturelles, *bien que son adversaire n'ait pas dit un mot de la Trinité. Sur quoi, l'incrédule s'écrie : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu ; il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis ; » et ainsi de suite.*

(Th. Foisset, Annales de philosophie chrétienne, tom. II, pag. 8 et suiv.).

Préface (1),

OU L'ON FAIT VOIR DE QUELLE MANIÈRE CES *PENSÉES* ONT ÉTÉ ÉCRITES ET RECUEILLIES ; CE QUI EN A FAIT RETARDER L'IMPRESSION ; QUEL ÉTAIT LE DESSEIN DE L'AUTEUR DANS CET OUVRAGE, ET COMMENT IL A PASSÉ LES DERNIÈRES ANNÉES DE SA VIE.

Pascal, ayant quitté fort jeune l'étude des mathématiques, de la physique et des autres sciences profanes, dans lesquelles il avait fait un si grand progrès, commença, vers la

(1) Composée pour la première édition des *Pensées* publiée en 1669.

trentième année de son âge, à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Ecriture, des pères et de la morale chrétienne.

Mais quoiqu'il n'ait pas moins excellé dans ces sortes de sciences, comme il l'a bien fait paraître par des ouvrages qui passent pour assez achevés en leur genre, on peut dire néanmoins que si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui; parce qu'en effet les vues qu'il avait sur ce sujet étaient infiniment au-dessus de celles qu'il avait sur toutes les autres choses.

Je crois qu'il n'y aura personne qui n'en soit facilement persuadé en voyant seulement le peu que l'on en donne à présent, quelque imparfait qu'il paraisse; et principalement sachant la manière dont il y a travaillé, et toute l'histoire du recueil qu'on en a fait. Voici comment tout cela s'est passé.

Pascal conçut le dessein de cet ouvrage plusieurs années avant sa mort; mais il ne faut pas néanmoins s'étonner s'il fut si longtemps sans en rien mettre par écrit: car il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au dehors, pour bien considérer et examiner avec soin celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières, et l'ordre qu'il leur devait donner à toutes, afin qu'elles pussent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente et qu'on peut dire même prodigieuse, en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois bien imprimé dans son esprit: lorsqu'il s'était ainsi quelque temps appliqué à un sujet, il ne craignait pas que les pensées qui lui étaient venues lui pussent jamais échapper: et c'est pourquoi il différait assez souvent de les écrire, soit qu'il n'en eût pas le loisir, soit que sa santé, qui a presque toujours été languissante, ne fût pas assez forte pour lui permettre de travailler avec application.

C'est ce qui a été cause que l'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein; car il n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondements sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage, et de l'ordre qu'il y voulait garder; ce qui était assurément très-considérable. Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit et dans sa mémoire; mais ayant négligé de l'écrire, lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler.

Il se rencontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très-considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage; il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes qui sont aussi capables qu'on le puisse être de juger de ces sortes de choses, avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant; qu'elles en furent charmées et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures fait ainsi sur-le-champ et sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection par une personne dont elles connaissaient la force et la capacité; qui avait accoutumé de travailler tellement tous ses ouvrages qu'il ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux autres, et qui a refait souvent jusqu'à huit ou dix fois des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première.

Après qu'il leur eut fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes et qui sont les plus propres à les persuader, il entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables.

Il commença d'abord par une peinture de l'homme, où il n'oublia rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au dedans et au dehors de lui-même et jusqu'aux plus secrets mouvements de son cœur. Il supposa ensuite un homme qui ayant toujours vécu dans une ignorance générale et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses et surtout à l'égard de soi-même, vient enfin à se considérer dans ce tableau et à examiner ce qu'il est. Il est surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé, et il ne saurait remarquer sans étonnement et sans admiration tout ce que Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumières qui lui reste et des ténèbres qui l'environnent presque de toutes parts, et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature: il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison, et quelque insensible qu'il ait été jusqu'alors, il doit souhaiter, après avoir ainsi connu ce qu'il est, de connaître aussi d'où il vient et ce qu'il doit devenir.

Pascal, l'ayant mis dans cette disposition de chercher à s'instruire sur un doute si important, l'adresse premièrement aux philosophes; et c'est là qu'après lui avoir développé tout ce que les plus grands philosophes de toutes les sectes ont dit sur le sujet de l'homme, il lui fait observer tant de défauts, tant de faiblesses, tant de contradictions et tant de faussetés dans tout ce qu'ils en ont avancé, qu'il n'est pas difficile à cet homme

de juger que ce n'est pas là où il doit s'en tenir.

Il lui fait ensuite parcourir tout l'univers et tous les âges, pour lui faire remarquer une infinité de religions qui s'y rencontrent; mais il lui fait voir en même temps par des raisons si fortes et si convaincantes que toutes ces religions ne sont remplies que de vanité, de folies, d'erreurs, d'égarements et d'extravagances, qu'il n'y trouve rien encore qui le puisse satisfaire.

Enfin il lui fait jeter les yeux sur le peuple juif; et il lui en fait observer des circonstances si extraordinaires, qu'il attire facilement son attention. Après lui avoir représenté tout ce que ce peuple a de singulier, il s'arrête particulièrement à lui faire remarquer un livre unique par lequel il se gouverne et qui comprend tout ensemble son histoire, sa loi et sa religion. A peine a-t-il ouvert ce livre, qu'il lui apprend que le monde est l'ouvrage d'un Dieu, et que c'est ce même Dieu qui a créé l'homme à son image et qui l'a doué de tous les avantages du corps et de l'esprit qui convenaient à cet état. Quoiqu'il n'ait rien encore qui le convainque de cette vérité, elle ne laisse pas de lui plaire et la raison seule suffit pour lui faire trouver plus de vraisemblance dans cette supposition, qu'un Dieu est l'auteur des hommes et de tout ce qu'il y a dans l'univers, que dans tout ce que ces mêmes hommes se sont imaginé par leurs propres lumières. Ce qui l'arrête en cet endroit est de voir par la peinture qu'on lui a faite de l'homme, qu'il est bien éloigné de posséder tous ces avantages qu'il a dû avoir lorsqu'il est sorti des mains de son auteur; mais il ne demeure pas longtemps dans ce doute; car dès qu'il poursuit la lecture de ce même livre, il y trouve qu'après que l'homme eut été créé de Dieu dans l'état d'innocence et avec toute sorte de perfections, sa première action fut de se révolter contre son Créateur et d'employer à l'offenser tous les avantages qu'il en avait reçus.

Pascal lui fait alors comprendre que, ce crime ayant été le plus grand de tous les crimes en toutes ses circonstances, il avait été puni non seulement dans ce premier homme, qui, étant déchu par là de son état, tomba tout d'un coup dans la misère, dans la faiblesse, dans l'erreur et dans l'aveuglement, mais encore dans tous ses descendants, à qui ce même homme a communiqué et communiquera encore sa corruption dans toute la suite des temps.

Il lui montre ensuite divers endroits de ce livre où il a découvert cette vérité. Il lui fait prendre garde qu'il n'y est plus parlé de l'homme que par rapport à cet état de faiblesse et de désordre; qu'il y est dit souvent que toute chair est corrompue, que les hommes sont abandonnés à leurs sens, et qu'ils ont une pente au mal dès leur naissance. Il lui fait voir encore que cette première chute est la source, non seulement de tout ce qu'il y a de plus incompréhensible dans la nature de l'homme, mais aussi d'une infinité d'effets qui sont hors de lui et dont la cause lui est inconnue. Enfin, il lui représente l'homme si bien dépeint dans tout ce livre, qu'il ne lui paraît plus différent de la première image qu'il lui en a tracée.

Ce n'est pas assez d'avoir fait connaître à cet homme son état plein de misère, Pascal lui apprend encore qu'il trouvera dans ce même livre de quoi se consoler : et en effet il lui fait remarquer qu'il y est dit que le remède est entre les mains de Dieu ; que c'est à lui que nous devons recourir pour avoir les forces qui nous manquent; qu'il se laissera fléchir et qu'il enverra même aux hommes un libérateur, qui satisfera pour eux et qui suppléera à leur impuissance.

Après qu'il lui a expliqué un grand nombre de remarques très-particulières sur le livre de ce peuple, il lui fait encore considérer que c'est le seul qui ait parlé dignement de l'Être souverain, et qui ait donné l'idée d'une véritable religion. Il lui en fait concevoir les marques les plus sensibles qu'il applique à celle que ce livre a enseignée, et il lui fait faire une attention particulière sur ce qu'elle fait consister l'essence de son culte dans l'amour du Dieu qu'elle adore; ce qui est un caractère tout singulier, et qui la distingue visiblement de toutes les autres religions dont la fausseté paraît par le défaut de cette marque si essentielle.

Quoique Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il l'a mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées, puisqu'il y trouve de si grands avantages pour son repos et pour l'éclaircissement de ses doutes. C'est aussi l'état où devrait être tout homme raisonnable, s'il était une fois bien entré dans la suite de toutes les choses que Pascal vient de représenter : il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves que l'auteur apportera ensuite pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader.

Pour dire en peu de mots quelque chose de ces preuves, après qu'il eut montré en général que les vérités dont il s'agissait étaient contenues dans un livre de la certitude duquel tout homme de bon sens ne pouvait douter, il s'arrêta principalement au livre de Moïse, où ces vérités sont particulièrement répandues, et il fit voir, par un très-grand nombre de circonstances indubitables, qu'il était également impossible que Moïse eût laissé par écrit des choses fausses; ou que le peuple à qui il les avait laissées s'y fût laissé tromper, quand même Moïse aurait été capable d'être fourbe.

Il parla aussi des grands miracles qui sont rapportés dans ce livre; et comme ils sont d'une grande conséquence pour la religion

qui y est enseignée, il prouva qu'il n'était pas possible qu'ils ne fussent vrais, non seulement par l'autorité du livre où ils sont contenus, mais encore par toutes les circonstances qui les accompagnent et qui les rendent indubitables.

Il fit voir encore de quelle manière toute la loi de Moïse était figurative; que tout ce qui était arrivé aux Juifs n'avait été que la figure des vérités accomplies à la venue du Messie, et que, le voile qui couvrait ces figures ayant été levé, il était aisé d'en voir l'accomplissement et la consommation parfaite en faveur de ceux qui ont reçu Jésus-Christ.

Il entreprit ensuite de prouver la vérité de la religion par les prophéties; et ce fut sur ce sujet qu'il s'étendit beaucoup plus que sur les autres. Comme il avait beaucoup travaillé là-dessus et qu'il y avait des vues qui lui étaient toutes particulières, il les expliqua d'une manière fort intelligible : il en fit voir le sens et la suite avec une facilité merveilleuse, et il les mit dans tout leur jour et dans toute leur force.

Enfin, après avoir parcouru les livres de l'Ancien Testament et fait encore plusieurs observations convaincantes pour servir de fondements et de preuves à la vérité de la religion, il entreprit encore de parler du Nouveau Testament et de tirer ses preuves de la vérité même de l'Evangile.

Il commença par Jésus-Christ; et quoiqu'il l'eût déjà prouvé invinciblement par les prophéties et par toutes les figures de la loi dont on voyait en lui l'accomplissement parfait, il apporta encore beaucoup de preuves tirées de sa personne même, de ses miracles, de sa doctrine et des circonstances de sa vie.

Il s'arrêta ensuite sur les apôtres; et pour faire voir la vérité de la foi qu'ils ont publiée hautement partout, après avoir établi qu'on ne pouvait les accuser de fausseté qu'en supposant, ou qu'ils avaient été des fourbes, ou qu'ils avaient été trompés eux-mêmes, il fit voir clairement que l'une et l'autre de ces suppositions étaient également impossibles.

Enfin il n'oublia rien de tout ce qui pouvait servir à la vérité de l'histoire évangélique, faisant de très-belles remarques sur l'Evangile même, sur le style des évangélistes et sur leurs personnes, sur les apôtres en particulier et sur leurs écrits, sur le nombre prodigieux de miracles, sur les martyrs, sur les saints, en un mot sur toutes les voies par lesquelles la religion chrétienne s'est entièrement établie. Et, quoiqu'il n'eût pas le loisir, dans un simple discours, de traiter au long une si vaste matière, comme il avait dessein de faire dans son ouvrage, il en dit néanmoins assez pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, et qu'il n'y avait que Dieu seul qui eût pu conduire l'événement de tant d'effets différents qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes.

Voilà en substance les principales choses dont il entreprit de parler dans tout ce discours, qu'il ne proposa à ceux qui l'entendirent que comme l'abrégé du grand ouvrage qu'il méditait; et c'est par le moyen d'un de ceux qui y furent présents qu'on a su depuis le peu que je viens d'en rapporter.

Parmi les fragments que l'on donne au public, on verra quelque chose de ce grand dessein; mais on y en verra bien peu; et les choses mêmes que l'on y trouvera sont si imparfaites, si peu étendues et si peu digérées, qu'elles ne peuvent donner qu'une idée très-grossière de la manière dont il se proposait de les traiter.

Au reste, il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne, on n'a pas gardé son ordre et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivît, il eût été inutile de s'attacher à cet ordre; et l'on s'est contenté de les disposer à peu près en la manière qu'on a jugé être plus propre et plus convenable à ce que l'on en avait. On espère même qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de l'auteur, ne suppléent d'elles-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites.

Si l'on avait seulement ce discours-là par écrit tout au long et en la manière qu'il fut prononcé, l'on aurait quelque sujet de se consoler de la perte de cet ouvrage, et l'on pourrait dire qu'on en aurait au moins un petit échantillon, quoique fort imparfait. Mais Dieu n'a pas permis qu'il nous ait laissé ni l'un ni l'autre; car peu de temps après il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie, et qui, quoiqu'elle parût fort peu au dehors et qu'elle ne l'obligeât pas de garder le lit ni la chambre, ne laissait pas de l'incommoder beaucoup et de le rendre presque incapable de s'appliquer à quoi que ce fût : de sorte que le plus grand soin et la principale occupation de ceux qui étaient auprès de lui, étaient de le détourner d'écrire et même de parler de tout ce qui demandait quelque contention d'esprit, et de ne l'entretenir que de choses indifférentes et incapables de le fatiguer.

C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public; car, quoiqu'il attendît que sa santé fût entièrement rétablie pour y travailler tout de bon et pour écrire les choses qu'il avait déjà digérées et disposées dans son esprit, cependant, lorsqu'il lui survenait quelques nouvelles pensées, quelques vues, quelques idées ou même quelques tours et quelques expressions qu'il prévoyait lui pouvoir un jour servir pour son dessein, comme il n'était pas alors en état de s'y appliquer aussi fortement que lorsqu'il se portait bien, ni de les imprimer dans son esprit et dans sa

mémoire, il aimait mieux en mettre quelque chose par écrit pour ne les pas oublier ; et pour cela il prenait le premier morceau de papier qu'il trouvait sous sa main, sur lequel il mettait sa pensée en peu de mots et fort souvent même seulement à demi-mot : car il ne l'écrivait que pour lui ; et c'est pourquoi il se contentait de le faire fort légèrement, pour ne pas se fatiguer l'esprit, et d'y mettre seulement les choses qui étaient nécessaires pour le faire ressouvenir des vues et des idées qu'il avait.

C'est ainsi qu'il a fait la plupart des fragments qu'on trouvera dans ce recueil : de sorte qu'il ne faut pas s'étonner s'il y en a quelques-uns qui semblent assez imparfaits, trop courts et trop peu expliqués, dans lesquels on peut même trouver des termes et des expressions moins propres et moins élégantes. Il arrivait néanmoins quelquefois qu'ayant la plume à la main, il ne pouvait s'empêcher, en suivant son inclination, de pousser ses pensées et de les étendre un peu davantage, quoique ce ne fût jamais avec la même force et la même application d'esprit que s'il eût été en parfaite santé ; et c'est pourquoi l'on en trouvera aussi quelques-unes plus étendues et mieux écrites, et des chapitres plus suivis et plus parfaits que les autres.

Voilà de quelle manière ont été écrites ces *Pensées*. Et je crois qu'il n'y aura personne qui ne juge facilement, par ces légers commencements et par ces faibles essais d'une personne malade, qu'il n'avait écrits que pour lui seul et pour se remettre dans l'esprit des pensées qu'il craignait de perdre, qu'il n'a jamais revus ni retouchés, quel eût été l'ouvrage entier s'il eût pu recouvrer sa parfaite santé et y mettre la dernière main, lui qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre, qui donnait un tour si particulier, si noble et si relevé, à tout ce qu'il voulait dire, qui avait dessein de travailler cet ouvrage plus que tous ceux qu'il avait jamais faits, qui y voulait employer toute la force d'esprit et tous les talents que Dieu lui avait donnés, et duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever.

Comme on savait le dessein qu'avait Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très-grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre, sans aucune suite ; parce que, comme je l'ai déjà remarqué, ce n'était que les premières expressions de ses pensées qu'il écrivait sur de petits morceaux de papier, à mesure qu'elles lui venaient dans l'esprit. Et tout cela était si imparfait et si mal écrit, qu'on a eu toutes les peines du monde à le déchiffrer.

La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. Mais lorsqu'on les vit en cet état, et qu'on eut plus de facilité de les lire et de les examiner que dans les originaux, ils parurent d'abord si informes, si peu suivis, et la plupart si peu expliqués, qu'on fut fort longtemps sans penser du tout à les faire imprimer ; quoique plusieurs personnes de très-grande considération le demandassent souvent avec des instances et des sollicitations fort pressantes, parce que l'on jugeait bien qu'en donnant ces écrits en l'état où ils étaient, on ne pouvait pas remplir l'attente et l'idée que tout le monde avait de cet ouvrage, dont on avait déjà beaucoup entendu parler.

Mais enfin on fut obligé de céder à l'impatience et au grand désir que tout le monde témoignait de les voir imprimés. Et l'on s'y porta d'autant plus aisément, que l'on crut que ceux qui les liraient seraient assez équitables pour faire le discernement d'un dessin ébauché, d'avec une pièce achevée, et pour juger de l'ouvrage par l'échantillon, quelque imparfait qu'il fût. Et ainsi l'on se résolut de le donner au public ; mais comme il y avait plusieurs manières de l'exécuter, l'on a été quelque temps à se déterminer sur celle que l'on devait prendre.

La première qui vint dans l'esprit, et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état où on les avait trouvés ; mais l'on jugea bientôt que, de le faire de cette sorte, c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer, parce que les pensées les plus suivies, plus claires et plus étendues, étant mêlées et comme absorbées parmi tant d'autres à demi digérées, et quelques-unes même presque inintelligibles à tout autre qu'à celui qui les avait écrites, il y avait tout sujet de croire que les unes feraient rebuter les autres, et que l'on ne considérerait ce volume, grossi inutilement de tant de pensées imparfaites, que comme un amas confus, sans ordre, sans suite et qui ne pouvait servir à rien.

Il y avait une autre manière de donner ces écrits au public, qui était d'y travailler auparavant, d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites, et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire. Cette voie eût été assurément la meilleure ; mais il était aussi très-difficile de la bien exécuter. L'on s'y est néanmoins arrêté assez longtemps, et l'on avait en effet commencé à y travailler. Mais enfin on s'est résolu de la rejeter aussi bien que la première, parce que l'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée et dans le dessein d'un auteur, et surtout d'un auteur tel que Pascal ; et que ce n'eût pas été donner son ouvrage, mais un ouvrage tout différent.

Ainsi, pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et dans l'autre de ces manières de faire paraître ces écrits, on en a choisi une entre deux, qui est celle que l'on a suivie dans ce recueil. On a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées ; et on les donne telles qu'on les a trouvées, sans y rien ajouter ni changer, si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans

liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets ; et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures ou trop imparfaites.

Ce n'est pas qu'elles ne continssent aussi de très-belles choses, et qu'elles ne fussent capables de donner de grandes vues à ceux qui les entendraient bien. Mais, comme on ne voulait pas travailler à les éclaircir et à les achever, elles eussent été entièrement inutiles en l'état où elles sont. Et, afin que l'on en ait quelque idée, j'en rapporterai ici seulement une pour servir d'exemple, et par laquelle on pourra juger de toutes les autres que l'on a retranchées. Voici donc quelle est cette pensée, et en quel état on l'a trouvée parmi ces fragments. « *Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté*, etc. *Mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu.*

Il y a dans ce fragment une fort belle pensée : mais il y peu de personnes qui la puissent voir, parce qu'elle y est expliquée très-imparfaitement et d'une manière fort obscure, fort courte et fort abrégée ; en sorte que, si on ne lui avait souvent ouï dire de bouche la même pensée, il serait difficile de la reconnaître dans une expression si confuse et si embrouillée. Voici à peu près en quoi elle consiste.

Il avait fait plusieurs remarques très-particulières sur le style de l'Ecriture, et principalement de l'Evangile, et il y trouvait des beautés que peut-être personne n'avait remarquées avant lui. Il admirait entre autres choses la naïveté, la simplicité et, pour ainsi dire, la froideur avec laquelle il semble que Jésus-Christ y parle des choses les plus grandes et les plus relevées, comme sont, par exemple, le royaume de Dieu, la gloire que posséderont les saints dans le ciel, les peines de l'enfer, sans s'y étendre comme ont fait les pères et tous ceux qui ont écrit sur ces matières. Et il disait que la véritable cause de cela était que ces choses, qui à la vérité sont infiniment grandes et relevées à notre égard, ne le sont pas de même à l'égard de Jésus-Christ, et qu'ainsi il ne faut pas trouver étrange qu'il en parle de cette sorte sans étonnement et sans admiration ; comme l'on voit, sans comparaison, qu'un général d'armée parle tout simplement et sans s'émouvoir du siége d'une place importante et du gain d'une grande bataille, et qu'un roi parle froidement d'une somme de quarante ou vingt millions, dont un particulier et un artisan ne parleraient qu'avec de grandes exagérations.

Voilà quelle est la pensée qui est contenue et renfermée sous le peu de paroles qui composent ce fragment ; et dans l'esprit des personnes raisonnables et qui agissent de bonne foi, cette considération, jointe à quantité d'autres semblables, pourrait servir assurément de quelque preuve de la divinité de Jésus-Christ.

Je crois que ce seul exemple peut suffire, non seulement pour faire juger quels sont à peu près les autres fragments qu'on a retranchés, mais aussi pour faire voir le peu d'application et la négligence, pour ainsi dire, avec laquelle ils ont presque tous été écrits ; ce qui doit bien convaincre de ce que j'ai dit, que Pascal ne les avait écrits en effet que pour lui seul, et sans présumer aucunement qu'ils dussent jamais paraître en cet état. Et c'est aussi ce qui fait espérer que l'on sera assez porté à excuser les défauts qui s'y pourront rencontrer.

Que s'il se trouve encore dans ce recueil quelques pensées un peu obscures, je pense que pour peu qu'on s'y veuille appliquer on les comprendra néanmoins très-facilement, et qu'on demeurera d'accord que ce ne sont pas les moins belles, et qu'on a mieux fait de les donner telles qu'elles sont que de les éclaircir par un grand nombre de paroles qui n'auraient servi qu'à les rendre traînantes et languissantes, et qui en auraient ôté une des principales beautés qui consiste à dire beaucoup de choses en peu de mots.

On en peut voir un exemple dans un des fragments du chapitre des *Preuves de Jésus-Christ par les prophéties*, qui est conçu en ces termes : *Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières et de celles du Messie ; afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit.* Il rapporte dans ce fragment la raison pour laquelle les prophètes qui n'avaient en vue que le Messie, et qui semblaient ne devoir prophétiser que de lui et de ce qui le regardait, ont néanmoins souvent prédit des choses particulières qui paraissaient assez indifférentes et inutiles à leur dessein. Il dit que c'était afin que ces événements particuliers s'accomplissant de jour en jour aux yeux de tout le monde, en la manière qu'ils les avaient prédits, ils fussent incontestablement reconnus pour prophètes, et qu'ainsi l'on ne pût douter de la vérité et de la certitude de toutes les choses qu'ils prophétisaient du Messie. De sorte que, par ce moyen, les prophéties du Messie tiraient en quelque façon leurs preuves et leur autorité de ces prophéties particulières vérifiées et accomplies ; et ces prophéties particulières servant ainsi à prouver et à autoriser celles du Messie, elles n'étaient pas inutiles et infructueuses. Voilà le sens de ce fragment étendu et développé. Mais il n'y a sans doute personne qui ne prît bien plus de plaisir de le découvrir soi-même dans les seules paroles de l'auteur, que de le voir ainsi éclairci et expliqué.

Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de Pascal. Il ne pré-

tendait point prouver toutes ces vérités de la religion par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents, capables de convaincre l'obstination des plus endurcis, ni par des raisonnements métaphysiques, qui souvent égarent plus l'esprit qu'ils ne le persuadent; ni par des lieux communs tirés de divers effets de la nature, mais par des preuves morales qui vont plus au cœur qu'à l'esprit; c'est-à-dire qu'il voulait plus travailler à toucher et à disposer le cœur qu'à convaincre et à persuader l'esprit, parce qu'il savait que les passions et les attachements vicieux qui corrompent le cœur et la volonté sont les plus grands obstacles et les principaux empêchements que nous ayons à la foi; et que pourvu qu'on pût lever ces obstacles, il n'était pas difficile de faire recevoir à l'esprit les lumières et les raisons qui pouvaient le convaincre.

On sera facilement persuadé de tout cela en lisant ces écrits. Mais Pascal s'en est encore expliqué lui-même dans un de ses fragments qui a été trouvé parmi les autres, et que l'on n'a point mis dans ce recueil. Voici ce qu'il dit dans ce fragment : *Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature, non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.*

On s'étonnera peut-être aussi de trouver dans ce recueil une si grande diversité de pensées, dont il y en a même plusieurs qui semblent assez éloignées du sujet que Pascal avait entrepris de traiter; mais il faut considérer que son dessein était bien plus ample et plus étendu que l'on ne se l'imagine et qu'il ne se bornait pas seulement à réfuter les raisonnements des athées et de ceux qui combattent quelques-unes des vérités de la foi chrétienne. Le grand amour et l'estime singulière qu'il avait pour la religion faisait que non seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout à fait, mais même qu'on la blessât et qu'on la corrompît en la moindre chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité ou la sainteté, c'est-à-dire non seulement aux athées, aux infidèles et aux hérétiques qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi et de reconnaître les vérités qu'elle nous enseigne, mais même aux chrétiens et aux catholiques qui, étant dans le corps de la véritable Eglise, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des maximes de l'Evangile, qui nous y sont proposées comme le modèle sur lequel nous devons nous régler et conformer toutes nos actions.

Voilà quel était son dessein; et ce dessein était assez vaste et assez grand pour pouvoir comprendre la plupart des choses qui sont répandues dans ce recueil. Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, comme, par exemple, la plupart de celles qui sont dans le chapitre des *Pensées diverses*, lesquelles on a aussi trouvées parmi les papiers de Pascal, et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres, parce que l'on ne donne pas ce livre-ci simplement comme un ouvrage fait contre les athées ou sur la religion, mais comme un recueil de *pensées sur la religion et sur quelques autres sujets.*

Je pense qu'il ne reste plus, pour achever cette préface, que de dire quelque chose de l'auteur, après avoir parlé de son ouvrage. Je crois que non seulement cela sera assez à propos, mais que ce que j'ai dessein d'en écrire pourra même être très-utile pour faire connaître comment Pascal est entré dans l'estime et dans les sentiments qu'il avait pour la religion, qui lui firent concevoir le dessein d'entreprendre cet ouvrage.

On voit dans la préface des traités de l'Equilibre des liqueurs de quelle manière il a passé sa jeunesse, et le grand progrès qu'il y fit en peu de temps dans toutes les sciences humaines et profanes auxquelles il voulut s'appliquer, et particulièrement en la géométrie et aux mathématiques; la manière étrange et surprenante dont il les apprit à l'âge de onze ou douze ans, les petits ouvrages qu'il faisait quelquefois et qui surpassaient toujours beaucoup la force et la portée d'une personne de son âge, l'effort étonnant et prodigieux de son imagination et de son esprit qui parut dans sa machine arithmétique, qu'il inventa âgé seulement de dix-neuf à vingt ans; et enfin les belles expériences du vide qu'il fit en présence des personnes les plus considérables de la ville de Rouen, où il demeura quelque temps, pendant que le président Pascal, son père, y était employé pour le service du roi, dans la fonction d'intendant de justice. Ainsi je ne répèterai rien ici de tout cela, et je me contenterai seulement de représenter en peu de mots comment il a méprisé toutes ces choses, et dans quel esprit il a passé les dernières années de sa vie : en quoi il n'a pas fait moins paraître la grandeur et la solidité de sa vertu et de sa piété, qu'il avait montré auparavant la force, l'étendue et la pénétration admirable de son esprit.

Il avait été préservé pendant sa jeunesse, par une protection particulière de Dieu, des vices où tombent la plupart des jeunes gens, et, ce qui est assez extraordinaire à un esprit aussi curieux que le sien, il ne s'était jamais porté au libertinage pour ce qui regarde la religion, ayant toujours borné sa curiosité aux choses naturelles. Et il a dit plusieurs fois qu'il joignait cette obligation à toutes les autres qu'il avait à son père, qui, ayant lui-même un très-grand respect pour la religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maxime : que tout ce qui

est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis.

Ces instructions, qui lui étaient souvent réitérées par un père pour qui il avait une très-grande estime, et en qui il voyait une grande science accompagnée d'un raisonnement fort et puissant, faisaient tant d'impression sur son esprit, que quelques discours qu'il entendît faire aux libertins, il n'en était nullement ému; et quoiqu'il fût fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe : que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissaient pas la nature de la foi.

Mais enfin, après avoir ainsi passé sa jeunesse dans des occupations et des divertissements qui paraissaient assez innocents aux yeux du monde, Dieu le toucha de telle sorte qu'il lui fit comprendre parfaitement que la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour lui, et à n'avoir point d'autre objet que lui. Et cette vérité lui parut si évidente, si utile et si nécessaire, qu'elle le fit résoudre de se retirer et de se dégager peu à peu de tous les attachements qu'il avait au monde, pour pouvoir s'y appliquer uniquement.

Ce désir de la retraite et de mener une vie plus chrétienne et plus réglée lui vint lorsqu'il était encore fort jeune ; et il le porta dès lors à quitter entièrement l'étude des sciences profanes pour ne s'appliquer plus qu'à celles qui pouvaient contribuer à son salut et à celui des autres. Mais de continuelles maladies qui lui survinrent le détournèrent quelque temps de son dessein, et l'empêchèrent de le pouvoir exécuter plus tôt qu'à l'âge de trente ans.

Ce fut alors qu'il commença à y travailler tout de bon, et, pour y parvenir plus facilement et rompre tout d'un coup toutes ses habitudes, il changea de quartier et ensuite se retira à la campagne, où il demeura quelque temps ; d'où étant de retour il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde, qu'enfin le monde le quitta. Il établit le règlement de sa vie, dans sa retraite, sur deux maximes principales, qui sont de renoncer à tout plaisir et à toute superfluité. Il les avait sans cesse devant les yeux, et il tâchait de s'y avancer et de s'y perfectionner toujours de plus en plus.

C'est l'application continuelle qu'il avait à ces deux grandes maximes qui lui faisait témoigner une si grande patience dans ses maux et dans ses maladies, qui ne l'ont presque jamais laissé sans douleur pendant toute sa vie ; qui lui faisait pratiquer des mortifications très-rudes et très-sévères envers lui-même ; qui faisait que non seulement il refusait à ses sens tout ce qui pouvait leur être agréable, mais encore qu'il prenait sans peine, sans dégoût et même avec joie, lorsqu'il le fallait, tout ce qui leur pouvait déplaire soit pour la nourriture, soit pour les remèdes ; qui le portait à se retrancher tous les jours de plus en plus tout ce qu'il ne jugeait pas lui être absolument nécessaire soit pour le vêtement, soit pour la nourriture, pour les meubles et pour toutes les autres choses; qui lui donnait un amour si grand et si ardent pour la pauvreté qu'elle lui était toujours présente, et que, lorsqu'il voulait entreprendre quelque chose, la première pensée qui lui venait en l'esprit était de voir si la pauvreté pouvait être pratiquée, et qui lui faisait avoir en même temps tant de tendresse et tant d'affection pour les pauvres qu'il ne leur a jamais pu refuser l'aumône, et qu'il en a fait même fort souvent d'assez considérables, quoiqu'il n'en fît que de son nécessaire; qui faisait qu'il ne pouvait souffrir qu'on cherchât avec soin toutes ses commodités, et qu'il blâmait tant cette recherche curieuse et cette fantaisie de vouloir exceller en tout, comme de se servir en toutes choses des meilleurs ouvriers, d'avoir toujours du meilleur et du mieux fait, et mille autres choses semblables qu'on fait sans scrupule, parce qu'on ne croit pas qu'il y ait du mal, mais dont il ne jugeait pas de même ; et enfin qui lui a fait faire plusieurs actions très-remarquables et très-chrétiennes, que je ne rapporte pas ici de peur d'être trop long, et parce que mon dessein n'est pas d'écrire sa vie, mais seulement de donner quelque idée de sa piété et de sa vertu.

PENSÉES DE PASCAL.

Première partie,

CONTENANT LES PENSÉES QUI SE RAPPORTENT A LA PHILOSOPHIE, A LA MORALE ET AUX BELLES-LETTRES.

ARTICLE PREMIER.

De l'autorité en matière de philosophie.

Le respect qu'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il devrait avoir le moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des

ıtères même de ses obscurités; que l'on
ɔeut plus avancer de nouveautés sans pé-
et que le texte d'un auteur suffit pour
·uire les plus fortes raisons. Mon inten-
ı n'est point de corriger un vice par un
·e et de ne faire nulle estime des anciens,
ce que l'on en fait trop; et je ne prétends
bannir leur autorité pour relever le
onnement tout seul, quoique l'on veuille
ılir leur autorité seule au préjudice du
onnement. Mais parmi les choses que
s cherchons à connaître, il faut considé-
que les unes dépendent seulement de
némoire et sont purement historiques
'ant alors pour objet que de savoir ce
les auteurs ont écrit; les autres dépen-
t seulement du raisonnement et sont en-
ement dogmatiques, ayant pour objet de
·cher à découvrir les vérités cachées.
e distinction doit servir a régler l'étendue
·espect pour les anciens.

ans les matières où l'on cherche seule-
t de savoir ce que les auteurs ont écrit,
me dans l'histoire, dans la géographie,
ı les langues, dans la théologie; enfin
ı toutes celles qui ont pour principe ou
ıit simple, ou l'institution, soit divine,
humaine, il faut nécessairement recourir
ırs livres, puisque tout ce que l'on peut
ıvoir y est contenu : d'où il est évident
l'on peut en avoir la connaissance en-
, et qu'il n'est pas possible d'y rien
ter. Ainsi, s'il est question de savoir qui
e premier roi des Français, en quel lieu
éographes placent le premier méridien,
s mots sont usités dans une langue
e, et toutes les choses de cette nature,
ı autres moyens que les livres pourraient
y conduire? et qui pourra rien ajouter
ɔuveau à ce qu'ils nous en apprennent,
ıu'on ne veut savoir que ce qu'ils con-
ıent? C'est l'autorité seule qui peut nous
laircir. Mais où cette autorité a la prin-
e force, c'est dans la théologie; parce
le y est inséparable de la vérité, et que
ne la connaissons que par elle : de sorte
ɔour donner la certitude entière des ma-
ı les plus incompréhensibles à la raison,
fit de les faire voir dans les livres sacrés;
ne pour montrer l'incertitude des choses
ılus vraisemblables, il faut seulement
voir qu'elles n'y sont pas comprises :
: que les principes de la théologie sont
essus de la nature et de la raison; et
l'esprit de l'homme étant trop faible
y arriver par ses propres efforts, il ne
parvenir à ces hautes intelligences s'il
st porté par une force toute-puissante et
ıturelle.

n'en est pas de même des sujets qui
ent sous les sens ou sous le raisonne-
. L'autorité y est inutile, la raison seule
ı d'en connaître; elles ont leurs droits
és. L'une avait tantôt tout l'avantage;
ıutre règne à son tour. Et comme les
ı de cette sorte sont proportionnés à la
e de l'esprit, il trouve une liberté tout
·e de s'y étendre : sa fécondité inépuisa-
·oduit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption.

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Des anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés : et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps et de la peine; il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux séparés des nôtres; tous deux néanmoins, joints ensemble, doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Ecriture et des pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie.

Cependant le malheur du siècle est tel qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination, et reçues avec applaudissement, au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des pères était seulement de bienséance.

Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus, qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que nos recherches prennent un autre cours, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières théologiques, que l'on profane impunément, et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets d'un ordre inférieur, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer; et considérons que s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui

trentième année de son âge, à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Ecriture, des pères et de la morale chrétienne.

Mais quoiqu'il n'ait pas moins excellé dans ces sortes de sciences, comme il l'a bien fait paraître par des ouvrages qui passent pour assez achevés en leur genre, on peut dire néanmoins que si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui; parce qu'en effet les vues qu'il avait sur ce sujet étaient infiniment au-dessus de celles qu'il avait sur toutes les autres choses.

Je crois qu'il n'y aura personne qui n'en soit facilement persuadé en voyant seulement le peu que l'on en donne à présent, quelque imparfait qu'il paraisse; et principalement sachant la manière dont il y a travaillé, et toute l'histoire du recueil qu'on en a fait. Voici comment tout cela s'est passé.

Pascal conçut le dessein de cet ouvrage plusieurs années avant sa mort; mais il ne faut pas néanmoins s'étonner s'il fut si longtemps sans en rien mettre par écrit : car il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au dehors, pour bien considérer et examiner avec soin celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières, et l'ordre qu'il leur devait donner à toutes, afin qu'elles pussent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente et qu'on peut dire même prodigieuse, en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois bien imprimé dans son esprit : lorsqu'il s'était ainsi quelque temps appliqué à un sujet, il ne craignait pas que les pensées qui lui étaient venues lui pussent jamais échapper : et c'est pourquoi il différait assez souvent de les écrire, soit qu'il n'en eût pas le loisir, soit que sa santé, qui a presque toujours été languissante, ne fût pas assez forte pour lui permettre de travailler avec application.

C'est ce qui a été cause que l'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein; car il n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondements sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage, et de l'ordre qu'il y voulait garder; ce qui était assurément très-considérable. Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit et dans sa mémoire; mais ayant négligé de l'écrire, lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler.

Il se rencontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très-considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage; il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes qui sont aussi capables qu'on le puisse être de juger de ces sortes de choses, avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant; qu'elles en furent charmées et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures fait ainsi sur-le-champ et sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection par une personne dont elles connaissaient la force et la capacité; qui avait accoutumé de travailler tellement tous ses ouvrages qu'il ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux autres, et qui a refait souvent jusqu'à huit ou dix fois des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première.

Après qu'il leur eut fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes et qui sont les plus propres à les persuader, il entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables.

Il commença d'abord par une peinture de l'homme, où il n'oublia rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au dedans et au dehors de lui-même et jusqu'aux plus secrets mouvements de son cœur. Il supposa ensuite un homme qui ayant toujours vécu dans une ignorance générale et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses et surtout à l'égard de soi-même, vient enfin à se considérer dans ce tableau et à examiner ce qu'il est. Il est surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé, et il ne saurait remarquer sans étonnement et sans admiration tout ce que Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumières qui lui reste et des ténèbres qui l'environnent presque de toutes parts, et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature : il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison, et quelque insensible qu'il ait été jusqu'alors, il doit souhaiter, après avoir ainsi connu ce qu'il est, de connaître aussi d'où il vient et ce qu'il doit devenir.

Pascal, l'ayant mis dans cette disposition de chercher à s'instruire sur un doute si important, l'adresse premièrement aux philosophes; et c'est là qu'après lui avoir développé tout ce que les plus grands philosophes de toutes les sectes ont dit sur le sujet de l'homme, il lui fait observer tant de défauts, tant de faiblesses, tant de contradictions et tant de faussetés dans tout ce qu'ils en ont avancé, qu'il n'est pas difficile à cet homme

ger que ce n'est pas là où il doit s'en

lui fait ensuite parcourir tout l'univers
us les âges, pour lui faire remarquer
nfinité de religions qui s'y rencontrent;
il lui fait voir en même temps par des
ns si fortes et si convaincantes que toutes
eligions ne sont remplies que de vanité,
lies, d'erreurs, d'égarements et d'extra-
nces, qu'il n'y trouve rien encore qui le
e satisfaire.
fin il lui fait jeter les yeux sur le peuple
et il lui en fait observer des circon-
es si extraordinaires, qu'il attire facile-
son attention. Après lui avoir repré-
tout ce que ce peuple a de singulier, il
ête particulièrement à lui faire remar-
un livre unique par lequel il se gou-
et qui comprend tout ensemble son
ire, sa loi et sa religion. A peine a-t-il
rt ce livre, qu'il lui apprend que le monde
ouvrage d'un Dieu, et que c'est ce même
qui a créé l'homme à son image et qui
ué de tous les avantages du corps et de
it qui convenaient à cet état. Quoiqu'il
rien encore qui le convainque de cette
, elle ne laisse pas de lui plaire et la
n seule suffit pour lui faire trouver plus
raisemblance dans cette supposition,
Dieu est l'auteur des hommes et de tout
'il y a dans l'univers, que dans tout ce
es mêmes hommes se sont imaginé par
propres lumières. Ce qui l'arrête en
ndroit est de voir par la peinture qu'on
faite de l'homme, qu'il est bien éloigné
sséder tous ces avantages qu'il a dû
lorsqu'il est sorti des mains de son au-
mais il ne demeure pas longtemps dans
ute; car dès qu'il poursuit la lecture de
ême livre, il y trouve qu'après que
me eut été créé de Dieu dans l'état d'in-
ce et avec toute sorte de perfections,
emière action fut de se révolter contre
réateur et d'employer à l'offenser tous
antages qu'il en avait reçus.
cal lui fait alors comprendre que, ce
ayant été le plus grand de tous les cri-
en toutes ses circonstances, il avait été
non seulement dans ce premier homme,
étant déchu par là de son état, tomba
l'un coup dans la misère, dans la fai-
, dans l'erreur et dans l'aveuglement,
encore dans tous ses descendants, à qui
me homme a communiqué et communi-
encore sa corruption dans toute la suite
mps.
ui montre ensuite divers endroits de ce
où il a découvert cette vérité. Il lui fait
re garde qu'il n'y est plus parlé de
me que par rapport à cet état de fai-
et de désordre; qu'il y est dit souvent
oute chair est corrompue, que les hom-
ont abandonnés à leurs sens, et qu'ils
ne pente au mal dès leur naissance.
fait voir encore que cette première
est la source, non seulement de tout
'il y a de plus incompréhensible dans la
e de l'homme, mais aussi d'une infinité
s qui sont hors de lui et dont la cause
lui est inconnue. Enfin, il lui représente l'homme si bien dépeint dans tout ce livre, qu'il ne lui paraît plus différent de la première image qu'il lui en a tracée.

Ce n'est pas assez d'avoir fait connaître à cet homme son état plein de misère, Pascal lui apprend encore qu'il trouvera dans ce même livre de quoi se consoler : et en effet il lui fait remarquer qu'il y est dit que le remède est entre les mains de Dieu; que c'est à lui que nous devons recourir pour avoir les forces qui nous manquent; qu'il se laissera fléchir et qu'il enverra même aux hommes un libérateur, qui satisfera pour eux et qui suppléera à leur impuissance.

Après qu'il lui a expliqué un grand nombre de remarques très-particulières sur le livre de ce peuple, il lui fait encore considérer que c'est le seul qui ait parlé dignement de l'Être souverain, et qui ait donné l'idée d'une véritable religion. Il lui en fait concevoir les marques les plus sensibles qu'il applique à celle que ce livre a enseignée, et il lui fait faire une attention particulière sur ce qu'elle fait consister l'essence de son culte dans l'amour du Dieu qu'elle adore; ce qui est un caractère tout singulier, et qui la distingue visiblement de toutes les autres religions dont la fausseté paraît par le défaut de cette marque si essentielle.

Quoique Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il l'a mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées, puisqu'il y trouve de si grands avantages pour son repos et pour l'éclaircissement de ses doutes. C'est aussi l'état où devrait être tout homme raisonnable, s'il était une fois bien entré dans la suite de toutes les choses que Pascal vient de représenter : il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves que l'auteur apportera ensuite pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader.

Pour dire en peu de mots quelque chose de ces preuves, après qu'il eut montré en général que les vérités dont il s'agissait étaient contenues dans un livre de la certitude duquel tout homme de bon sens ne pouvait douter, il s'arrêta principalement au livre de Moïse, où ces vérités sont particulièrement répandues, et il fit voir, par un très-grand nombre de circonstances indubitables, qu'il était également impossible que Moïse eût laissé par écrit des choses fausses; ou que le peuple à qui il les avait laissées s'y fût laissé tromper, quand même Moïse aurait été capable d'être fourbe.

Il parla aussi des grands miracles qui sont rapportés dans ce livre; et comme ils sont d'une grande conséquence pour la religion

trentième année de son âge, à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Ecriture, des pères et de la morale chrétienne.

Mais quoiqu'il n'ait pas moins excellé dans ces sortes de sciences, comme il l'a bien fait paraître par des ouvrages qui passent pour assez achevés en leur genre, on peut dire néanmoins que si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui; parce qu'en effet les vues qu'il avait sur ce sujet étaient infiniment au-dessus de celles qu'il avait sur toutes les autres choses.

Je crois qu'il n'y aura personne qui n'en soit facilement persuadé en voyant seulement le peu que l'on en donne à présent, quelque imparfait qu'il paraisse; et principalement sachant la manière dont il y a travaillé, et toute l'histoire du recueil qu'on en a fait. Voici comment tout cela s'est passé.

Pascal conçut le dessein de cet ouvrage plusieurs années avant sa mort; mais il ne faut pas néanmoins s'étonner s'il fut si longtemps sans en rien mettre par écrit : car il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au dehors, pour bien considérer et examiner avec soin celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières, et l'ordre qu'il leur devait donner à toutes, afin qu'elles pussent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente et qu'on peut dire même prodigieuse, en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois bien imprimé dans son esprit; lorsqu'il s'était ainsi quelque temps appliqué à un sujet, il ne craignait pas que les pensées qui lui étaient venues lui pussent jamais échapper : et c'est pourquoi il différait assez souvent de les écrire, soit qu'il n'en eût pas le loisir, soit que sa santé, qui a presque toujours été languissante, ne fût pas assez forte pour lui permettre de travailler avec application.

C'est ce qui a été cause que l'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein; car il n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondements sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage, et de l'ordre qu'il y voulait garder; ce qui était assurément très-considérable. Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit et dans sa mémoire; mais ayant négligé de l'écrire, lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler.

Il se rencontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très-considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage; il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes qui sont aussi capables qu'on le puisse être de juger de ces sortes de choses, avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant; qu'elles en furent charmées et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures fait ainsi sur-le-champ et sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection par une personne dont elles connaissaient la force et la capacité; qui avait accoutumé de travailler tellement tous ses ouvrages qu'il ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux autres, et qui a refait souvent jusqu'à huit ou dix fois des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première.

Après qu'il leur eut fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes et qui sont les plus propres à les persuader, il entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables.

Il commença d'abord par une peinture de l'homme, où il n'oublia rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au dedans et au dehors de lui-même et jusqu'aux plus secrets mouvements de son cœur. Il supposa ensuite un homme qui ayant toujours vécu dans une ignorance générale et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses et surtout à l'égard de soi-même, vient enfin à se considérer dans ce tableau et à examiner ce qu'il est. Il est surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé, et il ne saurait remarquer sans étonnement et sans admiration tout ce que Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumières qui lui reste et des ténèbres qui l'environnent presque de toutes parts, et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature : il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison, et quelque insensible qu'il ait été jusqu'alors, il doit souhaiter, après avoir ainsi connu ce qu'il est, de connaître aussi d'où il vient et ce qu'il doit devenir.

Pascal, l'ayant mis dans cette disposition de chercher à s'instruire sur un doute si important, l'adresse premièrement aux philosophes; et c'est là qu'après lui avoir développé tout ce que les plus grands philosophes de toutes les sectes ont dit sur le sujet de l'homme, il lui fait observer tant de défauts, tant de faiblesses, tant de contradictions et tant de faussetés dans tout ce qu'ils en ont avancé, qu'il n'est pas difficile à cet homme

par exemple, le temps est de cette sorte. Qui pourra le définir? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant du temps, sans qu'on le désigne davantage? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue à tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, *temps*, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment, après s'être mis à y penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.

Il est bien permis d'appeler du nom de *temps* le mouvement d'une chose créée; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions. Mais ensuite de cette définition, il y aura deux choses qu'on appellera du nom de *temps* : l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent notre langue nomment par ce terme; l'autre sera le mouvement d'une chose créée : car on l'appellera aussi de ce nom, suivant cette nouvelle définition.

Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de *temps* soit en effet le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même; mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom.

Ainsi, si l'on avance ce discours, *le temps est le mouvement d'une chose créée*, il faut demander ce qu'on entend par le mot de *temps*, c'est-à-dire si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de *mouvement d'une chose créée*. Si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire ; et ce sera une définition libre, ensuite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom : mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire; ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très-évidente d'elle-même, et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition, parce que, dans cette énonciation, on n'entend pas que le mot de *temps* signifie la même chose que ceux-ci, le *mouvement d'une chose créée*, mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de *temps* soit ce *mouvement* supposé.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à toute heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-ci que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me semble, par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite.

Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand elles ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire! et néanmoins elles ont fait une proposition, et non une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus, nec simpliciter motus, non mera potentia est, sed actus entis in potentia!* et cependant, s'ils laissent au mot de *mouvement* son sens ordinaire, comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition : et confondant ainsi les définitions qu'ils appellent *définitions de nom*, qui sont les véritables définitions libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent *définitions de chose*, qui sont proprement des propositions nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté d'en former aussi bien que les autres; et chacun définissant les mêmes choses à sa manière, par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières, ils embrouillent toutes choses : et perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes et s'égarent dans des embarras inextricables.

On n'y tombera jamais en suivant l'ordre de la géométrie. Cette judicieuse science est bien éloignée de définir ces mots primitifs, *espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout*, et les autres que le monde entend de soi-même. Mais hors ceux-là, le reste des termes qu'elle emploie y sont tellement éclaircis et définis, qu'on n'a pas besoin de dictionnaire pour en entendre aucun : de sorte qu'en un mot tous ces termes sont parfaitement intelligibles, ou par la lumière naturelle, ou par les définitions qu'elle en donne.

Voilà de quelle sorte elle évite tous les vices qui peuvent se rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont besoin. Elle en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes.

Car quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là, et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver; de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves.

De là vient que, si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible.

On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets; car elle ne peut définir ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace; et cependant ces trois choses

qui y est enseignée, il prouva qu'il n'était pas possible qu'ils ne fussent vrais, non seulement par l'autorité du livre où ils sont contenus, mais encore par toutes les circonstances qui les accompagnent et qui les rendent indubitables.

Il fit voir encore de quelle manière toute la loi de Moïse était figurative; que tout ce qui était arrivé aux Juifs n'avait été que la figure des vérités accomplies à la venue du Messie, et que, le voile qui couvrait ces figures ayant été levé, il était aisé d'en voir l'accomplissement et la consommation parfaite en faveur de ceux qui ont reçu Jésus-Christ.

Il entreprit ensuite de prouver la vérité de la religion par les prophéties; et ce fut sur ce sujet qu'il s'étendit beaucoup plus que sur les autres. Comme il avait beaucoup travaillé là-dessus et qu'il y avait des vues qui lui étaient toutes particulières, il les expliqua d'une manière fort intelligible : il en fit voir le sens et la suite avec une facilité merveilleuse, et il les mit dans tout leur jour et dans toute leur force.

Enfin, après avoir parcouru les livres de l'Ancien Testament et fait encore plusieurs observations convaincantes pour servir de fondements et de preuves à la vérité de la religion, il entreprit encore de parler du Nouveau Testament et de tirer ses preuves de la vérité même de l'Evangile.

Il commença par Jésus-Christ; et quoiqu'il l'eût déjà prouvé invinciblement par les prophéties et par toutes les figures de la loi dont on voyait en lui l'accomplissement parfait, il apporta encore beaucoup de preuves tirées de sa personne même, de ses miracles, de sa doctrine et des circonstances de sa vie.

Il s'arrêta ensuite sur les apôtres; et pour faire voir la vérité de la foi qu'ils ont publiée hautement partout, après avoir établi qu'on ne pouvait les accuser de fausseté qu'en supposant, ou qu'ils avaient été des fourbes, ou qu'ils avaient été trompés eux-mêmes, il fit voir clairement que l'une et l'autre de ces suppositions étaient également impossibles.

Enfin il n'oublia rien de tout ce qui pouvait servir à la vérité de l'histoire évangélique, faisant de très-belles remarques sur l'Evangile même, sur le style des évangélistes et sur leurs personnes, sur les apôtres en particulier et sur leurs écrits, sur le nombre prodigieux de miracles, sur les martyrs, sur les saints, en un mot sur toutes les voies par lesquelles la religion chrétienne s'est entièrement établie. Et, quoiqu'il n'eût pas le loisir, dans un simple discours, de traiter au long une si vaste matière, comme il avait dessein de faire dans son ouvrage, il en dit néanmoins assez pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, et qu'il n'y avait que Dieu seul qui eût pu conduire l'événement de tant d'effets différents qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes.

Voilà en substance les principales choses dont il entreprit de parler dans tout ce discours, qu'il ne proposa à ceux qui l'entendirent que comme l'abrégé du grand ouvrage qu'il méditait; et c'est par le moyen d'un de ceux qui y furent présents qu'on a su depuis le peu que je viens d'en rapporter.

Parmi les fragments que l'on donne au public, on verra quelque chose de ce grand dessein; mais on y en verra bien peu; et les choses mêmes que l'on y trouvera sont si imparfaites, si peu étendues et si peu digérées, qu'elles ne peuvent donner qu'une idée très-grossière de la manière dont il se proposait de les traiter.

Au reste, il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne, on n'a pas gardé son ordre et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivît, il eût été inutile de s'attacher à cet ordre; et l'on s'est contenté de les disposer à peu près en la manière qu'on a jugé être plus propre et plus convenable à ce que l'on en avait. On espère même qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de l'auteur, ne suppléent d'elles-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites.

Si l'on avait seulement ce discours-là par écrit tout au long et en la manière qu'il fut prononcé, l'on aurait quelque sujet de se consoler de la perte de cet ouvrage, et l'on pourrait dire qu'on en aurait au moins un petit échantillon, quoique fort imparfait. Mais Dieu n'a pas permis qu'il nous ait laissé ni l'un ni l'autre; car peu de temps après il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie, et qui, quoiqu'elle parût fort peu au dehors et qu'elle ne l'obligeât pas de garder le lit ni la chambre, ne laissait pas de l'incommoder beaucoup et de le rendre presque incapable de s'appliquer à quoi que ce fût : de sorte que le plus grand soin et la principale occupation de ceux qui étaient auprès de lui, étaient de le détourner d'écrire et même de parler de tout ce qui demandait quelque contention d'esprit, et de ne l'entretenir que de choses indifférentes et incapables de le fatiguer.

C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public; car, quoiqu'il attendît que sa santé fût entièrement rétablie pour y travailler tout de bon et pour écrire les choses qu'il avait déjà digérées et disposées dans son esprit, cependant, lorsqu'il lui survenait quelques nouvelles pensées, quelques vues, quelques idées ou même quelques tours et quelques expressions qu'il prévoyait lui pouvoir un jour servir pour son dessein, comme il n'était pas alors en état de s'y appliquer aussi fortement que lorsqu'il se portait bien, ni de les imprimer dans son esprit et dans sa

Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité; et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'est pas ainsi divisible. C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire qu'il possède la vérité directement : et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux.

Et c'est pourquoi toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement, et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est. Appliquons cette règle à notre sujet.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue! Je voudrais demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose; et partant, les deux ensemble sont indivisibles : et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles.

Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre; qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité : puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides : S'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double des points de l'autre; et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger des points en carrés dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même si la chose méritait qu'on s'y arrêtât, qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où ils sont parcourus. Mais qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps : en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel et chaque partie du verre.

Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties, si petites qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse; d'où ils concevront aisément que par le secours d'un autre verre, encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi, ces objets leur paraissant maintenant très-facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art.

Car, enfin, qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront, au contraire, rétabli la véritable que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent? Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue. Mais parce qu'il y en a qui prétendent échapper à cette lumière par cette merveilleuse réponse, que deux néants d'étendue peuvent aussi bien faire une étendue que deux unités, dont aucune n'est nombre, font un nombre par leur assemblage; il faut leur repartir qu'ils pourraient opposer de la même sorte que vingt mille hommes font une armée, quoique aucun d'eux ne soit armée; que mille maisons font une ville, quoique aucune ne soit ville; ou que les parties font le tout, quoique aucune ne soit le tout; ou, pour demeurer dans la comparaison des nombres, que deux

liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets; et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures ou trop imparfaites.

Ce n'est pas qu'elles ne continssent aussi de très-belles choses, et qu'elles ne fussent capables de donner de grandes vues à ceux qui les entendraient bien. Mais, comme on ne voulait pas travailler à les éclaircir et à les achever, elles eussent été entièrement inutiles en l'état où elles sont. Et, afin que l'on en ait quelque idée, j'en rapporterai ici seulement une pour servir d'exemple, et par laquelle on pourra juger de toutes les autres que l'on a retranchées. Voici donc quelle est cette pensée, et en quel état on l'a trouvée parmi ces fragments. « *Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté,* etc. *Mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu.*

Il y a dans ce fragment une fort belle pensée : mais il y peu de personnes qui la puissent voir, parce qu'elle y est expliquée très-imparfaitement et d'une manière fort obscure, fort courte et fort abrégée; en sorte que, si on ne lui avait souvent ouï dire de bouche la même pensée, il serait difficile de la reconnaître dans une expression si confuse et si embrouillée. Voici à peu près en quoi elle consiste.

Il avait fait plusieurs remarques très-particulières sur le style de l'Ecriture, et principalement de l'Evangile, et il y trouvait des beautés que peut-être personne n'avait remarquées avant lui. Il admirait entre autres choses la naïveté, la simplicité et, pour ainsi dire, la froideur avec laquelle il semble que Jésus-Christ y parle des choses les plus grandes et les plus relevées, comme sont, par exemple, le royaume de Dieu, la gloire que posséderont les saints dans le ciel, les peines de l'enfer, sans s'y étendre comme ont fait les pères et tous ceux qui ont écrit sur ces matières. Et il disait que la véritable cause de cela était que ces choses, qui à la vérité sont infiniment grandes et relevées à notre égard, ne le sont pas de même à l'égard de Jésus-Christ, et qu'ainsi il ne faut pas trouver étrange qu'il en parle de cette sorte sans étonnement et sans admiration : comme l'on voit, sans comparaison, qu'un général d'armée parle tout simplement et sans s'émouvoir du siége d'une place importante et du gain d'une grande bataille; et qu'un roi parle froidement d'une somme de quinze ou vingt millions, dont un particulier et un artisan ne parleraient qu'avec de grandes exagérations.

Voilà quelle est la pensée qui est contenue et renfermée sous le peu de paroles qui composent ce fragment; et dans l'esprit des personnes raisonnables et qui agissent de bonne foi, cette considération, jointe à quantité d'autres semblables, pouvait servir assurément de quelque preuve de la divinité de Jésus-Christ.

Je crois que ce seul exemple peut suffire, non seulement pour faire juger quels son. à peu près les autres fragments qu'on a retranchés, mais aussi pour faire voir le peu d'application et la négligence, pour ainsi dire, avec laquelle ils ont presque tous été écrits; ce qui doit bien convaincre de ce que j'ai dit, que Pascal ne les avait écrits en effet que pour lui seul, et sans présumer aucunement qu'ils dussent jamais paraître en cet état. Et c'est aussi ce qui fait espérer que l'on sera assez porté à excuser les défauts qui s'y pourront rencontrer.

Que s'il se trouve encore dans ce recueil quelques pensées un peu obscures, je pense que pour peu qu'on s'y veuille appliquer on les comprendra néanmoins très-facilement, et qu'on demeurera d'accord que ce ne sont pas les moins belles, et qu'on a mieux fait de les donner telles qu'elles sont que de les éclaircir par un grand nombre de paroles qui n'auraient servi qu'à les rendre traînantes et languissantes, et qui en auraient ôté une des principales beautés qui consiste à dire beaucoup de choses en peu de mots.

On en peut voir un exemple dans un des fragments du chapitre des *Preuves de Jésus-Christ par les prophéties*, qui est conçu en ces termes : *Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières et de celles du Messie; afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit.* Il rapporte dans ce fragment la raison pour laquelle les prophètes qui n'avaient en vue que le Messie, et qui semblaient ne devoir prophétiser que de lui et de ce qui le regardait, ont néanmoins souvent prédit des choses particulières qui paraissaient assez indifférentes et inutiles à leur dessein. Il dit que c'était afin que ces événements particuliers s'accomplissant de jour en jour aux yeux de tout le monde, en la manière qu'ils les avaient prédits, ils fussent incontestablement reconnus pour prophètes, et qu'ainsi l'on ne pût douter de la vérité et de la certitude de toutes les choses qu'ils prophétisaient du Messie. De sorte que, par ce moyen, les prophéties du Messie tiraient en quelque façon leurs preuves et leur autorité de ces prophéties particulières vérifiées et accomplies; et ces prophéties particulières servant ainsi à prouver et à autoriser celles du Messie, elles n'étaient pas inutiles et infructueuses. Voilà le sens de ce fragment étendu et développé. Mais il n'y a sans doute personne qui ne prît bien plus de plaisir de le découvrir soi-même dans les seules paroles de l'auteur, que de le voir ainsi éclairci et expliqué.

Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de Pascal. Il ne pré-

Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité; et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'est pas ainsi divisible. C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire qu'il possède la vérité directement : et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux.

Et c'est pourquoi toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement, et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est. Appliquons cette règle à notre sujet.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue! Je voudrais demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose; et partant, les deux ensemble sont indivisibles : et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles.

Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre; qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité : puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides : S'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant doubles l'u[illegible]utre, l'un contiendrait un nombre d[illegible]si-bles double d[illegible]bre des [illegible] l'autre. Qu'[illegible]nt bi[illegible]

[illegible]

céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger des points en carrés dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même si la chose méritait qu'on s'y arrêtât, qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où ils sont parcourus. Mais qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps : en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel et chaque partie du verre.

Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties, si petites qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse; d'où ils concevront aisément que par le secours d'un autre verre, encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi, ces objets leur paraissant maintenant très-facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art.

Car, enfin, qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront, au contraire, rétabli la véritable que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent? Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux [illegible] ne peuvent pas faire une étendue. [illegible] en a qui prétendent [illegible] par cette [illegible] néants d'étendue [illegible] une étendue que [illegible] n'est [illegible] semblage [illegible] raient [illegible] .ils [illegible] vo- [illegible], qui la [illegible] es de notre [illegible] que l'esprit [illegible] par où elles [illegible] ue bien peu [illegible] s y sont [illegible]

est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis.

Ces instructions, qui lui étaient souvent réitérées par un père pour qui il avait une très-grande estime, et en qui il voyait une grande science accompagnée d'un raisonnement fort et puissant, faisaient tant d'impression sur son esprit, que quelques discours qu'il entendît faire aux libertins, il n'en était nullement ému; et quoiqu'il fût fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe : que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissaient pas la nature de la foi.

Mais enfin, après avoir ainsi passé sa jeunesse dans des occupations et des divertissements qui paraissaient assez innocents aux yeux du monde, Dieu le toucha de telle sorte qu'il lui fit comprendre parfaitement que la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour lui, et à n'avoir point d'autre objet que lui. Et cette vérité lui parut si évidente, si utile et si nécessaire, qu'elle le fit résoudre de se retirer et de se dégager peu à peu de tous les attachements qu'il avait au monde, pour pouvoir s'y appliquer uniquement.

Ce désir de la retraite et de mener une vie plus chrétienne et plus réglée lui vint lorsqu'il était encore fort jeune ; et il le porta dès lors à quitter entièrement l'étude des sciences profanes pour ne s'appliquer plus qu'à celles qui pouvaient contribuer à son salut et à celui des autres. Mais de continuelles maladies qui lui survinrent le détournèrent quelque temps de son dessein, et l'empêchèrent de le pouvoir exécuter plus tôt qu'à l'âge de trente ans.

Ce fut alors qu'il commença à y travailler tout de bon, et, pour y parvenir plus facilement et rompre tout d'un coup toutes ses habitudes, il changea de quartier et ensuite se retira à la campagne, où il demeura quelque temps ; d'où étant de retour il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde, qu'enfin le monde le quitta. Il établit le règlement de sa vie, dans sa retraite, sur deux maximes principales, qui sont de renoncer à tout plaisir et à toute superfluité. Il les avait sans cesse devant les yeux, et il tâchait de s'y avancer et de s'y perfectionner toujours de plus en plus.

C'est l'application continuelle qu'il avait à ces deux grandes maximes qui lui faisait témoigner une si grande patience dans ses maux et dans ses maladies, qui ne l'ont presque jamais laissé sans douleur pendant toute sa vie ; qui lui faisait pratiquer des mortifications très-rudes et très-sévères envers lui-même ; qui faisait que non seulement il refusait à ses sens tout ce qui pouvait leur être agréable, mais encore qu'il prenait sans peine, sans dégoût et même avec joie, lorsqu'il le fallait, tout ce qui leur pouvait déplaire soit pour la nourriture, soit pour les remèdes ; qui le portait à se retrancher tous les jours de plus en plus tout ce qu'il ne jugeait pas lui être absolument nécessaire soit pour le vêtement, soit pour la nourriture, pour les meubles et pour toutes les autres choses ; qui lui donnait un amour si grand et si ardent pour la pauvreté qu'elle lui était toujours présente, et que, lorsqu'il voulait entreprendre quelque chose, la première pensée qui lui venait en l'esprit était de voir si la pauvreté pouvait être pratiquée, et qui lui faisait avoir en même temps tant de tendresse et tant d'affection pour les pauvres qu'il ne leur a jamais pu refuser l'aumône, et qu'il en a fait même fort souvent d'assez considérables, quoiqu'il n'en fît que de son nécessaire ; qui faisait qu'il ne pouvait souffrir qu'on cherchât avec soin toutes ses commodités, et qu'il blâmait tant cette recherche curieuse et cette fantaisie de vouloir exceller en tout, comme de se servir en toutes choses des meilleurs ouvriers, d'avoir toujours du meilleur et du mieux fait, et mille autres choses semblables qu'on fait sans scrupule, parce qu'on ne croit pas qu'il y ait du mal, mais dont il ne jugeait pas de même ; et enfin qui lui a fait faire plusieurs actions très-remarquables et très-chrétiennes, que je ne rapporte pas ici de peur d'être trop long, et parce que mon dessein n'est pas d'écrire sa vie, mais seulement de donner quelque idée de sa piété et de sa vertu.

PENSÉES DE PASCAL.

Première partie,

CONTENANT LES PENSÉES QUI SE RAPPORTENT A LA PHILOSOPHIE, A LA MORALE ET AUX BELLES-LETTRES.

ARTICLE PREMIER.

De l'autorité en matière de philosophie.

Le respect qu'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il devrait avoir le moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des

néanmoins relatifs l'un à l'autre, de telle sorte que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre.

Car dans les nombres, de ce qu'ils peuvent toujours être augmentés, il s'ensuit absolument qu'ils peuvent toujours être diminués : et cela est clair ; car si l'on peut multiplier un nombre jusqu'à cent mille, par exemple, on peut aussi en prendre une cent millième partie, en le divisant par le même nombre qu'on le multiplie. Et ainsi tout terme d'augmentation deviendra terme de division, en changeant l'entier en fraction. De sorte que l'augmentation infinie enferme nécessairement aussi la division infinie.

Et dans l'espace le même rapport se voit entre ces deux infinis contraires, c'est-à-dire que de ce qu'un espace peut être infiniment prolongé, il s'ensuit qu'il peut être infiniment diminué, comme il paraît en cet exemple : si on regarde au travers d'un verre un vaisseau qui s'éloigne toujours directement, il est clair que le lieu du corps diaphane, où l'on remarque un point tel qu'on voudra du navire, haussera toujours, par un flux continuel, à mesure que le vaisseau fuit. Donc si la course du vaisseau est toujours allongée et jusqu'à l'infini, ce point haussera continuellement; et cependant il n'arrivera jamais à celui où tombera le rayon horizontal mené de l'œil au verre, de sorte qu'il en approchera toujours sans y arriver jamais, divisant sans cesse l'espace qui restera sur ce point horizontal, sans y arriver jamais. D'où l'on voit la conséquence nécessaire qui se tire de l'infinité de l'étendue du cours du vaisseau à la division infinie et infiniment petite de ce petit espace restant au-dessous de ce point horizontal.

Ceux qui ne seront pas satisfaits de ces raisons, et qui demeureront dans la croyance que l'espace n'est pas divisible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques ; et quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celles-ci : car on peut aisément être très-habile homme et mauvais géomètre.

Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre, par cette considération merveilleuse, à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer son juste prix, et former des réflexions très-importantes, qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même.

J'ai cru être obligé de faire cette longue considération en faveur de ceux qui, ne comprenant pas d'abord cette double infinité, sont capables d'en être persuadés ; et quoiqu'il y en ait plusieurs qui aient assez de lumière pour s'en passer, il peut néanmoins arriver que ce discours, qui sera nécessaire aux uns, ne sera pas entièrement inutile aux autres.

ARTICLE III.

De l'art de persuader.

L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions s'insinuent dans l'âme, qui sont ces deux principales puissances : l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement; car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées: mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère; aussi tout le monde la désavoue : chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter.

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader ; car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses indignes attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe; les saints, au contraire, disent, en parlant des chose divines, qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.

En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. Ils ont néanmoins corrompu cet ordre, en faisant des choses profanes, ce qu'ils devaient faire des choses saintes ; parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs. Dites-nous des choses agréables, et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse ; comme si l'agrément devait régler la croyance! Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste, qui la charme et qui l'entraîne.

Je ne parle donc que des vérités de notre portée, et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme; mais que bien peu entrent par l'esprit : au lieu qu'elles y sont

leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur a ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et, à leur exemple, en faire les moyens, et non pas la fin, de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant. Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés; et d'avoir pour eux ce respect incroyable, qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage?

Les secrets de la nature sont cachés; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge; et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence se multiplient continuellement; et comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences se multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions, sans mépriser les anciens et sans ingratitude envers eux : puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres; que dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux: parce que s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut; et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue : et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse; au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science simplement nécessaire et toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites.

Il n'en est pas ainsi de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes, que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours, et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés?

Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car, par exemple, n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la *voie lactée*, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'art, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force? Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche,

ner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices.

Cet art, que j'appelle l'*art de persuader*, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques et parfaites, consiste en trois parties essentielles : à expliquer les termes dont on doit se servir par des définitions claires ; à proposer des principes ou axiomes évidents, pour prouver les choses dont il s'agit ; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.

La raison de cette méthode est évidente, puisqu'il serait inutile de proposer ce qu'on veut prouver, et d'en entreprendre la démonstration, si on n'avait auparavant défini clairement tous les termes qui ne sont pas intelligibles ; qu'il faut de même que la démonstration soit précédée de la demande des principes évidents qui y sont nécessaires, car si l'on n'assure le fondement, on ne peut assurer l'édifice ; et qu'il faut enfin, en démontrant, substituer mentalement les définitions à la place des définis, puisque autrement on pourrait abuser des divers sens qui se rencontrent dans les termes. Il est facile de voir qu'en observant cette méthode on est sûr de convaincre : puisque les termes étant tous entendus et parfaitement exempts d'équivoque par les définitions, et les principes étant accordés ; si, dans la démonstration, on substitue toujours mentalement les définitions à la place des définis, la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet.

Aussi jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées n'a pu recevoir le moindre doute, et jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force.

Il importe donc bien de les comprendre et de les posséder ; et c'est pourquoi, pour rendre la chose plus facile et plus présente, je les donnerai toutes en peu de règles qui enferment tout ce qui est nécessaire pour la perfection des définitions, des axiomes et des démonstrations, et par conséquent de la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader.

Règles pour les définitions.

1° N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer ;

2° N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition ;

3° N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes.

1° N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être ;

2° Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

Règles pour les démonstrations.

1° N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver ;

2° Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très-évidents ou des propositions déjà accordées ou démontrées ;

3° Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints.

Voilà les huit règles qui contiennent tous les préceptes des preuves solides et immuables, desquelles il y en a trois qui ne sont pas absolument nécessaires et qu'on peut négliger sans erreur ; qu'il est même difficile et comme impossible d'observer toujours exactement, quoiqu'il soit plus parfait de le faire autant qu'on peut : ce sont les trois premières de chacune des parties.

Pour les définitions. Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

Pour les axiomes. N'omettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

Pour les démonstrations. Ne démontrer aucune des choses très-connues d'elles-mêmes.

Car il est sans doute que ce n'est pas une grande faute de définir et d'expliquer bien clairement des choses, quoique très-claires d'elles-mêmes ; ni d'omettre à demander par avance des axiomes qui ne peuvent être refusés au lieu où ils sont nécessaires, ni enfin de prouver des propositions qu'on accorderait sans preuve.

Mais les cinq autres règles sont d'une nécessité absolue ; et on ne peut s'en dispenser sans un défaut essentiel, et souvent sans erreur : c'est pourquoi je les reprendrai ici en particulier.

Règles nécessaires pour les définitions.

1° N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition ;

2° N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règle nécessaire pour les axiomes.

Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes.

Règles nécessaires pour les démonstrations.

1° Prouver toutes les propositions, en n'employant à leur preuve que des axiomes très-évidents d'eux-mêmes ou des propositions déjà démontrées ou accordées ;

2° N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Telles sont les cinq règles qui forment tout ce qu'il y a de nécessaire pour rendre les preuves convaincantes, immuables et, pour tout dire, géométriques ; et les huit règles ensemble les rendent encore plus parfaites.

Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux principes : définir tous les noms qu'on impose ; prouver tout, en substituant mentalement les défini-

libres, et qu'elles ne sont jamais sujettes à être contredites; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. Il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes. Ce n'est pas que cela ne soit permis; pourvu qu'on n'en confonde pas les conséquences; et qu'on ne les étende pas de l'une à l'autre. Mais si l'on tombe dans ce vice, on peut lui opposer un remède très-sûr et très-infaillible: c'est de substituer mentalement la définition à la place du défini, et d'avoir toujours la définition si présente que toutes les fois qu'on parle, par exemple, de nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux parties égales, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car les géomètres, et tous ceux qui agissent méthodiquement, n'imposent des noms aux choses que pour abréger le discours, et non pour diminuer ou changer l'idée des choses dont ils discourent; et ils prétendent que l'esprit supplée toujours la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte.

Rien n'éloigne plus promptement et plus puissamment les surprises captieuses des sophistes que cette méthode qu'il faut avoir toujours présente, et qui suffit seule pour bannir toute sorte de difficultés et d'équivoques.

Ces choses étant bien entendues, je reviens à l'explication du véritable ordre qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver.

Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible: car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient des précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières.

Aussi, en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve.

D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli; mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre.

Car il y en a un, et c'est celui de la géométrie, qui est à la vérité inférieur, en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain. Il ne définit pas tout, et ne prouve pas tout; et c'est en cela qu'il est inférieur: mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle; et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours.

Cet ordre le plus parfait entre les hommes consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres; de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres. Contre cet ordre pèchent également ceux qui entreprennent de tout définir et de tout prouver, et ceux qui négligent de le faire dans les choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes.

C'est ce que la géométrie enseigne parfaitement. Elle ne définit aucune de ces choses, *espace, temps, mouvement, nombre, égalité*, ni les semblables, qui sont en grand nombre; parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on voudrait en faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction.

Car il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. Quelle nécessité y a-t-il, par exemple, d'expliquer ce qu'on entend par le mot *homme?* ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme? et quel avantage pensait nous procurer Platon en disant que c'était un animal à deux jambes, sans plumes: comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je ne puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile et même ridicule; puisqu'un homme ne perd pas l'humanité en perdant les deux jambes, et qu'un chapon ne l'acquiert pas en perdant ses plumes!

Il y en a qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer un mot par le mot même. J'en sais qui ont défini la lumière en cette sorte: *La lumière est un mouvement luminaire des corps lumineux*, comme si on pouvait entendre les mots de *luminaire* et de *lumineux* sans celui de *lumière*.

On ne peut entreprendre de définir l'*être* sans tomber dans la même absurdité. Car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'*est*; soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc, pour définir l'*être*, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer dans la définition le mot à définir.

On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis; et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses: au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoque; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications.

Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir; car.

par exemple, le temps est de cette sorte. Qui pourra le définir? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant du temps, sans qu'on le désigne davantage? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue à tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, *temps*, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment, après s'être mis à y penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.

Il est bien permis d'appeler du nom de *temps* le mouvement d'une chose créée; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions. Mais ensuite de cette définition, il y aura deux choses qu'on appellera du nom de *temps :* l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent notre langue nomment par ce terme; l'autre sera le mouvement d'une chose créée : car on l'appellera aussi de ce nom, suivant cette nouvelle définition.

Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de *temps* soit en effet le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même; mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom.

Ainsi, si l'on avance ce discours, *le temps est le mouvement d'une chose créée*, il faut demander ce qu'on entend par le mot de *temps*, c'est-à-dire si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de *mouvement d'une chose créée*. Si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire; et ce sera une définition libre, ensuite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom : mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire; ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très-évidente d'elle-même, et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition, parce que, dans cette énonciation, on n'entend pas que le mot de *temps* signifie la même chose que ceux-ci, le *mouvement d'une chose créée*, mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de *temps* soit ce *mouvement* supposé.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à toute heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-ci que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me semble, par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite.

Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand elles ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire! et néanmoins elles ont fait une proposition, et non une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus, nec simpliciter motus, non mera potentia est, sed actus entis in potentia!* et cependant, s'ils laissent au mot de *mouvement* son sens ordinaire, comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition : et confondant ainsi les définitions qu'ils appellent *définitions de nom*, qui sont les véritables définitions libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent *définitions de chose*, qui sont proprement des propositions nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté d'en former aussi bien que les autres; et chacun définissant les mêmes choses à sa manière, par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières, ils embrouillent toutes choses : et perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes et s'égarent dans des embarras inextricables.

On n'y tombera jamais en suivant l'ordre de la géométrie. Cette judicieuse science est bien éloignée de définir ces mots primitifs, *espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout*, et les autres que le monde entend de soi-même. Mais hors ceux-là, le reste des termes qu'elle emploie y sont tellement éclaircis et définis, qu'on n'a pas besoin de dictionnaire pour en entendre aucun : de sorte qu'en un mot tous ces termes sont parfaitement intelligibles, ou par la lumière naturelle, ou par les définitions qu'elle en donne.

Voilà de quelle sorte elle évite tous les vices qui peuvent se rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont besoin. Elle en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes.

Car quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là, et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver; de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves.

De là vient que, si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible.

On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets; car elle ne peut définir ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace; et cependant ces trois choses

sont celles qu'elle considère particulièrement, et selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de *mécanique*, d'*arithmétique*, de *géométrie*, ce dernier nom appartenant au genre et à l'espèce. Mais on n'en sera pas surpris si l'on remarque que cette admirable science ne s'attachant qu'aux choses les plus simples, cette même qualité qui les rend dignes d'être ses objets les rend incapables d'être définies; de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut : parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle, qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude. Elle suppose donc que l'on sait quelle est la chose qu'on entend par ces mots, *mouvement, nombre, espace;* et, sans s'arrêter à les définir inutilement, elle en pénètre la nature et en découvre les merveilleuses propriétés.

Ces trois choses, qui comprennent tout l'univers, selon ces paroles : *Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura* (1), ont une liaison réciproque et nécessaire. Car on ne peut imaginer de mouvement sans quelque chose qui se meuve; et cette chose étant une, cette unité est l'origine de tous les nombres. Et enfin le mouvement ne pouvant être sans espace, on voit ces trois choses enfermées dans la première.

Le temps même y est aussi compris : car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre; la promptitude et la lenteur, qui sont les différences des mouvements, ayant un rapport nécessaire avec le temps.

Ainsi il y a des propriétés communes à toutes ces choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature.

La principale comprend les deux infinités qui se rencontrent dans toutes, l'une de grandeur, l'autre de petitesse.

Car quelque prompt que soit un mouvement, on peut en concevoir un qui le soit davantage, et hâter encore ce dernier; et ainsi toujours à l'infini, sans jamais arriver à un qui le soit de telle sorte qu'on ne puisse plus y ajouter : et, au contraire, quelque lent que soit un mouvement, on peut le retarder davantage, et encore ce dernier; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un tel degré de lenteur qu'on ne puisse encore en descendre à une infinité d'autres sans tomber dans le repos. De même, quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui surpasse le dernier; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté : et au contraire, quelque petit que soit un nombre, comme la centième ou la dix-millième partie, on peut encore en concevoir un moindre; et toujours à l'infini, sans arriver au zéro ou néant. Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui le soit davantage; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté : et au contraire, quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre; et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue.

Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier; et un moindre, sans arriver à un instant et à un pur néant de durée.

C'est-à-dire, en un mot, que quelque mouvement, quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre; de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes.

Toutes ces vérités ne peuvent se démontrer, et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection.

D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets, ni prouver les principes; mais par cette seule et avantageuse raison, que les uns et les autres sont dans une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que ne le ferait le discours.

Car qu'y a-t-il de plus évident que cette vérité : qu'un nombre, tel qu'il soit, peut être augmenté, qu'on peut le doubler; que la promptitude d'un mouvement peut être doublée, et qu'un espace peut être doublé de même? Et qui peut aussi douter qu'un nombre, tel qu'il soit, ne puisse être divisé par la moitié, et sa moitié encore par la moitié? car cette moitié serait-elle un néant? et comment ces deux moitiés, qui seraient deux zéros, feraient-elles un nombre?

De même, un mouvement, quelque lent qu'il soit, ne peut-il pas être ralenti de moitié, en sorte qu'il parcoure le même espace dans le double du temps, et ce dernier mouvement encore? Car serait-ce un pur repos? Et comment se pourrait-il que ces deux moitiés de vitesse, qui seraient deux repos, fissent la première vitesse?

Enfin un espace, quelque petit qu'il soit, ne peut-il pas être divisé en deux, et ces moitiés encore? Et comment pourrait-il se faire que ces moitiés fussent indivisibles, sans aucune étendue, elles qui, jointes ensemble, ont fait la première étendue?

Il n'y a point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celles-là, et qui les surpasse en clarté. Néanmoins, afin qu'il y ait exemple de tout, on trouve des esprits, excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui ne peuvent en aucune sorte y consentir.

Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté; mais j'en ai vu quelques-uns, très-habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qu'il s'y rencontre.

(1) *Omnia in mensura, et numero, et pondere, disposuisti* (Sap., XI, 21).

Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité; et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'est pas ainsi divisible. C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire qu'il possède la vérité directement : et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux.

Et c'est pourquoi toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement, et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est. Appliquons cette règle à notre sujet.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue! Je voudrais demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose; et partant, les deux ensemble sont indivisibles : et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles.

Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre; qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité : puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides : S'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double des points de l'autre; et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger des points en carrés dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même si la chose méritait qu'on s'y arrêtât, qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où ils sont parcourus. Mais qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps : en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel et chaque partie du verre.

Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties, si petites qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse; d'où ils concevront aisément que par le secours d'un autre verre, encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi, ces objets leur paraissant maintenant très-facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art.

Car, enfin, qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront, au contraire, rétabli la véritable que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent? Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue. Mais parce qu'il y en a qui prétendent échapper à cette lumière par cette merveilleuse réponse, que deux néants d'étendue peuvent aussi bien faire une étendue que deux unités, dont aucune n'est nombre, font un nombre par leur assemblage; il faut leur repartir qu'ils pourraient opposer de la même sorte que vingt mille hommes font une armée, quoique aucun d'eux ne soit armée; que mille maisons font une ville, quoique aucune ne soit ville; ou que les parties font le tout, quoique aucune ne soit le tout; ou, pour demeurer dans la comparaison des nombres, que deux

binaires font le quaternaire, et dix dizaines une centaine, quoique aucun ne le soit. Mais ce n'est pas avoir l'esprit juste que de confondre, par des comparaisons si inégales, la nature immuable des choses avec leurs noms libres et volontaires, et dépendant du caprice des hommes qui les ont composés. Car il est clair que pour faciliter les discours on a donné le nom d'*armée* à vingt mille hommes, celui de *ville* à plusieurs maisons, celui de *dizaine* à dix unités, et que de cette liberté naissent les noms d'*unité*, *binaire*, *quaternaire*, *dizaine*, *centaine*, différents par nos fantaisies, quoique ces choses soient en effet de même genre par leur nature invariable, et qu'elles soient toutes proportionnées entre elles, et ne diffèrent que du plus ou du moins, et quoique, ensuite de ces noms, le binaire ne soit pas quaternaire, ni une maison une ville, non plus qu'une ville n'est pas une maison. Mais quoique une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas néanmoins un néant de ville; il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant.

Car, afin qu'on entende la chose à fond, il faut savoir que la seule raison pour laquelle l'unité n'est pas au rang des nombres, est qu'Euclide et les premiers auteurs qui ont traité d'arithmétique ayant plusieurs propriétés à donner qui convenaient à tous les nombres hormis à l'unité; pour éviter de dire souvent qu'*en tout nombre, hors l'unité, telle condition se rencontre*, ils ont exclu l'unité de la signification du mot de *nombre* par la liberté que nous avons déjà dit qu'on a de faire à son gré des définitions. Aussi, s'ils eussent voulu, ils en eussent de même exclu le binaire et le ternaire, et tout ce qui leur eût plu; car on en est maître, pourvu qu'on en avertisse : comme, au contraire, l'unité se met, quand on veut, au rang des nombres, et les fractions de même. Et en effet, on est obligé de le faire dans les propositions générales, pour éviter de dire à chaque fois : *A tout nombre, et à l'unité, et aux fractions, une telle propriété convient;* et c'est dans ce sens indéfini que je l'ai pris dans tout ce que j'en ai écrit.

Mais le même Euclide qui a ôté à l'unité le nom de *nombre*, ce qui lui a été permis, pour faire entendre néanmoins qu'elle n'en est pas un néant, mais qu'elle est, au contraire, du même genre, définit ainsi les grandeurs homogènes : *Les grandeurs*, dit-il, *sont dites être de même genre lorsque l'une, étant plusieurs fois multipliée, peut arriver à surpasser l'autre;* et, par conséquent, puisque l'unité peut, étant multipliée plusieurs fois, surpasser quelque nombre que ce soit, elle est de même genre que les nombres, précisément par son essence et par sa nature immuable, dans le sens du même Euclide qui a voulu qu'elle ne fût pas appelée *nombre*.

Il n'en est pas de même d'un indivisible à l'égard d'une étendue; car non seulement il diffère de nom, ce qui est volontaire, mais il diffère de genre, par la même définition : puisqu'un indivisible, multiplié autant de fois qu'on voudra, est si éloigné de pouvoir surpasser une étendue, qu'il ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible : ce qui est naturel et nécessaire, ainsi que nous l'avons déjà montré. Et comme cette dernière preuve est fondée sur la définition de ces deux choses, *indivisible* et *étendue*, on va achever et consommer la démonstration.

Un indivisible est ce qui n'a aucune partie, et l'étendue est ce qui a diverses parties séparées. Sur ces définitions, je dis que deux indivisibles, étant unis, ne font pas une étendue.

Car quand ils sont unis, ils se touchent chacun en une partie; et ainsi les parties par où ils se touchent ne sont pas séparées, puisque autrement elles ne se toucheraient pas. Or, par leur définition, ils n'ont point d'autres parties : donc ils n'ont pas de parties séparées; donc ils ne sont pas une étendue, par la définition de l'étendue qui porte la séparation des parties.

On montrera la même chose de tous les autres indivisibles qu'on y joindra, par la même raison. Et partant, un indivisible, multiplié autant qu'on voudra, ne fera jamais une étendue. Donc il n'est pas de même genre que l'étendue, par la définition des choses du même genre.

Voilà comment on démontre que les indivisibles ne sont pas de même genre que les nombres. De là vient que deux unités peuvent bien faire un nombre, parce qu'elles sont de même genre, et que deux indivisibles ne font pas une étendue, parce qu'ils ne sont pas de même genre.

D'où l'on voit combien il y a peu de raison de comparer le rapport qui est entre l'unité et les nombres à celui qui est entre les indivisibles et l'étendue.

Mais si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres : car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce que, étant multiplié, il ne peut les surpasser. De sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue. On trouvera un pareil rapport entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps; car toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs, parce que, étant infiniment multipliées, elles ne peuvent jamais faire que des invisibles, non plus que les indivisibles d'étendue, et par la même raison. Et alors on verra une correspondance parfaite entre ces choses; car toutes ces grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles : de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant.

Voilà l'admirable rapport que la nature a mis entre ces choses et les deux merveilleuses infinités qu'elle a proposées aux hommes, non pas à concevoir, mais à admirer; et pour en finir la considération par une dernière remarque, j'ajouterai que ces deux infinis, quoique infiniment différents, sont

néanmoins relatifs l'un à l'autre, de telle sorte que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre.

Car dans les nombres, de ce qu'ils peuvent toujours être augmentés, il s'ensuit absolument qu'ils peuvent toujours être diminués : et cela est clair ; car si l'on peut multiplier un nombre jusqu'à cent mille, par exemple, on peut aussi en prendre une cent millième partie, en le divisant par le même nombre qu'on le multiplie. Et ainsi tout terme d'augmentation deviendra terme de division, en changeant l'entier en fraction. De sorte que l'augmentation infinie enferme nécessairement aussi la division infinie.

Et dans l'espace le même rapport se voit entre ces deux infinis contraires, c'est-à-dire que de ce qu'un espace peut être infiniment prolongé, il s'ensuit qu'il peut être infiniment diminué, comme il paraît en cet exemple : si on regarde au travers d'un verre un vaisseau qui s'éloigne toujours directement, il est clair que le lieu du corps diaphane, où l'on remarque un point tel qu'on voudra du navire, haussera toujours, par un flux continuel, à mesure que le vaisseau fuit. Donc si la course du vaisseau est toujours allongée et jusqu'à l'infini, ce point haussera continuellement ; et cependant il n'arrivera jamais à celui où tombera le rayon horizontal mené de l'œil au verre, de sorte qu'il en approchera toujours sans y arriver jamais, divisant sans cesse l'espace qui restera sur ce point horizontal, sans y arriver jamais. D'où l'on voit la conséquence nécessaire qui se tire de l'infinité de l'étendue du cours du vaisseau à la division infinie et infiniment petite de ce petit espace restant au-dessous de ce point horizontal.

Ceux qui ne seront pas satisfaits de ces raisons, et qui demeureront dans la croyance que l'espace n'est pas divisible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques ; et quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celles-ci : car on peut aisément être très-habile homme et mauvais géomètre.

Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre, par cette considération merveilleuse, à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer son juste prix, et former des réflexions très-importantes, qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même.

J'ai cru être obligé de faire cette longue considération en faveur de ceux qui, ne comprenant pas d'abord cette double infinité, sont capables d'en être persuadés ; et quoiqu'il y en ait plusieurs qui aient assez de lumière pour s'en passer, il peut néanmoins arriver que ce discours, qui sera nécessaire aux uns, ne sera pas entièrement inutile aux autres.

ARTICLE III.

De l'art de persuader.

L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions s'insinuent dans l'âme, qui sont ces deux principales puissances : l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement ; car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées : mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère ; aussi tout le monde la désavoue : chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter.

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader ; car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit ; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses indignes attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe ; les saints, au contraire, disent, en parlant des chose divines, qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.

En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. Ils ont néanmoins corrompu cet ordre, en faisant des choses profanes, ce qu'ils devaient faire des choses saintes ; parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs. Dites-nous des choses agréables, et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse ; comme si l'agrément devait régler la croyance ! Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste, qui la charme et qui l'entraîne.

Je ne parle donc que des vérités de notre portée, et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme ; mais que bien peu entrent par l'esprit : au lieu qu'elles y sont

introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement.

Ces puissances ont chacune leurs principes et les premiers moteurs de leurs actions.

Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie; outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent, et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la croyance, que les plus véritables.

Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut ne pas avoir; outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver, et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté, que s'ils faisaient son véritable bonheur.

Voilà pour ce qui regarde les puissances qui nous portent à consentir.

Mais pour les qualités des choses que nous devons persuader, elles sont bien diverses.

Les unes se tirent, par une conséquence nécessaire, des principes communs et des vérités avouées. Celles-là peuvent être infailliblement persuadées: car, en montrant le rapport qu'elles ont avec les principes accordés, il y a une nécessité inévitable de convaincre; et il est impossible qu'elles ne soient pas reçues dans l'âme dès qu'on a pu les enrôler à ces vérités déjà admises.

Il y en a qui ont une liaison étroite avec les objets de notre satisfaction; et celles-là sont encore reçues avec certitude; car aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.

Mais celles qui ont cette liaison tout ensemble et avec les vérités avouées, et avec les désirs du cœur, sont si sûres de leur effet, qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature; comme, au contraire, ce qui n'a de rapport ni à nos croyances, ni à nos plaisirs, nous est importun, faux et absolument étranger.

En toutes ces rencontres il n'y a point à douter. Mais il y en a où les choses qu'on veut faire croire sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus. Et celles-là sont en grand péril de faire voir, par une expérience qui n'est que trop ordinaire, ce que je disais au commencement, que cette âme impérieuse, qui se vantait de n'agir que par raison, suit, par un choix honteux et téméraire, ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer.

C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté, et que la connaissance de l'un et le sentiment de l'autre font un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait, pour en juger, connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais.

Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard *à la personne* à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime, et ensuite remarquer dans la chose dont il s'agit quel rapport elle a avec les principes avoués ou avec les objets censés délicieux, par les charmes qu'on leur attribue. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprices que par raison!

Or, de ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première, et encore au cas qu'on ait accordé les principes, et qu'on demeure ferme à les avouer: autrement je ne sais s'il y aurait un art pour accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices. La manière d'agréer est bien, sans comparaison, plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable: aussi, si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable; et je m'y sens tellement disproportionné, que je crois pour moi la chose absolument impossible.

Ce n'est pas que je croie qu'il n'y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer, et que celui qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer ne réussît aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toute sorte de personnes qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses. Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver. Au moins je sais que si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais; et qu'aucun autre n'a sur cela de si claires et de si abondantes lumières.

La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier, avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même, dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme, un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient: les moindres accidents les changent.

Or, il y a un art, et c'est celui que je donne, pour faire voir la liaison des vérités avec leurs principes soit de vrai, soit de plaisir, pourvu que les principes qu'on a une fois avoués demeurent fermes et sans être jamais démentis.

Mais comme il y a peu de principes de cette sorte, et que hors de la géométrie, qui ne considère que des figures très-simples, il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord, et encore moins d'objets de plaisir dont nous ne changions à toute heure, je ne sais s'il y a moyen de don-

ner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices.

Cet art, que j'appelle l'*art de persuader*, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques et parfaites, consiste en trois parties essentielles : à expliquer les termes dont on doit se servir par des définitions claires; à proposer des principes ou axiomes évidents, pour prouver les choses dont il s'agit; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.

La raison de cette méthode est évidente, puisqu'il serait inutile de proposer ce qu'on veut prouver, et d'en entreprendre la démonstration, si on n'avait auparavant défini clairement tous les termes qui ne sont pas intelligibles; qu'il faut de même que la démonstration soit précédée de la demande des principes évidents qui y sont nécessaires, car si l'on n'assure le fondement, on ne peut assurer l'édifice; et qu'il faut enfin, en démontrant, substituer mentalement les définitions à la place des définis, puisque autrement on pourrait abuser des divers sens qui se rencontrent dans les termes. Il est facile de voir qu'en observant cette méthode on est sûr de convaincre : puisque les termes étant tous entendus et parfaitement exempts d'équivoque par les définitions, et les principes étant accordés; si, dans la démonstration, on substitue toujours mentalement les définitions à la place des définis, la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet.

Aussi jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées n'a pu recevoir le moindre doute, et jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force.

Il importe donc bien de les comprendre et de les posséder; et c'est pourquoi, pour rendre la chose plus facile et plus présente, je les donnerai toutes en peu de règles qui enferment tout ce qui est nécessaire pour la perfection des définitions, des axiomes et des démonstrations, et par conséquent de la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader.

Règles pour les définitions.

1° N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer;

2° N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition;

3° N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes.

1° N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être;

2° Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

Règles pour les démonstrations.

1° N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver;

2° Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très-évidents ou des propositions déjà accordées ou démontrées;

3° Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints.

Voilà les huit règles qui contiennent tous les préceptes des preuves solides et immuables, desquelles il y en a trois qui ne sont pas absolument nécessaires et qu'on peut négliger sans erreur; qu'il est même difficile et comme impossible d'observer toujours exactement, quoiqu'il soit plus parfait de le faire autant qu'on peut : ce sont les trois premières de chacune des parties.

Pour les définitions. Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

Pour les axiomes. N'omettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

Pour les démonstrations. Ne démontrer aucune des choses très-connues d'elles-mêmes.

Car il est sans doute que ce n'est pas une grande faute de définir et d'expliquer bien clairement des choses, quoique très-claires d'elles-mêmes; ni d'omettre à demander par avance des axiomes qui ne peuvent être refusés au lieu où ils sont nécessaires, ni enfin de prouver des propositions qu'on accorderait sans preuve.

Mais les cinq autres règles sont d'une nécessité absolue; et on ne peut s'en dispenser sans un défaut essentiel, et souvent sans erreur : c'est pourquoi je les reprendrai ici en particulier.

Règles nécessaires pour les définitions.

1° N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition;

2° N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règle nécessaire pour les axiomes.

Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes.

Règles nécessaires pour les démonstrations.

1° Prouver toutes les propositions, en n'employant à leur preuve que des axiomes très-évidents d'eux-mêmes ou des propositions déjà démontrées ou accordées;

2° N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Telles sont les cinq règles qui forment tout ce qu'il y a de nécessaire pour rendre les preuves convaincantes, immuables et, pour tout dire, géométriques; et les huit règles ensemble les rendent encore plus parfaites.

Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux principes : définir tous les noms qu'on impose; prouver tout, en substituant mentalement les défini-

tions à la place des définis. Sur quoi il me semble à propos de prévenir trois objections principales qu'on pourra faire.

L'une, que cette méthode n'a rien de nouveau, l'autre qu'elle est bien facile à apprendre, sans qu'il soit nécessaire pour cela, d'étudier les éléments de géométrie, puisqu'elle consiste en ces deux mots, qu'on sait à la première lecture; et enfin qu'elle est assez inutile, puisque son usage est presque renfermé dans les seules matières géométriques.

Il faut donc faire voir qu'il n'y a rien de si inconnu, rien de plus difficile à pratiquer et rien de plus utile et de plus universel.

Pour la première objection, qui est que ces règles sont connues dans le monde, qu'il faut tout définir et tout prouver, et que les logiciens mêmes les ont mises entre les préceptes de leur art (1), je voudrais que la chose fût véritable et qu'elle fût si connue que je n'eusse pas eu la peine de rechercher avec tant de soin la source de tous les défauts des raisonnements qui sont véritablement communs. Mais cela l'est si peu que, si l'on en excepte les seuls géomètres, en si petit nombre chez tous les peuples et dans tous les temps, on ne voit personne qui le sache en effet. Il sera aisé de le faire entendre à ceux qui auront parfaitement compris le peu que j'en ai dit; s'ils ne l'ont pas conçu parfaitement, j'avoue qu'ils n'auront rien à y apprendre.

Mais s'ils sont entrés dans l'esprit de ces règles, et qu'elles aient assez fait d'impression pour s'y enraciner et s'y affermir, ils sentiront combien il y a de différence entre ce qui est dit ici et ce que quelques logiciens en ont peut-être écrit d'approchant au hasard en quelques lieux de leurs ouvrages.

Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on peut y faire, et toute l'économie de l'ouvrage; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain.

Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte; et c'est pourquoi l'incomparable auteur de l'*Art de conférer* (2) s'arrête avec tant de soin à faire entendre qu'il ne faut pas juger de la capacité d'un homme par l'excellence d'un bon mot qu'on lui entend dire; mais au lieu d'étendre l'admiration d'un bon discours à la personne, qu'on pénètre, dit-il, l'esprit d'où il sort; qu'on tente s'il le tient de sa mémoire ou d'un heureux hasard; qu'on le reçoive avec froideur et avec mépris, afin de voir s'il ressentira qu'on ne donne pas à ce qu'il dit l'estime que son prix mérite; on verra le plus souvent qu'on le lui fera désavouer sur l'heure, et qu'on le tirera bien loin de cette pensée, meilleure qu'il ne croyait, pour le jeter dans une autre toute basse et ridicule. Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur; comment, par où, jusqu'où il la possède : autrement le jugement sera précipité.

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe, *la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser*; et celui-ci, *je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin qui a dit la même chose douze cents ans auparavant.

En vérité je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint : car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences qui prouvent la distinction des natures matérielles et spirituelles, pour en faire un principe ferme et soutenu d'une métaphysique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits, d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort.

Tel dira une chose de soi-même, sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité.

Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. Mais il arrive bien plus souvent qu'un bon esprit fait produire lui-même à ses propres pensées tout le fruit dont elles sont capables, et qu'ensuite quelques autres les ayant ouï estimer les empruntent et s'en parent, mais sans en connaître l'excellence; et c'est alors que la différence d'un même mot, en diverses bouches, paraît le plus.

C'est de cette sorte que la logique a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force : et ainsi, en les mettant à l'aventure parmi celles qui lui sont

(1) Voyez la *Logique de Port-Royal*, part. IV, chap. 3.

(2) Montaigne. Voyez ses *Essais*, liv. III, ch. 8, qui a pour titre *De l'art de conférer*. On pourrait être étonné que Pascal donne ici l'épithète d'*incomparable* à ce philosophe, en voyant d'ailleurs qu'il lui reconnaît de grands défauts; mais dans ses réflexions sur Epictète et Montaigne, où il montre les défauts de ce dernier, il lui donne encore la même épithète et fait voir dans quel sens il l'entend. Voyez ci-après, part. I, art. 11, § 5. (*Edit. de* 1787).

propres, il ne s'ensuit pas de là que les logiciens soient entrés dans l'esprit de la géométrie ; et s'ils n'en donnent pas d'autres marques que de l'avoir dit en passant, je serai bien éloigné de les mettre en parallèle avec les géomètres qui apprennent la véritable manière de conduire la raison. Je serai, au contraire, bien disposé à les en exclure, et presque sans retour ; car de l'avoir dit en passant, sans avoir pris garde que tout est renfermé là-dedans, et au lieu de suivre ces lumières, s'égarer à perte de vue après des recherches inutiles pour courir à ce qu'elles offrent et qu'elles ne peuvent donner, c'est véritablement montrer qu'on n'est guère clairvoyant, et bien moins que si l'on n'avait manqué de les suivre que parce qu'on ne les avait pas aperçues.

La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent ; et hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations ; tout l'art en est renfermé dans les seuls préceptes que nous avons dits ; ils suffisent seuls, ils prouvent seuls, toutes les autres règles sont inutiles ou nuisibles. Voilà ce que je sais par une longue expérience de toute sorte de livres et de personnes.

Et sur cela je fais le même jugement de ceux qui disent que les géomètres ne leur donnent rien de nouveau par ces règles, parce qu'ils les avaient en effet, mais confondues parmi une multitude d'autres inutiles ou fausses, dont ils ne pouvaient pas les discerner, que de ceux qui cherchant un diamant de grand prix parmi un grand nombre de faux, mais qu'ils ne sauraient pas en distinguer, se vanteraient, en les tenant tous ensemble, de posséder le véritable ; aussi bien que celui qui, sans s'arrêter à ce vil amas, porte la main sur la pierre choisie que l'on recherche, et pour laquelle on ne jetait pas tout le reste.

Le défaut d'un raisonnement faux est une maladie qui se guérit par les deux remèdes indiqués. On en a composé un autre d'une infinité d'herbes inutiles, où les bonnes se trouvent enveloppées, et où elles demeurent sans effet par les mauvaises qualités de ce mélange.

Pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, les logiciens ont inventé des noms barbares qui étonnent ceux qui les entendent ; et au lieu qu'on ne peut débrouiller tous les replis de ce nœud si embarrassé qu'en tirant les deux bouts que les géomètres assignent, ils en ont marqué un nombre étrange d'autres où ceux-là se trouvent compris sans qu'ils sachent lequel est le bon.

Et ainsi, en nous montrant un nombre de chemins différents qu'ils disent nous conduire où nous tendons, quoiqu'il n'y en ait que deux qui y mènent et qu'il faut savoir marquer en particulier, on prétendra que la géométrie, qui les assigne certainement, ne donne que ce qu'on tenait déjà d'eux, parce qu'ils donnaient en effet la même chose, et davantage, sans prendre garde que ce présent perdait son prix par son abondance, et qu'il ôtait en ajoutant.

Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. Ceci est universel. Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne ; il faut le plus souvent s'abaisser. Les meilleurs livres sont ceux que chaque lecteur croit qu'il aurait pu faire : la nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune.

Je ne fais donc pas de doute que ces règles, étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption, par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. L'une des raisons principales qui éloignent le plus ceux qui entrent dans ces connaissances, du véritable chemin qu'ils doivent suivre, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de *grandes, hautes, élevées, sublimes*. Cela perd tout. Je voudrais les nommer *basses, communes, familières* : ces noms-là leur conviennent mieux ; je hais les mots d'enflure.

ARTICLE IV.

Connaissance générale de l'homme.

I. La première chose qui s'offre à l'homme quand il se regarde, c'est son corps, c'est-à-dire une certaine portion de matière qui lui est propre. Mais pour comprendre ce qu'elle est, il faut qu'il la compare avec ce qui est au-dessus de lui et tout ce qui est au-dessous, afin de reconnaître ses justes bornes.

Qu'il ne s'arrête donc pas à regarder simplement les objets qui l'environnent, qu'il contemple la nature entière dans sa haute et pleine majesté : qu'il considère cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers ; que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit (1), et qu'il s'étonne

(1) Pascal s'exprime ici d'après les idées populaires conformes au système de Ptolémée, qui faisait tourner le soleil et les planètes autour de la terre regardée comme le centre de l'univers. Cependant Copernic avait, dès l'an 1530, publié son système, ou plutôt celui de Pythagore ou de Philolaüs son disciple ; et après la découverte des télescopes par Galilée, en 1610, les savants en avaient reconnu l'évidence. Comment donc Pascal, très-savant lui-même, et qui écrivait cinquante ans après cette dernière époque, partageait-il ou du moins semblait-il partager encore l'opinion des anciens? On ne peut en trouver d'autre raison que la crainte qu'il avait, sans doute, de se mettre en opposition avec le clergé qui, de son temps encore, combattait de tout son pouvoir le nouveau système. C'est à peu près ce qu'avoue l'auteur dans une autre pensée, où il dit : « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic. » Voyez part. II, art. 19, § 19 (*Edit. de* 1819).

de ce que ce vaste tour n'est lui-même qu'un point très-délicat à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce que nous voyons du monde n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'approche de l'étendue de ses espaces. Nous avons beau enfler nos conceptions, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est un des plus grands caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est : qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature; et que de ce que lui paraîtra ce petit cachot où il se trouve logé, c'est-à-dire ce monde visible, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix.

Qu'est-ce que l'homme dans l'infini? qui peut le comprendre? Mais, pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron, par exemple, lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces et ses conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je veux lui peindre non seulement l'univers visible; mais encore tout ce qu'il est capable de concevoir de l'immensité de la nature, dans l'enceinte de cet atome imperceptible. Qu'il y voie une infinité de mondes dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné : trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos. Qu'il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes par leur petitesse que les autres par leur étendue. Car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit maintenant un colosse, un monde ou plutôt un tout à l'égard de la dernière petitesse où l'on ne peut arriver?

Qui se considérera de la sorte s'effraiera, sans doute, de se voir comme suspendu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, dont il est également éloigné. Il tremblera dans la vue de ces merveilles : et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence, qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes, et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré que de l'infini où il est englouti.

Son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature : et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant, et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches? L'auteur de ces merveilles les comprend; nul autre ne peut le faire.

Cet état, qui tient le milieu entre les extrêmes, se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière nous éblouit, trop de distance et trop de proximité empêchent la vue, trop de longueur et trop de brièveté obscurcissent un discours, trop de plaisir incommode, trop de consonnances déplaisent. Nous ne sentons ni l'extrême chaud ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles. Nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit, trop et trop peu de nourriture troublent ses actions, trop et trop peu d'instruction l'abêtissent. Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, ou nous à elles.

Voilà notre état véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas : incapables de savoir tout, et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants entre l'ignorance et la connaissance; et si nous pensons aller plus avant, notre objet branle et échappe à nos prises : il se dérobe et fuit d'une fuite éternelle; rien ne peut l'arrêter. C'est notre condition naturelle, et toutefois la plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir d'approfondir tout et d'édifier une tour qui s'élève jusqu'à l'infini. Mais tout notre édifice craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

II. Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds; et je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main? est-ce le bras? est-ce la chair? est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel.

III. L'homme est si grand que sa grandeur paraît même en ce qu'il se connaît mi-

sérable. Un arbre ne se connaît pas misérable : il est vrai que c'est être misérable que de se connaître misérable; mais aussi c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. Ainsi toutes ces misères prouvent sa grandeur; ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.

IV. Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? Trouvait-on Paul-Emile malheureux de n'être plus consul? Au contraire, tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange qu'il pût supporter la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche? et qui ne se trouve malheureux de n'avoir qu'un œil? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux; mais on est inconsolable de n'en avoir qu'un.

V. Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime.

Si, d'un côté, cette fausse gloire que les hommes cherchent est une grande marque de leur misère et de leur bassesse, c'en est une aussi de leur excellence; car quelque possession qu'il ait sur la terre, de quelque santé et commodité essentielle qu'il jouisse, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait dans le monde, il se croit malheureux s'il n'est placé aussi avantageusement dans la raison de l'homme. C'est la plus belle place du monde : rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Jusque-là que ceux qui méprisent le plus les hommes, et qui les égalent aux bêtes, veulent encore en être admirés, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment; la nature, qui est plus puissante que toute leur raison, les convainquant plus fortement de la grandeur de l'homme que la raison ne les convainc de sa bassesse.

VI. L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue : parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

VII. Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre; mais il est très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre.

VIII. Que l'homme donc s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide; mais qu'il ne meprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité, et d'être heureux; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions pour la suivre où il la trouvera; et sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions, je voudrais qu'il haït en lui la concupiscence qui la détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point en faisant son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.

IX. Je blâme également, et ceux qui prennent le parti de louer l'homme, et ceux qui le prennent de le blâmer, et ceux qui le prennent de le divertir; et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant.

Les st ïques disent : Rentrez au dedans de vous-mêmes, et c'est là où vous trouverez votre repos; et cela n'est pas vrai. Les autres disent : Sortez dehors, et cherchez le bonheur en vous divertissant; et cela n'est pas vrai. Les maladies viennent : le bonheur n'est ni dans nous ni hors de nous; il est en Dieu et en nous.

X. La nature de l'homme se considère en deux manières : l'une selon sa fin, et alors il est grand et incompréhensible; l'autre selon l'habitude, comme l'on juge de la nature du cheval et du chien par l'habitude d'y voir la course : *et animum arcendi;* et alors l'homme est abject et vil. Voilà les deux voies qui en font juger diversement, et qui font tant disputer les philosophes; car l'un nie la supposition de l'autre. L'un dit : Il n'est pas né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent; l'autre dit : Il s'éloigne de sa fin quand il fait ces actions basses. Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience.

XI. Je sens que je peux n'avoir point été; car le moi consiste dans ma pensée : donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel infini.

ARTICLE V.

Vanité de l'homme; effets de l'amour-propre.

I. Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et à conserver cet être imaginaire, et nous négligeons le véritable; et si

nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir, afin d'attacher ces vertus à cet être d'imagination : nous les détacherions plutôt de nous pour les y joindre, et nous serions volontiers poltrons pour acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être, de n'être pas satisfaits de l'un sans l'autre, et de renoncer souvent à l'un pour l'autre! Car qui ne mourrait pour conserver son honneur, celui-là serait infâme. La douceur de la gloire est si grande, qu'à quelque chose qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime.

II. L'orgueil contre-pèse toutes nos misères; car ou il les cache, ou, s'il les découvre, il se glorifie de les connaître. Il nous tient d'une possession si naturelle, au milieu de nos misères et de nos erreurs, que nous perdons même la vie avec joie, pourvu qu'on en parle.

III. La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un goujat, un marmiton, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs : et les philosophes mêmes en veulent. Ceux qui écrivent contre la gloire veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu : et moi qui écris ceci, j'ai peut-être cette envie; et peut-être ceux qui le liront l'auront aussi.

IV. Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent et qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève.

V. Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre, et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus; et nous sommes si vains, que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente.

VI. La curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler. On ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance de s'en entretenir jamais avec personne.

VII. On ne se soucie pas d'être estimé dans les villes où l'on ne fait que passer; mais quand on doit y demeurer un peu de temps, on s'en soucie. Combien de temps faut-il? un temps proportionné à notre durée vaine et chétive.

VIII. La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il? il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères : il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres, c'est-à-dire qu'il met toute son application à couvrir ses défauts, et aux autres, et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.

C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts; mais c'est encore un plus grand mal d'en être plein et de ne point vouloir les reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire. Nous ne voulons pas que les autres nous trompent; nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne le méritent : il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions, et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.

Ainsi, lorsqu'ils ne nous découvrent que des imperfections et des vices que nous avons en effet, il est visible qu'ils ne nous font point de tort, puisque ce ne sont pas eux qui en sont cause; et qu'ils nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal qui est l'ignorance de ces imperfections. Nous ne devons pas être fâchés qu'ils les connaissent : étant juste, et qu'ils nous connaissent pour ce que nous sommes, et qu'ils nous méprisent si nous sommes méprisables.

Voilà les sentiments qui naîtraient d'un cœur qui serait plein d'équité et de justice. Que devons-nous donc dire du nôtre, en y voyant une disposition toute contraire! Car n'est-il pas vrai que nous haïssons la vérité et ceux qui nous la disent, et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux, autres que nous ne sommes en effet?

En voici une preuve qui me fait horreur. La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde : elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes; mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est en lui comme si elle n'y était pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Eglise une grande partie de l'Europe.

Que le cœur de l'homme est injuste et déraisonnable, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il serait juste, en quelque sorte, qu'il fît à l'égard de tous les hommes! Car est-il juste que nous les trompions?

Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres, de

choisir tant de tours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela, cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour-propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégoût, et souvent même avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent.

Il arrive de là que si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable; on nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

C'est ce qui fait que chaque degré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne davantage de la vérité, parce qu'on appréhende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus dangereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas : dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent; et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie; et peu d'amitiés subsisteraient si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même, et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur.

ARTICLE VI.

Faiblesse de l'homme; incertitude de ses connaissances naturelles.

I. Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre, puisque la mode en est, mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure; et, par une plaisante humilité, on croit que c'est sa faute, et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir. Il est bon qu'il y ait beaucoup de ces gens-là au monde, afin de montrer que l'homme est bien capable des plus extravagantes opinions; puisqu'il est capable de croire qu'il n'est pas dans cette faiblesse naturelle et inévitable, et qu'il est au contraire dans la sagesse naturelle.

II. La faiblesse de la raison de l'homme paraît bien davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent. Si on est trop jeune, on ne juge pas bien; si on est trop vieux, de même. Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête, et l'on ne peut trouver la vérité. Si l'on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu; si trop longtemps après, on n'y entre plus. Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu de voir les tableaux : les autres sont trop près, trop loin, trop haut, trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture; mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera?

III. Cette maîtresse d'erreur, que l'on appelle fantaisie et opinion, est d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours; car elle serait règle infaillible de la vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Mais, étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant de même caractère le vrai et le faux.

Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux et ses malheureux; ses sains, ses malades; ses riches, ses pauvres; ses fous et ses sages : et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction beaucoup plus pleine et entière que la raison, les habiles par imagination se plaisant tout autrement en eux-mêmes que les prudents ne peuvent raisonnablement se plaire. Ils regardent les gens avec empire, ils disputent avec hardiesse et confiance; les autres, avec crainte et défiance : et cette gaîté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès de leurs juges de même nature! Elle ne peut rendre sages les fous, mais elle les rend contents : à l'envi de la raison, qui ne peut rendre ses amis que misérables. L'une les comble de gloire, l'autre les couvre de honte.

Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux grands, sinon l'opinion? Combien toutes les richesses de la terre sont-elles insuffisantes sans son consentement!

L'opinion dispose de tout : elle fait la beauté, la justice, et le bonheur, qui est le tout du monde. Je voudrais de bon cœur voir le livre italien, dont je ne connais que le titre, qui vaut lui seul bien des livres, *Della opinione regina del mondo*. J'y souscris sans le connaître; sauf le mal, s'il y en a.

IV. La chose la plus importante à la vie,

c'est le choix d'un métier. Le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, les soldats, les couvreurs. C'est un excellent couvreur, dit-on; et en parlant des soldats : Ils sont bien fous, dit-on; et les autres, au contraire : Il n'y a rien de grand que la guerre; le reste des hommes sont des coquins. A force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit; car naturellement on aime la vertu, et l'on hait l'imprudence. Ces mots nous émeuvent : on ne pèche que dans l'application; et la force de la coutume est si grande, que des pays entiers sont tout de maçons, d'autres tout de soldats. Sans doute que la nature n'est pas si uniforme. C'est donc la coutume qui fait cela, et qui entraîne la nature; mais quelquefois aussi la nature la surmonte, et retient l'homme dans son instinct, malgré toute la coutume, bonne ou mauvaise.

V. Nous ne nous tenons jamais au présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent et comme pour le hâter; ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt : si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont pas à nous, et ne pensons point au seul qui nous appartient; et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont point, et laissons échapper sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige; et s'il nous est agréable, nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir; et nous pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance, pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine sa pensée, il la trouvera toujours occupée au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre des lumières pour disposer l'avenir. Le présent n'est jamais notre but : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre objet. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et nous disposant toujours à être heureux, il est indubitable que nous ne le serons jamais si nous n'aspirons à une autre béatitude qu'à celle dont on peut jouir en cette vie.

VI. Notre imagination nous grossit si fort le temps présent, à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant, et du néant une éternité; et tout cela a ses racines si vives en nous, que toute notre raison ne peut nous en défendre.

VII. Cromwell allait ravager toute la chrétienté : la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère (1). Rome même allait trembler sous lui : mais ce petit gravier, qui n'était rien ailleurs, mis en cet endroit, le voilà mort, sa famille abaissée, et le roi rétabli.

VIII. On ne voit presque rien de juste et d'injuste, qui ne change de qualité (1) en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, ou peu d'années de possession (2). Les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. Plaisante justice qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà.

IX. (3) Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau et que son prince a querelle avec le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui (4)?

Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu : *Nihil amplius nostri est; quod nostrum dicimus, artis est : ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur; ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.*

De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur; l'autre, la commodité du souverain; l'autre, la coutume présente : et c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps : la coutume fait toute l'équité, par cela seul qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit : rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit parce qu'elles sont justes obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi ; elle est loi, et rien davantage. Qui voudra en examiner le motif le trouvera si faible et si léger que, s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant acquis de pompe et de révérence. L'art de bouleverser les états est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source pour y faire remarquer (5) leur défaut d'autorité et de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'état, qu'une coutume injuste a abolies; et c'est un jeu sûr pour tout perdre : rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours : il secoue le joug dès qu'il le reconnaît; et les grands en profitent à sa ruine et à celle de ces curieux exami-

(1) Quelques nouvelles éditions mettent ici *urètre*, mais on lit *uretère* dans les anciennes, et j'ai cru devoir les suivre. Les uretères sont deux canaux qui communiquent des reins à la vessie. Quand il s'y forme des pierres, l'extraction en est très-difficile. Il s'introduit bien quelquefois du gravier dans le canal de l'urètre, mais son extraction présente moins de danger (*Édit. de* 1819).

(1) C'est-à-dire de qualité dans l'opinion des hommes, mais non pas de nature en soi. Cette pensée est imitée de Montaigne. *Ibid.*

(2) Peut-être conviendrait-il de lire : Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent. (*Édit. de* 1787.)

(3) Presque tout ce paragraphe est tiré ou imité de Montaigne. Voyez ses *Essais*, liv. II, ch. 12, etc. (*Édit. de* 1819).

(4) Voyez part. I, art. 9, § 3.

(5) Dans l'édition de 1779 on lit ici, *pour marquer*, dans d'autres plus modernes, *pour y remarquer* ; mais les anciennes et celle de 1787 portent, *pour y faire remarquer*, ce qui me paraît être le sens de l'auteur (*Édit. de* 1819).

nateurs des coutumes reçues. Mais, par un défaut contraire, les hommes croient quelquefois pouvoir faire avec justice tout ce qui n'est pas sans exemple (1). C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes il faut souvent les piper; et un autre, bon politique : *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur.* Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation : elle a été introduite autrefois sans raison; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut qu'elle prenne bientôt fin.

X. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire : s'il y a au-dessous un précipice; quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs ne sauraient en soutenir la pensée sans pâlir et suer. Je ne veux pas en rapporter tous les effets. Qui ne sait qu'il y en a à qui la vue des chats, des rats, l'écrasement d'un charbon, emportent la raison hors des gonds?

XI. Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses par leur nature, sans s'arrêter aux vaines circonstances, qui ne blessent que l'imagination des faibles? Voyez-le entrer dans la place où il doit rendre la justice. Le voilà prêt à écouter avec une gravité exemplaire. Si l'avocat vient à paraître, et que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, et si le hasard l'a encore barbouillé, je parie la perte de la gravité du magistrat.

XII. L'esprit du plus grand homme du monde n'est pas si indépendant qu'il ne soit sujet à être troublé par le moindre tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées : il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent; une mouche bourdonne à ses oreilles : c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec, et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes.

XIII. La volonté est un des principaux organes de la croyance : non qu'elle forme la croyance, mais parce que les choses paraissent vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas : et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime; et en jugeant par ce qu'il y voit, il règle insensiblement sa croyance suivant l'inclination de la volonté.

(2) Cette phrase, qui est dans l'édition de 1787, ne se trouve ni dans celle de 1779 ni dans les nouvelles : j'ai cru devoir la conserver (*Edit. de* 1819).

XIV. Nous avons un autre principe d'erreur, savoir, les maladies. Elles nous gâtent le jugement et le sens. Et si les grandes l'altèrent insensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à proportion.

Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever agréablement les yeux. L'affection ou la haine changent la justice. En effet, combien un avocat, bien payé par avance, trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide! Mais, par une autre bizarrerie de l'esprit humain, j'en sais qui, pour ne pas tomber dans cet amour-propre, ont été les plus injustes du monde à contre-biais. Le moyen sûr de perdre une affaire toute juste était de la leur faire recommander par leurs proches parents.

XV. L'imagination grossit souvent les plus petits objets par une estimation fantastique, jusqu'à en remplir notre âme; et, par une insolence téméraire, elle amoindrit les plus grands jusqu'à notre mesure.

XVI. La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop émoussés pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai.

XVII. Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous amuser : les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là viennent toutes les disputes des hommes, qui se reprochent, ou de suivre les fausses impressions de leur enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles.

Qui tient le juste milieu? Qu'il paraisse, et qu'il le prouve. Il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens. Parce que, dit-on, vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible; c'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige. Et les autres disent au contraire : Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression qu'il faut corriger en recourant à votre première nature. Qui a donc trompé : les sens ou l'instruction?

XVIII. Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien; et le titre par lequel ils le possèdent n'est, dans son origine, que la fantaisie de ceux qui ont fait les lois. Ils n'ont aussi aucune force pour le posséder sûrement : mille accidents le leur ravissent. Il en est de même de la science : la maladie nous l'ôte.

XIX. Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés (1); dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères : comme la chasse dans les animaux?

(1) L'auteur fait ici allusion à une pensée de Montaigne qu'il rappelle plus loin. Voyez part. 1, art. 8, § 10.

Une différente coutume donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience; et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume ineffaçables à la nature. Cela dépend de la disposition.

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface : quelle est donc cette nature sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature qui détruit la première : pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

XX. Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait peut-être autant que les objets que nous voyons tous les jours; et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan. Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis, et agités par des fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait un voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable; et on appréhenderait de dormir, comme on appréhende le réveil quand on craint d'entrer réellement dans de tels malheurs. En effet, ces rêves feraient à peu près les mêmes maux que la réalité. Mais parce que les songes sont tous différents et se diversifient, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité, qui n'est pourtant pas si continue et égale qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n'est réellement comme quand on voyage, et alors on dit : Il me semble que je rêve; car la vie est un songe un peu moins inconstant.

XXI. Nous supposons que tous les hommes conçoivent et sentent de la même sorte les objets qui se présentent à eux : mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique les mêmes mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient, par exemple, de la neige, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par les mêmes mots, en disant l'un et l'autre qu'elle est blanche; et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idées : mais cela n'est pas absolument convaincant, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative.

XXII. Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle : comme qu'il sera jour demain, etc.; mais souvent la nature nous dément et ne s'assujettit pas à ses propres règles.

XXIII. Plusieurs choses certaines sont contredites; plusieurs fausses passent sans contradiction : ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité.

XXIV. Quand on est instruit, on comprend que la nature portant l'empreinte de son auteur gravée dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches : car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinités de propositions à exposer? Elle sera aussi infinie dans la multitude et la délicatesse de leurs principes : car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes, et qu'ils sont appuyés sur d'autres, qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de derniers?

On voit, d'une première vue, que l'arithmétique seule fournit des principes sans nombre, et chaque science de même.

Mais si l'infinité en petitesse est bien moins visible, les philosophes ont bien plutôt prétendu y arriver; et c'est là où tous ont choppé. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, *Des principes des choses*, *Des principes de la philosophie*, et autres semblables, aussi fastueux en effet, quoique non (1) en apparence, que cet autre qui crève les yeux : *De omni scibili* (2).

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. Cela étant bien compris, je crois qu'on s'en tiendra au repos; chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu, qui nous est échu, étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses? S'il en a, il les prend d'un peu plus haut. N'est-il pas toujours infiniment éloigné des extrêmes? et la durée de notre plus longue vie n'est-elle pas infiniment éloignée de l'éternité?

Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux; et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur l'un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine.

XXV. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent dans cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre eux qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent plus mal de tout que les autres. Le peuple et les habiles composent, pour l'ordinaire, le train du monde; les autres le méprisent et en sont méprisés.

XXVI. On se croit naturellement bien

(1) Quelques éditions mettent *moins* au lieu de non.
(2) C'est le titre des thèses que Jean Pic de la Mirandole soutint avec grand éclat à Rome, à l'âge de vingt-quatre ans, en 1487.

plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence. L'étendue visible du monde nous surpasse visiblement; mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses, nous nous croyons plus capables de les posséder : et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie dans l'un et dans l'autre, et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Les extrémités se touchent et se réunissent, à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

Si l'homme commençait par s'étudier lui-même, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il se faire qu'une partie connût le tout? Il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion ; mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.

L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour le nourrir, d'air pour respirer. Il voit la lumière, il sent les corps, enfin tout tombe sous son alliance.

Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister; et pour connaître l'air, il faut savoir par où il a rapport à la vie de l'homme.

La flamme ne subsiste point sans l'air : donc pour connaître l'un il faut connaître l'autre.

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et sensible, qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître en détail les parties.

Et ce qui achève peut-être notre impuissance à connaître les choses, c'est qu'elles sont simples en elles-mêmes; et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle ; et quand on prétendrait que nous fussions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses : n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière puisse se connaître soi-même.

C'est cette composition d'esprit et de corps qui a fait que presque tous les philosophes ont confondu les idées des choses et attribué aux corps ce qui n'appartient qu'aux esprits, et aux esprits ce qui ne peut convenir qu'aux corps. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont des choses qui n'appartiennent qu'aux corps, etc.

Au lieu de recevoir les idées des choses en nous, nous teignons des qualités de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons.

Qui ne croirait, à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps, que ce mélange-là nous serait bien compréhensible? C'est néanmoins la chose que l'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être : *Modus quo corporibus adhæret spiritus comprehendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.*

XXVII. L'homme n'est donc qu'un sujet plein d'erreurs, ineffaçables sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité : tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences ; et cette même piperie qu'ils lui apportent, ils la reçoivent d'elle à leur tour : elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fâcheuses : ils mentent, et se trompent à l'envi.

ARTICLE VII.

Misère de l'homme.

I. Rien n'est plus capable de nous faire entrer dans la connaissance de la misère des hommes que de considérer la cause véritable de l'agitation perpétuelle dans laquelle ils passent leur vie.

L'âme est jetée dans le corps pour y faire un séjour de peu de durée. Elle sait que ce n'est qu'un passage à un voyage éternel, et qu'elle n'a que le peu de temps que dure la vie pour s'y préparer. Les nécessités de la nature lui en ravissent une très-grande partie. Il ne lui en reste que très-peu dont elle puisse disposer. Mais ce peu qui lui reste l'incommode si fort et l'embarrasse si étrangement, qu'elle ne songe qu'à le perdre. Ce lui est une peine insupportable d'être obligée de vivre avec soi, et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même et de laisser couler ce temps si court et si précieux sans réflexion, en s'occupant des choses qui l'empêchent d'y penser.

C'est l'origine de toutes les occupations tumultuaires des hommes, et de tout ce qu'on appelle divertissement ou passe-temps, dans lesquels on n'a, en effet, pour but que d'y laisser passer le temps sans le sentir, ou plutôt sans se sentir soi-même ; et d'éviter,

en perdant cette partie de la vie, l'amertume et le dégoût intérieur qui accompagnerait nécessairement l'attention que l'on ferait sur soi-même durant ce temps-là. L'âme ne trouve rien en elle qui la contente; elle n'y voit rien qui ne l'afflige, quand elle y pense. C'est ce qui la contraint de se répandre au dehors, et de chercher dans l'application aux choses extérieures à perdre le souvenir de son état véritable. Sa joie consiste dans cet oubli; et il suffit, pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir et d'être avec soi.

On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leurs biens et même du bien et de l'honneur de leurs parents et de leurs amis. On les accable de l'étude des langues, des sciences, des exercices et des arts. On les charge d'affaires : on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux s'ils ne font en sorte, par leur industrie et par leur soin, que leur fortune et leur honneur, et même la fortune et l'honneur de leurs amis, soient en bon état, et qu'une seule de ces choses qui manque les rend malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux. Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux? Demandez-vous ce qu'on pourrait faire, il ne faudrait que leur ôter tous ces soins : car alors ils se verraient et ils penseraient à eux-mêmes; et c'est ce qui leur est insupportable. Aussi, après s'être chargés de tant d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, ils tâchent encore de le perdre à quelque divertissement qui les occupe tout entiers et les dérobe à eux-mêmes.

C'est pourquoi quand je me suis mis à considérer les diverses agitations des hommes, les périls et les peines où ils s'exposent, à la cour, à la guerre, dans la poursuite de leurs prétentions ambitieuses, d'où naissent tant de querelles, de passions et d'entreprises périlleuses et funestes, j'ai souvent dit que tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas se tenir en repos dans une chambre. Un homme qui a assez de biens pour vivre, s'il savait demeurer chez soi, n'en sortirait pas pour aller sur la mer, ou au siége d'une place; et si on ne cherchait simplement qu'à vivre, on aurait peu de besoin de ces occupations si dangereuses.

Mais quand j'y ai regardé de plus près, j'ai trouvé que cet éloignement que les hommes ont du repos, et de demeurer avec eux-mêmes, vient d'une cause bien effective, c'est-à-dire du malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler, lorsque rien ne nous empêche d'y penser, et que nous ne voyons que nous.

Je ne parle que de ceux qui se regardent sans aucune vue de religion. Car il est vrai que c'est une des merveilles de la religion chrétienne de réconcilier l'homme avec soi-même en le réconciliant avec Dieu; de lui rendre la vue de soi-même supportable; et de faire que la solitude et le repos soient plus agréables à plusieurs que l'agitation et le commerce des hommes. Aussi n'est-ce pas en arrêtant l'homme dans lui-même qu'elle produit tous ces effets merveilleux, ce n'est qu'en les portant jusqu'à Dieu; et en le soutenant dans le sentiment de ses misères par l'espérance d'une autre vie, qui doit entièrement l'en délivrer.

Mais pour ceux qui n'agissent que par les mouvements qu'ils trouvent en eux et dans leur nature, il est impossible qu'ils subsistent dans ce repos, qui leur donne lieu de se considérer et de se voir, sans être incontinent attaqués de chagrin et de tristesse. L'homme qui n'aime que soi ne hait rien tant que d'être seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi et ne fuit rien tant que soi; parce que, quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il se désire, et qu'il trouve en soi-même un amas de misères inévitables, et un vide de biens réels et solides qu'il est incapable de remplir.

Qu'on choisisse telle condition qu'on voudra, et qu'on y assemble tous les biens et toutes les satisfactions qui semblent pouvoir contenter un homme; si celui qu'on aura mis en cet état est sans occupation et sans divertissement, et qu'on le laisse faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra pas : il tombera par nécessité dans les vues affligeantes de l'avenir, et si on ne l'occupe hors de lui, le voilà nécessairement malheureux.

La dignité royale n'est-elle pas assez grande d'elle-même pour rendre celui qui la possède heureux par la seule vue de ce qu'il est? faudra-t-il encore le divertir de cette pensée comme les gens du commun? Je vois bien que c'est rendre un homme heureux que de le détourner de la vue de ses misères domestiques pour remplir toute sa pensée du soin de bien danser. Mais en sera-t-il de même d'un roi? et sera-t-il plus heureux en s'attachant à ces vains amusements qu'à la vue de sa grandeur? Quel objet plus satisfaisant pourrait-on donner à son esprit? ne serait-ce pas faire tort à sa joie, d'occuper son âme à penser à ajuster ses pas à la cadence d'un air, ou à placer adroitement une balle, au lieu de le laisser jouir en repos de la contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne? Qu'on en fasse l'épreuve; qu'on laisse un roi tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnie, penser à soi tout à loisir, et l'on verra qu'un roi qui se voit est un homme plein de misères, et qui les ressent comme un autre. Aussi on évite cela soigneusement, et il ne manque jamais d'y avoir auprès des personnes des rois un grand nombre de gens qui veillent à faire succéder le divertissement aux affaires, et qui observent tout le temps de leur loisir pour leur fournir des plaisirs et des jeux, en sorte qu'il n'y ait point de vide; c'est-à-dire qu'ils sont environnés de personnes qui ont un soin merveilleux de prendre garde que le roi ne soit seul en état de penser à soi sachant qu'il sera malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense

Aussi la principale chose qui soutient les hommes dans les grandes charges, d'ailleurs si pénibles, c'est qu'ils sont sans cesse détournés de penser à eux.

Prenez-y garde. Qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, que d'avoir un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne pas leur laisser une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes? Et quand ils sont dans la disgrâce, et qu'on les envoie à leurs maisons de campagne, où il ne manque ni de biens, ni de domestiques pour les assister en leurs besoins, ils ne laissent pas d'être misérables, parce que personne ne les empêche plus de songer à eux.

De là vient que tant de personnes se plaisent au jeu, à la chasse et aux autres divertissements qui occupent toute leur âme. Ce n'est pas qu'il y ait, en effet, du bonheur dans ce que l'on peut acquérir par le moyen de ces jeux, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit dans l'argent qu'on peut gagner au jeu ou dans le lièvre que l'on court. On n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mou et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, mais le tracas qui nous détourne d'y penser.

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le tumulte du monde; que la prison est un supplice si horrible, et qu'il y a si peu de personnes qui soient capables de souffrir la solitude.

Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui s'amusent simplement à montrer la vanité et la bassesse des divertissements des hommes, connaissent bien, à la vérité, une partie de leurs misères, car c'en est une bien grande que de pouvoir prendre plaisir à des choses si basses et si méprisables; mais ils n'en connaissent pas le fond, qui leur rend ces misères mêmes nécessaires, tant qu'ils ne sont pas guéris de cette misère intérieure et naturelle, qui consiste à ne pouvoir souffrir la vue de soi-même. Ce lièvre qu'ils auraient acheté ne les garantirait pas de cette vue; mais la chasse les en garantit. Ainsi, quand on leur reproche que ce qu'ils cherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire; qu'il n'y a rien de plus bas et de plus vain : s'ils répondaient comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, ils en demeureraient d'accord; mais ils diraient en même temps qu'ils ne cherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de la vue d'eux-mêmes, et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et qui les occupe tout entiers. Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Un gentilhomme croit sincèrement qu'il y a quelque chose de grand et de noble à la chasse; il dira que c'est un plaisir royal. Il en est de même des autres choses dont la plupart des hommes s'occupent. On s'imagine qu'il y a quelque chose de réel et de solide dans les objets mêmes. On se persuade que si on avait obtenu cette charge on se reposerait ensuite avec plaisir; et l'on ne sent pas la nature insatiable de sa cupidité. On croit chercher sincèrement le repos, et l'on ne cherche en effet que l'agitation.

Les hommes ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle. Et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos. Et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.

Ainsi s'écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles, et si on les a surmontés, le repos devient insupportable. Car ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles dont on est menacé. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.

C'est pourquoi lorsque Cinéas disait à Pyrrhus, qui se proposait de jouir du repos avec ses amis, après avoir conquis une grande partie du monde, qu'il ferait mieux d'avancer lui-même son bonheur en jouissant dès lors de ce repos, sans aller le chercher par tant de fatigues, il lui donnait un conseil qui souffrait de grandes difficultés, et qui n'était guère plus raisonnable que le dessein de ce jeune ambitieux. L'un et l'autre supposaient que l'homme peut se contenter de soi-même et de ses biens présents, sans remplir le vide de son cœur d'espérances imaginaires; ce qui est faux. Pyrrhus ne pouvait être heureux ni avant ni après avoir conquis le monde; et peut-être que la vie molle que lui conseillait son ministre était encore moins capable de le satisfaire que l'agitation de tant de guerres et de tant de voyages qu'il méditait.

On doit donc reconnaître que l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause étrangère d'ennui, par le propre état de sa condition naturelle; et il est avec cela si vain et si léger qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre bagatelle suffit pour le divertir. De sorte qu'à le considérer sérieusement, il est encore plus à plaindre de ce qu'il peut se divertir à des choses si frivoles et si basses que de ce qu'il s'afflige de ses misères effectives; et ses divertissements sont infiniment moin raisonnables que son ennui.

II. D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu son fils unique, et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant? Ne vous en étonnez pas : il est tout occupé à voir par où passera un cerf que ses chiens poursuivent

avec ardeur depuis six heures. Il n'en faut pas davantage pour l'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit. Si l'on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissements, le voilà heureux pendant ce temps-là; mais d'un bonheur faux et imaginaire, qui ne vient pas de la possession de quelque bien réel et solide, mais d'une légèreté d'esprit qui lui fait perdre le souvenir de ses véritables misères, pour s'attacher à des objets bas et ridicules, indignes de son application et encore plus de son amour. C'est une joie de malade et de frénétique, qui ne vient pas de la santé de son âme, mais de son dérèglement; c'est un ris de folie et d'illusion. Car c'est une chose étrange que de considérér ce qui plaît aux hommes dans les jeux et dans les divertissements. Il est vrai qu'occupant l'esprit, ils le détournent du sentiment de ses maux, ce qui est réel mais il ne l'occupent que parce que l'esprit s'y forme un objet imaginaire de passions auquel il s'attache.

Quel pensez-vous que soit l'objet de ces gens qui jouent à la paume avec tant d'application d'esprit et d'agitation du corps? Celui de se vanter le lendemain avec leurs amis qu'ils ont mieux joué qu'un autre. Voilà la source de leur attachement. Ainsi les autres suent dans leurs cabinets, pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qui n'avait pu l'être jusqu'ici. Et tant d'autres s'exposent aux plus grands périls pour se vanter ensuite d'une place qu'ils auraient prise aussi sottement à mon gré. Et enfin les autres se tuent à remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils en connaissent la vanité: et ceux-là sont les plus sots de la bande, puisqu'ils le sont avec connaissance; au lieu qu'on peut penser des autres qu'ils ne le seraient pas, s'ils avaient cette connaissance.

III. Tel homme passe sa vie sans ennui, en jouant tous les jours peu de chose, qu'on rendrait malheureux en lui donnant tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à condition de ne point jouer. On dira peut-être que c'est l'amusement du jeu qu'il cherche, et non pas le gain. Mais qu'on le fasse jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas, et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il cherche : un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pique lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, et qu'il se forme un objet de passion qui excite son désir, sa colère, sa crainte, son espérance.

Ainsi les divertissements qui font le bonheur des hommes ne sont pas seulement bas, ils sont encore faux et trompeurs, c'est-à-dire qu'ils ont pour objet des fantômes et des illusions qui seraient incapables d'occuper l'esprit de l'homme, s'il n'avait perdu le sentiment et le goût du vrai bien, et s'il n'était rempli de bassesse, de vanité, de légèreté, d'orgueil et d'une infinité d'autres vices: et ils ne nous soulagen. dans nos misères qu'en nous causant une misère plus réelle et plus effective. Car c'est ce qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement le temps. Sans cela nous serions dans l'ennui; et cet ennui nous porterait à chercher quelque moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous trompe, nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort.

IV. Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère l'ignorance, se sont avisés, pour se rendre heureux, de ne point y penser; c'est tout ce qu'ils ont pu inventer pour se consoler de tant de maux. Mais c'est une consolation bien misérable, puisqu'elle va non pas à guérir le mal, mais à le cacher simplement pour un peu de temps, et qu'en le cachant elle fait qu'on ne pense pas à le guérir véritablement. Ainsi, par un étrange renversement de la nature de l'homme, il se trouve que l'ennui, qui est son mal le plus sensible, est, en quelque sorte, son plus grand bien, parce qu'il peut contribuer plus que toutes choses à lui faire chercher sa véritable guérison; et que le divertissement, qu'il regarde comme son plus grand bien, est en effet son plus grand mal, parce qu'il l'éloigne plus que toutes choses de chercher le remède à ses maux: et l'un et l'autre sont une preuve admirable de la misère et de la corruption de l'homme, et en même temps de sa grandeur, puisque l'homme ne s'ennuie de tout, et ne cherche cette multitude d'occupations, que parce qu'il a l'idée du bonheur qu'il a perdu ; lequel ne trouvant point en soi, il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans pouvoir jamais se contenter, parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul.

V. La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas : et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela; parce que nous aurions d'autres désirs conformes à un nouvel état.

VI. Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour: c'est l'image de la condition des hommes.

ARTICLE VIII.

Raisons de quelques opinions du peuple.

I. J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même.

Nous allons voir que toutes les opinions du peuple sont très-saines ; que le peuple n'est pas si vain qu'on le dit : et ainsi l'opinion qui détruisait celle du peuple sera elle-même détruite.

II. Il est vrai, en un sens, de dire que tout le monde est dans l'illusion : car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, parce qu'il croit que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se le figurent.

III. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent : non par la pensée du peuple, mais par une pensée plus relevée. Certains zélés, qui n'ont pas grande connaissance, les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi vont les opinions se succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière.

IV. Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser le mérite ; car tous diraient qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot, qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr.

V. Pourquoi suit-on la pluralité? est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? non, mais plus de force. Pourquoi suit-on les anciennes lois et les anciennes opinions? est-ce qu'elles sont plus saines? non ; mais elles sont uniques et nous ôtent la racine de diversité.

VI. L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire : celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran.

VII. Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures! Qui passera de nous deux? Qui cèdera la place à l'autre? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible, il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen : ce qui est le plus grand des biens.

VIII. La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare pas dans la pensée leur personne d'avec leur suite, qu'on y voit d'ordinaire jointe. Le monde, qui ne sait pas que cet effet a son origine dans cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là ces mots : « Le caractère de la divinité est empreint sur son visage, » etc.

La puissance des rois est fondée sur la raison et la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et la plus importante chose du monde a pour fondement la faiblesse : et ce fondement-là est admirablement sûr ; car il n'y a rien de plus sûr que cela, que le peuple sera faible : ce qui est fondé sur la seule raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse.

IX. Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines, dont ils s'emmaillotent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lis ; tout cet appareil auguste était nécessaire ; et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés, et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde, qui ne peut résister à cette montre authentique. Les seuls gens de guerre ne se sont pas déguisés de la sorte, parce qu'en effet leur part est plus essentielle. Ils s'établissent par la force, les autres par grimaces.

C'est ainsi que nos rois n'ont pas recherché ces déguisements. Ils ne se sont pas masqués d'habits extraordinaires pour paraître tels ; mais ils se font accompagner de gardes et de hallebardes, ces trognes armées, qui n'ont de mains et de force que pour eux : les trompettes et les tambours qui marchent au-devant, et ces légions qui les environnent, font trembler les plus fermes. Ils n'ont pas l'habit seulement, ils ont la force. Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand-Seigneur environné dans son superbe sérail de quarante mille janissaires.

Si les magistrats avaient la véritable justice, si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même. Mais, n'ayant que des sciences imaginaires, il faut qu'ils prennent ces vains ornements qui frappent l'imagination, à laquelle ils ont affaire ; et par là en effet ils s'attirent le respect.

Nous ne pouvons pas voir seulement un avocat en soutane et le bonnet en tête, sans avoir une opinion avantageuse de sa suffisance.

Les Suisses s'offensent d'être dits gentilshommes, et prouvent la roture de race pour être jugés dignes de grands emplois.

X. On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de meilleure maison.

Tout le monde voit qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; mais tout le monde ne voit pas la règle des partis (1) qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux, et que la coutume fait tout ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet. Ceux qui ne voient que les effets et qui ne voient pas les causes sont, à l'égard de ceux qui découvrent les causes, comme ceux qui n'ont que des yeux à l'égard de ceux qui ont de l'esprit. Car les

(1) Dans le dicours sur la vie et les ouvrages de Pascal, par M. Bossut, il est parlé d'un problème des *partis* qu'on doit faire entrer entre deux ou un plus grand nombre de joueurs, problème dont Pascal avait donné la solution ; mais on voit qu'ici l'auteur entend par la *règle des partis*, les chances, les risques que l'on court en prenant tel ou tel parti. Que dois-je faire, quel est ici pour moi le parti le plus avantageux ; c'est celui où il y a le plus à gagner et le moins à perdre (*Edit. de* 1822).

effets sont comme sensibles, et les raisons sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ce soit par l'esprit que ces effets-là se voient, cet esprit est, à l'égard de l'esprit qui voit les causes, comme les sens corporels sont à l'égard de l'esprit.

XI. D'où vient qu'un boiteux ne vous irrite pas, et qu'un esprit boiteux vous irrite: c'est à cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons; sans cela nous en aurions plus de pitié que de colère.

Epictète demande aussi pourquoi nous ne nous fâchons point si on dit que nous avons mal à la tête, et que nous nous fâchons de ce qu'on dit que nous raisonnons mal, ou que nous choisissons mal. Ce qui cause cela, c'est que nous sommes biens certains que nous n'avons pas mal à la tête, et que nous ne sommes pas boiteux. Mais nous ne sommes pas aussi assurés que nous choisissions le vrai. De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue; quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne, et encore plus quand mille autres se moquent de notre choix: car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres, et cela est hardi et difficile. Il n'y a jamais cette contradiction dans les sens touchant un boiteux.

XII. Le respect est, Incommodez-vous: cela est vain en apparence, mais très-juste; car c'est dire: Je m'incommoderais bien, si vous en aviez besoin, puisque je le fais sans que cela vous serve: outre que le respect est pour distinguer les grands. Or, si le respect était d'être dans un fauteuil, on respecterait tout le monde, et ainsi on ne distinguerait pas; mais, étant incommodé, on distingue fort bien.

XIII. Etre brave (1) n'est pas trop vain; c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi: c'est montrer, par ses cheveux, qu'on a un valet de chambre, un parfumeur, etc.; par son rabat, le fil et le passement, etc.

Or ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnois, d'avoir plusieurs bras à son service.

XIV. Cela est admirable: on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept à huit laquais! Eh quoi! il me fera donner les étrivières, si je ne le salue. Cet habit, c'est une force; il n'en est pas de même d'un cheval bien enharnaché à l'égard d'un autre.

Montaigne est plaisant de ne pas voir quelle différence il y a, d'admirer qu'on y en trouve, et d'en demander la raison.

XV. Le peuple a des opinions très-saines; par exemple, d'avoir choisi le divertissement de la chasse plutôt que la poésie: les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus sa folie; mais, par une raison qu'ils ne pénètrent pas, il a raison. Il fait bien aussi de distinguer les hommes par le dehors, comme par la naissance ou le bien: le monde triomphe encore à montrer combien cela est déraisonnable; mais cela est très-raisonnable.

(1) Bien mis.

XVI. C'est un grand avantage que la qualité qui dès dix-huit ou vingt ans met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans: ce sont trente ans gagnés sans peine.

XVII. Il y a de certaines gens qui, pour faire voir qu'on a tort de ne pas les estimer, ne manquent jamais d'alléguer l'exemple de personnes de qualité qui font cas d'eux. Je voudrais leur répondre: Montrez-nous le mérite par où vous avez attiré l'estime de ces personnes-là, et nous vous estimerons de même.

XVIII. Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une personne à cause de sa beauté, l'aime-t-il? non; car la petite vérole, qui ôtera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement ou pour ma mémoire; m'aime-t-on, moi? non, car je puis perdre ces qualités sans cesser d'être. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait ce moi, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais la personne, mais seulement les qualités; ou, si on aime la personne, il faut dire que c'est l'assemblage des qualités qui fait la personne.

XIX. Les choses qui nous tiennent le plus au cœur ne sont rien le plus souvent; comme, par exemple, de cacher qu'on ait peu de bien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne. Un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine.

XX. Ceux qui sont capables d'inventer sont rares; ceux qui n'inventent point sont en plus grand nombre, et par conséquent les plus forts: et l'on voit que, pour l'ordinaire, ils refusent aux inventeurs la gloire qu'ils méritent et qu'ils cherchent par leurs inventions. S'ils s'obstinent à la vouloir et à traiter avec mépris ceux qui n'inventent pas, tout ce qu'ils y gagnent c'est qu'on leur donne des noms ridicules et qu'on les traite de visionnaires. Il faut donc bien se garder de se piquer de cet avantage, tout grand qu'il est: et l'on doit se contenter d'être estimé du petit nombre de ceux qui en connaissent le prix.

ARTICLE IX.

Pensées morales détachées.

I. Toutes les bonnes maximes sont dans le monde, on ne manque qu'à les appliquer. Par exemple, on ne doute pas qu'il ne faille exposer sa vie pour défendre le bien public, et plusieurs le font; mais presque personne ne le fait pour la religion. Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes; mais,

cela étant accordé, voilà la porte ouverte non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie. Il est nécessaire de relâcher un peu l'esprit; mais cela ouvre la porte aux plus grands débordements. Qu'on en marque les limites; il n'y a point de bornes dans les choses : les lois veulent y en mettre, et l'esprit ne peut le souffrir.

II. La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître : car en désobéissant à l'un, on est malheureux; et en désobéissant à l'autre, on est un sot.

III. « Pourquoi me tuez-vous ? — Eh quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ! Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin, cela serait injuste de vous tuer de la sorte; mais, puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste (1). »

IV. Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils croient la suivre : comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord s'éloignent. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port règle ceux qui sont dans le vaisseau; mais où trouverons-nous ce point dans la morale?

V. Comme la mode fait l'agrément, aussi fait-elle la justice. Si l'homme connaissait réellement la justice, il n'aurait pas établi cette maxime la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes : Que chacun suive les mœurs de son pays. L'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et des Allemands; on la verrait plantée par tous les états du monde, et dans tous les temps (2).

VI. La justice est ce qui est établi, et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies.

VII. Les seules règles universelles sont les lois du pays, aux choses ordinaires ; et la pluralité aux autres. D'où vient cela? de la force qui y est.

Et de là vient que les rois, qui ont la force d'ailleurs, ne suivent pas la pluralité de leurs ministres.

VIII. Sans doute que l'égalité des biens est juste; mais ne pouvant faire que l'homme soit forcé d'obéir à la justice, on l'a fait obéir à la force : ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force; afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût ; Car elle est le souverain bien : *Summum jus, summa injuria.*

La pluralité est la meilleure voie : parce qu'elle est visible, et qu'elle a la force pour se faire obéir : cependant c'est l'avis des moins habiles.

Si on avait pu, on aurait mis la force entre les mains de la justice ; mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on a mis la justice entre les mains de la force, et ainsi on appelle *justice* ce qu'il est *force* d'observer.

IX. Il est juste que ce qui est juste soit suivi : il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la puissance sans la justice est tyrannique. La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants : la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à disputes : la force est très-reconnaissable, et sans dispute. Ainsi on n'a qu'à donner la force à la justice. Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

X. Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes; car il n'obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire en même temps qu'il doit obéir parce qu'elles sont lois : comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là toute sédition est prévenue, si on peut faire entendre cela. Voilà tout ce que c'est proprement que la définition de la justice.

XI. Il serait bon qu'on obéît aux lois et coutumes parce qu'elles sont lois, et que le peuple comprît que c'est là ce qui les rend justes. Par ce moyen, on ne les quitterait jamais : au lieu que quand on fait dépendre leur justice d'autre chose, il est aisé de la rendre douteuse; et voilà ce qui fait que les peuples sont sujets à se révolter.

XII. Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est un homme seul qui en juge, et encore intéressé : ce devrait être un tiers indifférent.

XIII. Ces discours sont faux et tyranniques : Je suis beau, donc on doit me craindre : Je suis fort, donc on doit m'aimer : Je suis... La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoirs d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de croyance à la science, etc. On doit rendre ces devoirs-là; on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. Et c'est de même être faux et tyran de dire : Il n'est pas fort, donc je ne l'estimerai pas; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas. La tyrannie consiste au désir de domination universelle et hors de son ordre.

XIV. Il y a des vices qui ne tiennent à nous que par d'autres, et qui, en ôtant le tronc, s'emportent comme des branches.

XV. Quand la malignité a la raison de son côté, elle devient fière, et étale la raison en

(1) Pour l'intelligence de cette pensée, voyez part. I, art. 4, § 9 (*Edit. de* 1822).

(2) Cette pensée et la suivante sont tirées de Montaigne. On est fondé à croire que Pascal, en les rappelant, avait le projet ou de les réfuter, ou d'en faire sentir le sophisme et le paradoxe (*Edit. de* 1822).

tout son lustre : quand l'austérité ou le choix sévère n'a pas réussi au vrai bien, et qu'il faut revenir à suivre la nature, elle devient fière par le retour.

XVI. Ce n'est pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement; car il vient d'ailleurs et de dehors : et ainsi il est dépendant, et par conséquent sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables.

XVII. L'extrême esprit est accusé de folie comme l'extrême défaut. Rien ne passe pour bon que la médiocrité. C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinerai pas; je consens qu'on m'y mette : et si je refuse d'être au bas bout, ce n'est pas parce qu'il est bas, mais parce qu'il est bout; car je refuserais de même qu'on me mît au haut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu : la grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir; et tant s'en faut que sa grandeur soit d'en sortir, qu'elle est à n'en point sortir.

XVIII. On ne passe point dans le monde pour se connaître en vers, si l'on n'a mis l'enseigne de poète; ni pour être habile en mathématiques, si l'on n'a mis celle de mathématicien. Mais les vrais honnêtes gens ne veulent point d'enseigne, et ne mettent guère de différence entre le métier de poète et celui de brodeur. Ils ne sont point appelés ni poètes, ni géomètres; mais ils jugent de tous ceux-là. On ne les devine point. Ils parleront des choses dont l'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage; mais alors on s'en souvient : car il est également de ce caractère, qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien, lorsqu'il n'est pas question du langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien, quand il en est question. C'est donc une fausse louange quand on dit d'un homme, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie; et c'est une mauvaise marque, quand on n'a recours à lui que lorsqu'il s'agit de juger de quelques vers. L'homme est plein de besoins : il n'aime que ceux qui peuvent les remplir. C'est un bon mathématicien, dira-t-on; mais je n'ai que faire de mathématiques. C'est un homme qui entend bien la guerre; mais je ne veux la faire à personne. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accommoder à tous nos besoins.

XIX. Quand on se porte bien, on ne comprend pas comment on pourrait faire si on était malade; et quand on l'est, on prend médecine gaiement : le mal y résout. On n'a plus les passions et les désirs des divertissements et des promenades que la santé donnait, et qui sont incompatibles avec les nécessités de la maladie. La nature donne alors des passions et des désirs conformes à l'état présent. Ce ne sont que les craintes que nous nous donnons nous-mêmes, et non pas la nature, qui nous troublent; parce qu'elles joignent à l'état où nous sommes les passions de l'état où nous ne sommes pas.

XX. Les discours d'humilité sont matières d'orgueil aux gens glorieux, et l'humilité aux humbles. Ainsi ceux du pyrrhonisme et du doute sont matière d'affirmation aux affirmatifs. Peu de gens parlent d'humilité humblement, peu de la chasteté chastement, peu du doute en doutant. Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariétés. Nous nous cachons, et nous nous déguisons à nous-mêmes.

XXI. Les belles actions cachées sont les plus estimables. Quand j'en vois quelques-unes dans l'histoire, elles me plaisent fort; mais enfin elles n'ont pas été tout à fait cachées, puisqu'elles ont été sues; et ce peu par où elles ont paru en diminue le mérite : car c'est là le plus beau d'avoir voulu les cacher.

XXII. Diseur de bons mots, mauvais caractère.

XXIII. Le *moi* (1) est haïssable : ainsi ceux qui ne l'ôtent pas, et qui se contentent seulement de le couvrir, sont toujours haïssables. Point du tout, direz-vous; car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a pas sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, et qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le *moi* a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir. Car chaque *moi* est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice; et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi; et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes.

XXIV. Je n'admire point un homme qui possède une vertu dans toute sa perfection, s'il ne possède en même temps, dans un pareil degré, la vertu opposée, tel qu'était Épaminondas, qui avait l'extrême valeur jointe à l'extrême bénignité; car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être en une extrémité; mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes, et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point : comme le tison de feu que l'on tourne. Mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque l'étendue.

XXV. Si notre condition était véritablement heureuse, il ne faudrait pas nous divertir d'y penser.

Peu de chose nous console, parce que peu de chose nous afflige.

XXVI. J'avais passé beaucoup de temps dans l'étude des sciences abstraites; mais le peu de gens avec qui on peut en communiquer m'en avait dégoûté. Quand j'ai commen-

(1) L'amour-propre.

cé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres ; et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant : et je leur ai pardonné de ne point s'y appliquer. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons dans l'étude de l'homme, puisque c'est celle qui lui est propre : j'ai été trompé; il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie.

XXVII. Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence : comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le dérèglement, nul ne semble y aller. Qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres comme un point fixe.

XXVIII. Les philosophes se croient bien fins d'avoir renfermé toute leur morale sous certaines divisions. Mais pourquoi la diviser en quatre plutôt qu'en six? Pourquoi faire plutôt quatre espèces de vertus que dix? Pourquoi la renfermer en *Abstine* et *Sustine* plutôt qu'en autre chose? Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un seul mot. Oui : mais cela e t inutile, si on ne l'explique, et dès qu'on vient à l'expliquer et qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter : et ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles; et lorsqu'on veut les développer, ils reparaissent dans leur confusion naturelle. La nature les a tous établis chacun en soi-même; et quoiqu'on puisse les enfermer l'un dans l'autre, ils subsistent indépendamment l'un de l'autre. Ainsi toutes ces divisions et ces mots n'ont guère d'autre utilité que d'aider la mémoire et de servir d'adresse pour trouver ce qu'ils renferment.

XXIX. Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose : car elle est vraie ordinairement de ce côté-là ; et lui avouer cette vérité. Il se contente de cela; parce qu'il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on n'a pas de honte de ne pas tout voir : mais on ne veut pas s'être trompé; et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'esprit ne peut se tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies.

XXX. La vertu d'un homme ne doit pas se mesurer par ses efforts, mais par ce qu'il fait d'ordinaire.

XXXI. Les grands et les petits ont mêmes accidents, mêmes fâcheries et mêmes passions; mais les uns sont au haut de la roue, et les autres près du centre, et ainsi moins agités par les mêmes mouvements.

XXXII. Quoique les personnes n'aient point d'intérêt à ce qu'ils disent, il ne faut pas conclure de là absolument qu'ils ne mentent point; car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir.

XXXIII. L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie a fait d'intempérants. On n'a pas de honte de n'être pas aussi vertueux que lui, et il semble excusable de n'être pas plus vicieux que lui. On croit n'être pas tout à fait dans les vices du commun des hommes, quand on se voit dans les vices de ces grands hommes; et cependant on ne prend pas garde qu'ils sont en cela du commun des hommes. On tient à eux par le bout par où ils tiennent au peuple ; quelque élevés qu'ils soient, ils sont unis au reste des hommes par quelque endroit. Ils ne sont pas suspendus en l'air et séparés de notre société : s'ils sont plus grands que nous, c'est qu'ils ont la tête plus élevée; mais ils ont les pieds aussi bas que les nôtres. Ils sont tous à même niveau, et s'appuient sur la même terre ; et par cette extrémité ils sont aussi abaissés que nous, que les enfants, que les bêtes.

XXXIV. C'est le combat qui nous plaît, et non pas la victoire. On aime à voir les combats des animaux, non le vainqueur acharné sur le vaincu. Que voulait-on voir sinon la fin de la victoire? et dès qu'elle est arrivée, on en est soûl. Ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche de la vérité. On aime à voir dans les disputes le combat des opinions; mais de contempler la vérité trouvée, point du tout. Pour la faire remarquer avec plaisir, il faut la faire voir naissant de la dispute. De même dans les passions, il y a du plaisir à en voir deux contraires se heurter; mais quand l'une est maîtresse, ce n'est plus que brutalité. Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses. Ainsi dans la comédie, les scènes contentes sans crainte ne valent rien, ni les extrêmes misères sans espérance, ni les amours brutales.

XXXV. On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes gens, et on leur apprend tout le reste ; et cependant ils ne se piquent de rien tant que de cela : ainsi ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point.

XXXVI. Le sot projet que Montaigne a eu de se peindre! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal ordinaire; mais d'en dire à dessein, c'est ce qui n'est pas supportable, et d'en dire de telles que celles-là.

XXXVII. Plaindre les malheureux n'est pas contre la concupiscence, au contraire; on est bien aise de pouvoir se rendre ce témoignage d'humanité, et de s'attirer la réputation de tendresse sans qu'il en coûte rien : ainsi ce n'est pas grand'chose.

XXXVIII. Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru pouvoir manquer de retraite et d'asile au monde (1)?

(1) Pascal veut parler ici de trois révolutions arrivées de son temps : la cruelle catastrophe de Charles Ier, roi d'Angleterre, en 1649; la retraite de Jean Casimir, roi de Pologne, dans la Silésie, en 1655; et l'abdication de Christine reine de Suède en 1654. Il ne faut pas confon-

XXXIX. Les choses ont diverses qualités, et l'âme diverses inclinations ; car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet : de là vient qu'on pleure et qu'on rit quelquefois d'une même chose.

XL. Il y a diverses classes de forts, de beaux, de bons esprits et de pieux, dont chacun doit régner chez soi, non ailleurs. Ils se rencontrent quelquefois ; et le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre : car leur maîtrise est de divers genres Ils ne s'entendent pas, et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants ; elle n'est maîtresse que des actions extérieures.

XLI. *Ferox gens nullam esse vitam sine armis putat.* Ils aiment mieux la mort que la paix, les autres aiment mieux la mort que la guerre. Toute opinion peut être préférée à la vie, dont l'amour paraît si fort et si naturel.

XLII. Qu'il est difficile de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la manière de la lui proposer ! Si on dit : Je le trouve beau, je le trouve obscur ; on entraîne l'imagination à ce jugement, ou on l'irrite au contraire. Il vaut mieux ne rien dire, car alors il juge selon ce qu'il est, c'est-à-dire selon ce qu'il est alors, et selon que les autres circonstances dont on n'est pas auteur l'auront disposé ; si ce n'est que ce silence ne fasse aussi son effet, selon le tour et l'interpétation qu'il sera en humeur d'y donner, ou selon qu'il conjecturera de l'air du visage ou du ton de la voix ; tant il est aisé de démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt tant il y en a peu de fermes et de stables !

XLIII. Montaigne a raison : la coutume doit être suivie dès là qu'elle est coutume, et qu'on la trouve établie, sans examiner si elle est raisonnable ou non ; cela s'entend toujours de ce qui n'est point contraire au droit naturel ou divin. Il est vrai que le peuple ne la suit que par cette seule raison qu'il la croit juste ; sans quoi il ne la suivrait plus, parce qu'on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice La coutume, sans cela, passerait pour tyrannie ; au lieu que l'empire de la raison et de la justice n'est non plus tyrannie que celui de la délectation.

XLIV. La science des choses extérieures ne nous consolera pas de l'ignorance de la morale au temps de l'affliction ; mais la science des mœurs nous consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures.

XLV. Le temps amortit les afflictions et les querelles ; parce qu'on change, et qu'on devient comme une autre personne : ni l'offensant ni l'offensé ne sont plus les mêmes. C'est comme un peuple qu'on a irrité et qu'on reverrait après deux générations. Ce sont encore les Français, mais non les mêmes.

XLVI. Condition de l'homme : inconstance, ennui, inquiétude. Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour : la cause en est *un je ne sais quoi* (CORNEILLE) ; et les effets en sont effroyables. Ce *je ne sais quoi*, si peu de chose qu'on ne saurait le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier. Si le nez de Cléopâtre eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé.

XLVII. César était trop vieux, ce me semble, pour aller s'amuser à conquérir le monde ; cet amusement était bon à Alexandre : c'était un jeune homme qu'il était difficile d'arrêter ; mais César devait être plus mûr.

XLVIII. Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents, et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents, causent l'inconstance.

XLIX. Les princes et les rois se jouent quelquefois. Ils ne sont pas toujours sur leurs trônes ; ils s'y ennuieraient. La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie.

L. Mon humeur ne dépend guère du temps. J'ai mon brouillard et mon beau temps au dedans de moi ; le bien et le mal de mes affaires mêmes y font peu. Je m'efforce quelquefois de moi-même contre la mauvaise fortune ; et la gloire de la dompter me la fait dompter gaiement, au lieu que d'autres fois je fais l'indifférent et le dégoûté dans la bonne fortune.

LI. En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure : ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée ; car je ne tends qu'à connaître mon néant.

LII. C'est une plaisante chose à considérer, de ce qu'il y a des gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement ; comme, par exemple, les voleurs, etc.

LIII. Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants : c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.

LIV. Vous avez mauvaise grâce ; excusez-moi, s'il vous plaît. Sans cette excuse, je n'eusse pas aperçu qu'il y eût d'injure. Révérence parler, il n'y a de mauvais que l'excuse.

LV. On ne s'imagine d'ordinaire Platon et Aristote qu'avec de grandes robes, et comme des personnages toujours graves et sérieux. C'étaient d'honnêtes gens, qui riaient comme les autres avec leurs amis : et quand ils ont fait leurs lois et leurs traités de politique, ç'a été en se jouant et pour se divertir. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie ; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement.

LVI. L'homme aime la malignité : mais ce n'est pas contre les malheureux, mais contre les heureux superbes ; et c'est se tromper que d'en juger autrement.

L'épigramme de Martial sur les borgnes ne

dre cette première retraite de Casimir avec la seconde, qui n'arriva qu'après son abdication, en 1668 : alors Pascal était mort.

vaut rien parce qu'elle ne les console pas, et ne fait que donner une pointe à la gloire de l'auteur. Tout ce qui n'est que pour l'auteur ne vaut rien : *ambitiosa recidet ornamenta* (1). Il faut plaire à ceux qui ont les sentiments humains et tendres, et non aux âmes barbares et inhumaines.

LVII. Je me suis mal trouvé de ces compliments : Je vous ai donné bien de la peine ; je crains de vous ennuyer : je crains que cela ne soit trop long : ou l'on m'ennuie, ou l'on m'irrite.

LVIII. Un vrai ami est une chose si avantageuse, même pour les grands seigneurs, afin qu'il dise du bien d'eux, et qu'il les soutienne en leur absence même, qu'ils doivent tout faire pour en avoir un. Mais qu'ils choisissent bien; car s'ils font tous leurs efforts pour un sot, cela leur sera inutile, quelque bien qu'il dise d'eux : et même il n'en dira pas du bien, s'il se trouve le plus faible; car il n'a pas d'autorité, et ainsi il en médira par compagnie.

LIX. Voulez-vous qu'on dise du bien de vous, n'en dites point.

LX. Qu'on ne se moque pas de ceux qui se font honorer par des charges et des offices; car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. Tous les hommes se haïssent naturellement. Je mets en fait que s'ils savaient exactement ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde : cela paraît par les querelles que causent les rapports indiscrets qu'on en fait quelquefois.

LXI. La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril.

LXII. Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue, que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs, cela est admirable !

Qui ne voit pas la vanité du monde, est bien vain lui-même. Aussi, qui ne la voit, excepté des jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement, et sans la pensée de l'avenir? Mais ôtez-leur leurs divertissements, vous les voyez sécher d'ennui; ils sentent alors leur néant sans le connaître : car c'est être bien malheureux que d'être dans une tristesse insupportable aussitôt qu'on est réduit à se considérer ou à n'en être pas diverti.

LXIII. Chaque chose est vraie en partie, et fausse en partie. La vérité essentielle n'est pas ainsi : elle est toute pure et toute vraie. Ce mélange la déshonore et l'anéantit. Rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai. On dira que l'homicide est mauvais : oui, car nous connaissons bien le mal et le faux. Mais que dira-t-on qui soit bon ? la chasteté; je dis que non, car le monde finirait. Le mariage ? non, la continence vaut mieux. De ne point tuer? non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons. De tuer? non, car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux.

(1) Horat. *Art. poet.*, v. 446 et 447.

LXIV. Le mal est aisé, il y en a une infinité; le bien presque unique. Mais un certain genre de mal est aussi difficile à trouver que ce qu'on appelle bien; et souvent on fait passer à cette marque le mal particulier pour bien..... Il faut même une grandeur d'âme extraordinaire pour y arriver comme au bien.

LXV. Les cordes qui attachent les respects des uns envers les autres, sont en général des cordes de nécessité. Car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. Mais les cordes qui attachent le respect à tel et tel, en particulier, sont des cordes d'imagination.

LXVI. Nous sommes si malheureux, que nous ne pouvons prendre plaisir à une chose qu'à condition de nous fâcher si elle nous réussit mal; ce que mille choses peuvent faire, et font à toute heure. Qui aurait trouvé le secret de se réjouir du bien sans être touché du mal contraire, aurait trouvé le point.

ARTICLE X.

Pensées diverses de philosophie et de littérature.

I. A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes.

II. On peut avoir le sens droit et ne pas aller également à toutes choses; car il y en a qui, l'ayant droit dans un certain ordre de choses, s'éblouissent dans les autres. Les uns tirent bien les conséquences du peu de principes, les autres tirent bien les conséquences des choses où il y a beaucoup de principes. Par exemple, les uns comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes; mais dont les conséquences sont si fines qu'il n'y a qu'une grande pénétration qui puisse y aller : et ceux-là ne seraient peut-être pas grands géomètres; parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu'une nature d'esprit peut être telle qu'elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu'au fond, et qu'elle ne puisse pénétrer les choses où il y a beaucoup de principes.

Il y a donc deux sortes d'esprits : l'un de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est là l'esprit de justesse (1) ; l'autre de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre, et c'est là l'esprit de géométrie. L'un est force et droiture d'esprit, l'autre est étendue d'esprit. Or l'un peut être sans l'autre : l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi étendu et faible.

(1) Je pense qu'il faut lire ici l'*esprit de finesse*, par opposition à l'*esprit de géométrie*, qui est proprement l'*esprit de méthode*, l'*esprit de justesse*. Toute la suite de cette pensée semble d'ailleurs le prouver. En effet, on peut avoir beaucoup de vivacité, beaucoup de finesse d'esprit, et manquer de jugement, c'est-à-dire de cet esprit de méditation, de raisonnement qui pénètre les principes, saisit les rapports des choses entre elles et sait en tirer les conséquences (*Edit. de 1822*).

Il y a beaucoup de différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun : de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude. Mais pour peu qu'on s'y tourne, on voit les principes à plein ; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tete ni de se faire violence. Il n'est question que d'avoir bonne vue ; mais il faut l'avoir bonne, car les principes en sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or l'omission d'un principe mène à l'erreur : ainsi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.

Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie : mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux ; et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses qu'il faut un sens bien délié et bien net pour les sentir, et sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les esprits fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement les choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes, ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse, mais il le fait tacitement, naturellement, sans art : car l'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu.

Et les esprits fins, au contraire, ayant accoutumé de juger d'une seule vue, sont si étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes stériles, et qu'ils n'ont pas accoutumé de voir ainsi en détail, qu'ils s'en rebutent et s'en dégoûtent. Mais les esprits faux ne sont jamais ni fins ni géomètres.

Les géomètres qui ne sont que géomètres ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on leur explique bien toutes choses par définitions et par principes : autrement ils sont faux et insupportables ; car ils ne sont droits que sur les principes bien éclaircis. Et les esprits fins qui ne sont que fins ne peuvent avoir la patience de descendre jusqu'aux premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde et dans l'usage.

III. Il arrive souvent qu'on prend, pour prouver certaines choses, des exemples qui sont tels qu'on pourrait prendre ces choses pour prouver ces exemples ; ce qui ne laisse pas de faire son effet ; car, comme on croit toujours que la difficulté est à ce qu'on veut prouver, on trouve des exemples plus clairs. Ainsi, quand on veut montrer une chose générale, on donne la règle particulière d'un cas. Mais si on veut montrer un cas particulier, on commence par la règle générale. On trouve toujours obscure la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la prouver : car quand on propose une chose à prouver, d'abord on se remplit de cette imagination qu'elle est donc obscure ; et, au contraire, que celle qui doit la prouver est claire, et ainsi on l'entend aisément.

IV. Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment : semblable, parce qu'elle ne raisonne point ; contraire, parce qu'elle est fausse. De sorte qu'il est bien difficile de distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, et que sa fantaisie est sentiment ; et j'en dis de même de mon côté. On aurait besoin d'une règle. La raison s'offre ; mais elle est pliable à tout sens : et ainsi il n'y en a point.

V. Ceux qui jugent d'un ouvrage par règle sont, à l'égard des autres, comme ceux qui ont une montre à l'égard de ceux qui n'en ont point. L'un dit : Il y a deux heures que nous sommes ici. L'autre dit : Il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma montre ; je dis à l'un : Vous vous ennuyez ; et à l'autre : Le temps ne vous dure guère, car il y a une heure et demie ; et je me moque de ceux qui me disent que le temps me dure à moi, et que j'en juge par fantaisie : ils ne savent pas que j'en juge par ma montre.

VI. Il y en a qui parlent bien et qui n'écrivent pas de même. C'est que le lieu, les assistants, etc., les échauffent et tirent de leur esprit plus qu'ils n'y trouveraient sans cette chaleur.

VII. Ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais (j'entends hors les mœurs) eût pu être corrigé en un moment, si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires, et qu'il parlait trop de soi.

VIII. C'est un grand mal de suivre l'exception au lieu de la règle. Il faut être sévère

et contraire a l'exception. Mais néanmoins, comme il est certain qu'il y a des exceptions de la règle, il faut en juger sévèrement, mais justement.

IX. Il y a des gens qui voudraient qu'un auteur ne parlât jamais des choses dont les autres ont parlé; autrement on l'accuse de ne rien dire de nouveau. Mais si les matières qu'il traite ne sont pas nouvelles, la disposition en est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre; mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on l'accusât de se servir de mots anciens : comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par les différentes dispositions.

X. On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a trouvées soi-même, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres.

XI. L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux.

XII. Ces grands efforts d'esprit, où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas : elle y saute seulement, mais pour retomber aussitôt.

XIII. L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.

XIV. Pourvu qu'on sache la passion dominante de quelqu'un, on est assuré de lui plaire; et néanmoins chacun a ses fantaisies contraires à son propre bien, dans l'idée même qu'il a du bien : et c'est une bizarrerie qui déconcerte ceux qui veulent gagner leur affection.

XV. Un cheval ne cherche point à se faire admirer de son compagnon. On voit bien entre eux quelque sorte d'émulation à la course; mais c'est sans conséquence : car, étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé ne cède pas pour cela son avoine à l'autre. Il n'en est pas de même parmi les hommes : leur vertu ne se satisfait pas d'elle-même, et ils ne sont point contents s'ils n'en tirent avantage contre les autres.

XVI. Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment. On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations; ainsi les bonnes ou les mauvaises le forment ou le gâtent. Il importe donc de tout bien savoir choisir pour se le former et ne point le gâter; et on ne saurait faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gâté : ainsi cela fait un cercle, d'où bienheureux sont ceux qui sortent.

XVII. Lorsque dans les choses de la nature, dont la connaissance ne nous est pas nécessaire, il y en a dont on ne sait pas la vérité, il n'est peut-être pas mauvais qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes, comme par exemple, la lune, à qui on attribue les changements de temps, les progrès des maladies, etc. Car c'est une des principales maladies de l'homme que d'avoir une curiosité inquiète pour les choses qu'il ne peut savoir; et je ne sais si ce ne lui est point un moindre mal d'être dans l'erreur pour les choses de cette nature, que d'être dans cette curiosité inutile.

XVIII. Si la foudre tombait sur les lieux bas, les poètes et ceux qui ne savent raisonner que sur les choses de cette nature manqueraient de preuves.

XIX. L'esprit a son ordre, qui est par principes et démonstrations; le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant par ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule.

Jésus-Christ et saint Paul ont bien plus suivi cet ordre du cœur, qui est celui de la charité, que celui de l'esprit; car leur but principal n'était pas d'instruire, mais d'échauffer : saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.

XX. Il y en a qui masquent toute la nature. Il n'y a point de roi parmi eux, mais un auguste monarque; point de Paris, mais une capitale du royaume. Il y a des endroits où il faut appeler Paris Paris, et d'autres où il faut l'appeler capitale du royaume.

XXI. Quand dans un discours on trouve des mots répétés, et qu'essayant de les corriger on les trouve si propres qu'on gâterait le discours, il faut les laisser; c'en est la marque et c'est la part de l'envie qui est aveugle, et qui ne sait pas que cette répétition n'est pas faute en cet endroit : car il n'y a point de règle générale.

XXII. Ceux qui font des antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie. Leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes.

XXIII. Une langue à l'égard d'une autre est un chiffre où les mots sont changés en mots, et non les lettres en lettres : ainsi une langue inconnue est déchiffrable.

XXIV. Il y a un modèle d'agrément et de beauté, qui consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée : maison, chanson, discours, vers, prose, femmes, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits. Tout ce qui n'est point sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon.

XXV. Comme on dit beauté poétique, on devrait dire aussi beauté géométrique et beauté médicinale; cependant on ne le dit point : et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie, et quel est l'objet de la médecine; mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter, et, faute de cette connaissance, on a inventé de certains termes bizarres : *siècle d'or*, *merveille de nos jours*, *fatal laurier*, *bel astre*, etc.; et on appelle ce jargon beauté poétique. Mais qui s'imaginera une femme vêtue sur ce modèle verra une jolie demoiselle toute couverte de

miroirs et de chaînes de laiton, et, au lieu de la trouver agréable, il ne pourra s'empêcher d'en rire ; parce qu'on sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers. Mais ceux qui ne s'y connaissent pas l'admireraient peut-être en cet équipage ; et il y a bien des villages où on la prendrait pour la reine : et c'est pourquoi il y en a qui appellent des sonnets faits sur ce modèle, des reines de village.

XXVI. Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, qui y était sans qu'on le sût, et on se sent porté à aimer celui qui nous le fait sentir ; car il ne nous fait pas montre de son bien, mais du nôtre : et ainsi ce bienfait nous le rend aimable ; outre que cette communauté d'intelligence que nous avons avec lui incline nécessairement le cœur à l'aimer.

XXVII. Il faut qu'il y ait dans l'éloquence de l'agréable et du réel : mais il faut que cet agréable soit réel.

XXVIII. Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi ; car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon, et qui, en voyant un livre, croient trouver un homme, sont tout surpris de trouver un auteur : *Plus poetice quam humane locutus est*. Ceux-là honorent bien la nature qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie.

XXIX. La dernière chose qu'on trouve, en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première.

XXX. Dans le discours il ne faut point détourner l'esprit d'une chose à une autre, si ce n'est pour le délasser, mais dans le temps où cela est à propos, et non autrement : car qui veut délasser hors de propos lasse ; on se rebute et on quitte tout là : tant il est difficile de rien obtenir de l'homme que par le plaisir, qui est la monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut.

XXXI. Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux !

XXXII. Un même sens change selon les paroles qui l'expriment. Les sens reçoivent des paroles leur dignité, au lieu de la leur donner.

XXXIII. Ceux qui sont accoutumés à juger par le sentiment ne comprennent rien aux choses de raisonnement ; car ils veulent d'abord pénétrer d'une vue, et ne sont point accoutumés à chercher les principes. Et les autres, au contraire, qui sont accoutumés à raisonner par principes, ne comprennent rien aux choses de sentiment, y cherchant des principes, et ne pouvant voir d'une vue.

XXXIV. La vraie éloquence se moque de l'éloquence ; la vraie morale se moque de la morale : c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règle.

XXXV. Toutes les fausses beautés que nous blâmons dans Cicéron ont des admirateurs en grand nombre.

XXXVI. Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.

XXXVII. Il y a beaucoup de gens qui entendent le sermon de la même manière qu'ils entendent vêpres.

XXXVIII. Les rivières sont des chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller.

XXXIX. Deux visages semblables, dont aucun ne fait rire en particulier, font rire ensemble par leur ressemblance.

XL. Les astrologues, les alchimistes, etc., ont quelques principes ; mais ils en abusent : or l'abus des vérités doit être autant puni que l'introduction du mensonge.

XLI. Je ne puis pardonner à Descartes : il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela il n'a plus que faire de Dieu.

ARTICLE XI.

Sur Epictète et Montaigne (1).

I. Epictète est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice, qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très-grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son esprit à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux. « Ne dites jamais, dit-il : J'ai perdu cela ; dites plutôt : Je l'ai rendu ; Mon fils est mort, je l'ai rendu ; Ma femme est morte, je l'ai rendue. Ainsi des biens et de tout le reste. Mais celui qui me l'ôte est un méchant homme, direz-vous : pourquoi vous mettez-vous en peine par qui celui qui vous l'a prêté vient le redemander ? Pendant qu'il vous en permet l'usage, ayez-en soin comme d'un bien qui appartient à autrui : comme un voyageur fait dans une hôtellerie. Vous ne devez pas, dit-il encore, désirer que les choses se fassent comme vous le voulez ; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent comme elles se font. Souvenez-vous, ajoute-t-il, que vous êtes ici comme un acteur, et que vous jouez votre personnage dans une comédie, tel qu'il plaît au maître de vous le donner. S'il vous le donne court, jouez-le court ; s'il vous le donne long, jouez-le long : soyez sur le théâtre autant de temps qu'il lui plaît : paraissez-y riche ou pauvre, selon qu'il l'a ordonné. C'est votre fait de bien jouer le personnage qui vous est donné ; mais de le choisir, c'est le fait d'un autre. Ayez tous les jours devant

(1) Tout cet article sur Epictète et Montaigne est extrait d'un dialogue de Pascal avec Sacy, extrait dans lequel on a conservé seulement les pensées de Pascal. Ceux qui voudront lire le dialogue même pourront consulter le père Desmolets, tome V de la continuation des Mémoires d'histoire et de littérature, ou les mémoires de Fontaine, tom. II (*Edit. de* 1822).

eux la mort et les maux qui semblent lus insupportables ; et jamais vous ne erez rien de bas et ne désirerez rien excès. »

nontre en mille manières ce que l'homme faire. Il veut qu'il soit humble ; qu'il ca- es bonnes résolutions, surtout dans les nencements, et qu'il les accomplisse en t : rien ne les ruine davantage que de roduire. Il ne se lasse point de répéter oute l'étude et le désir de l'homme doi- être de connaître la volonté de Dieu et suivre.

lles étaient les lumières de ce grand es- qui a si bien connu les devoirs de l'hom- heureux s'il avait aussi connu sa fai- e ! Mais, après avoir si bien compris ce doit faire, il se perd dans la présom- de ce que l'on peut. *Dieu*, dit-il, *a donné t homme les moyens de s'acquitter de tou- s obligations; ces moyens sont toujours puissance : il ne faut chercher la félicité ar les choses qui sont toujours en notre oir, puisque Dieu nous les a données à fin; il faut voir ce qu'il y a en nous de Les biens, la vie, l'estime, ne sont pas en puissance et ne mènent pas à Dieu; mais it ne peut être forcé de croire ce qu'il sait aux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait rend malheureuse : ces deux puissances donc pleinement libres, et par elles seules pouvons nous rendre parfaits, connaître parfaitement, l'aimer, lui obéir, lui plaire, onter tous les vices, acquérir toutes les s, et ainsi nous rendre saints et compa- s de Dieu.* Ces orgueilleux principes con- nt Epictète à d'autres erreurs, comme : 'âme est une portion de la substance di- que la douleur et la mort ne sont pas naux, qu'on peut se tuer quand on est si cuté qu'on peut croire que Dieu nous lle, etc.

Montaigne, né dans un état chrétien, rofession de la religion catholique, et en il n'a rien de particulier; mais comme il lu chercher une morale fondée sur la n, sans les lumières de la foi, il prend rincipes dans cette supposition et consi- l'homme destitué de toute révélation. Il donc toutes choses dans un doute si uni- el et si général que, l'homme doutant e s'il doute, son incertitude roule sur même dans un cercle perpétuel et sans s, s'opposant également à ceux qui disent tout est incertain, et à ceux qui disent tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien rer. C'est dans ce doute qui doute de soi, ns cette ignorance qui s'ignore, que con- l'essence de son opinion. Il ne peut l'ex- er par aucun terme positif; car s'il dit doute, il se trahit en assurant au moins doute, ce qui étant formellement contre intention, il est réduit à s'expliquer par rogation ; de sorte que, ne voulant pas : Je ne sais, il dit : Que sais-je? De quoi fait sa devise en la mettant sous les bas- d'une balance, lesquels, pesant les con- dictoires, se trouvent dans un parfait équi- . En un mot, il est pur pyrrhonien. Tous ses discours, tous ses *Essais* roulent sur ce principe, et c'est la seule chose qu'il prétend bien établir. Il détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa croyance.

Dans cet esprit, il se moque de toutes les assurances : il combat, par exemple, ceux qui ont pensé établir un grand remède contre les procès par la multitude et la prétendue justesse des lois, comme si on pouvait couper la racine des doutes d'où naissent les procès ! comme s'il y avait des digues qui pussent arrêter le torrent pe l'incertitude et captiver les conjectures ! Il dit, à cette occasion, qu'*il vaudrait autant soumettre sa cause au premier passant qu'à des juges armés de ce nombre d'ordonnances.* Il n'a pas l'ambition de changer l'ordre de l'état; il ne prétend pas que son avis soit meilleur, il n'en croit aucun bon. Il veut seulement prouver la vanité des opinions les plus reçues, montrant que l'exclusion de toutes lois diminuerait plutôt le nombre des différends que cette multitude de lois qui ne sert qu'à l'augmenter, parce que les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse, les obscurités se multiplient par les commentaires, et que le plus sûr moyen d'entendre le sens d'un discours est de ne pas l'examiner, de le prendre sur la première apparence ; car si peu qu'on l'observe, toute sa clarté se dissipe. Sur ce modèle, il juge à l'avanture de toutes les actions des hommes et des points d'histoire, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, suivant librement sa première vue et sans contraindre sa pensée sous les règles de la raison, qui n'a, selon lui, que de fausses mesures. Ravi de montrer, par son exemple, les contrariétés d'un même esprit dans ce génie tout libre, il lui est également bon de semporter ou non dans les disputes, ayant toujours, par l'un ou l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions : étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel, qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite.

C'est dans cette assiette, toute flottante et toute chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils assuraient connaître seuls le véritable sens de l'Ecriture ; et c'est de là encore qu'il foudroie l'impiété horrible de ceux qui osent dire que Dieu n'est point. Il les entreprend particulièrement dans l'apologie de Raimond de Sébonde ; et, les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation et abandonnés à leur lumière naturelle, toute foi mise à part, il les interroge de quelle autorité ils entreprennent de juger de cet Etre souverain qui est infini par sa propre définition, eux qui ne connaissent véritablement aucune des moindres choses de la nature ! Il leur demande sur quels principes ils s'appuient, et il les presse de les lui montrer. Il examine tous ceux qu'ils peuvent produire, et il pénètre si avant, par le talent

où il excelle, qui montre la vanité de tous ceux qui passent pour les plus éclairés et les plus fermes. Il demande si l'âme connaît quelque chose; si elle se connaît elle-même; si elle est substance ou accident, corps ou esprit; ce que c'est que chacune de ces choses, et s'il n'y a rien qui ne soit de l'un de ces ordres; si elle connaît son propre corps, si elle sait ce que c'est que matière, comment elle peut raisonner si elle est matière, et comment elle peut être unie à un corps particulier et en ressentir les passions si elle est spirituelle; quand a-t-elle commencé d'être, avec ou devant le corps? finit-elle avec lui ou non? ne se trompe-t-elle jamais? sait-elle quand elle erre? vu que l'essence de la méprise consiste à la méconnaître. Il demande encore si les animaux raisonnent, pensent, parlent: qui peut décider ce que c'est que le *temps*, l'*espace*, l'*étendue*, le *mouvement*, l'*unité*, toutes choses qui nous environnent et entièrement inexplicables; ce que c'est que *santé*, *maladie*, *mort*, *vie*, *bien*, *mal*, *justice*, *péché*, dont nous parlons à toute heure; si nous avons en nous des principes du vrai, et si ceux que nous croyons, et qu'on appelle *axiomes* ou *notions communes à tous les hommes*, sont conformes à la vérité essentielle. Puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables en nous créant pour connaître la vérité, qui saura, sans cette lumière de la foi, si, étant formées à l'aventure, nos notions ne sont pas incertaines, ou si, étant formées par un être faux et méchant, il ne nous les a pas données fausses pour nous séduire? montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables, et que, si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même. Qui sait si le sens commun, que nous prenons ordinairement pour juge du vrai, a été destiné à cette fonction par celui qui l'a créé? Qui sait ce que c'est que vérité, et comment peut-on s'assurer de l'avoir sans la connaître? Qui sait même ce que c'est qu'un être, puisqu'il est impossible de le définir, qu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir de l'*être* même en disant: C'est telle ou telle chose? Puis donc que nous ne savons ce que c'est qu'*âme*, *corps*, *temps*, *espace*, *mouvement*, *vérité*, *bien*, ni même l'*être*, ni expliquer l'idée que nous nous en formons, comment nous assurerons-nous qu'elle est la même dans tous les hommes? Nous n'en avons d'autres marques que l'uniformité des conséquences, qui n'est pas toujours un signe de celle des principes; car ceux-ci peuvent bien être différents et conduire néanmoins aux mêmes conclusions, chacun sachant que le vrai se conclut souvent du faux.

Enfin Montaigne examine profondément les sciences: la géométrie, dont il tâche de montrer l'incertitude dans ses axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'*étendue*, de *mouvement*, etc.; la physique et la médecine, qu'il déprime en une infinité de façons; l'histoire, la politique, la morale, la jurisprudence, etc. De sorte que, sans la révélation, nous pourrions croire, selon lui, que la vie est un songe dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et pendant lequel nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel. C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable et si les animaux le sont ou non, ou plus ou moins que l'homme, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met, par grâce, en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre, jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore: la menaçant, si elle gronde, de la mettre au-dessous de toutes, ce qui lui paraît aussi facile que le contraire, et ne lui donnant pouvoir d'agir cependant que pour reconnaître sa faiblesse avec une humilité sincère, au lieu de s'élever par une sotte vanité. On ne peut voir sans joie, dans cet auteur, la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle, de la société avec Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la condition des bêtes; et on aimerait de tout son cœur le ministre d'une si grande vengeance si, étant humble disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui qui peut seul les tirer de ceux qu'il les a convaincus de ne pas pouvoir seulement connaître. Mais il agit au contraire en païen; voyons sa morale.

De ce principe que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et en considérant combien il y a de temps qu'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on doit en laisser le soin aux autres: demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur ces sujets, de peur d'y enfoncer en appuyant; prendre le vrai et le bien sur la première apparence sans les presser, parce qu'ils sont si peu solides que, quelque peu que l'on serre la main, ils échappent entre les doigts et la laissent vide. Il suit donc le rapport des sens et les notions communes, parce qu'il faudrait se faire violence pour les démentir, et qu'il ne sait s'il y gagnerait, ignorant où est le vrai. Il fuit aussi la douleur et la mort, parce que son instinct l'y pousse et qu'il ne veut pas y résister par la même raison. Mais il ne se fie pas trop à ces mouvements de crainte et n'oserait en conclure que ce soient de véritables maux, vu qu'on sent aussi des mouvements de plaisir qu'on accuse d'être mauvais, quoique la nature, dit-il, parle au contraire. *Ainsi je n'ai rien d'extravagant dans ma conduite*, poursuit-il; *j'agis comme les autres, et, tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, je le fais par un autre principe, qui est que, les vraisemblances étant pareillement de l'un et de l'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contre-poids qui m'entraînent.* Il suit les mœurs de son pays, parce que la coutume l'emporte; il monte son che-

val, parce que le cheval le souffre, mais sans croire que ce soit de droit : au contraire, il ne sait pas si cet animal n'a pas celui de se servir de lui. Il se fait même quelque violence pour éviter certains vices ; il garde la fidélité au mariage à cause de la peine qui suit les désordres, la règle de ses actions étant en tout la commodité et la tranquillité. Il rejette donc bien loin cette vertu stoïque qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence, et seule sur la pointe d'un rocher : fantôme, dit Montaigne, capable d'effrayer les enfants, et qui ne fait autre chose, avec un travail continuel, que de chercher un repos où elle n'arrive jamais ; au lieu que la sienne est naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre : elle suit ce qui la charme, et badine négligemment des accidents bons et mauvais, couchée mollement dans le sein de l'oisiveté tranquille, d'où elle montre aux hommes qui cherchent la félicité avec tant de peine que c'est là seulement où elle repose, et que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite, comme il le dit lui-même.

III. En lisant Montaigne, et le comparant avec Epictète, on ne peut se dissimuler qu'ils étaient assurément les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde infidèle, et qui sont les seules, entre celles des hommes destitués de la lumière de la religion, qui soient en quelque sorte liées et conséquentes. En effet, que peut-on faire, sans la révélation, que de suivre l'un ou l'autre de ces deux systèmes : le premier : il y a un Dieu, donc c'est lui qui a créé l'homme ; il l'a fait pour lui-même, il l'a créé tel qu'il doit être pour être juste et devenir heureux : donc l'homme peut connaître la vérité ; et il est à portée de s'élever par la sagesse jusqu'à Dieu, qui est son souverain bien. Second système : l'homme ne peut s'élever jusqu'à Dieu, ses inclinations contredisent la loi ; il est porté à chercher son bonheur dans les biens visibles, et même en ce qu'il y a de plus honteux : tout paraît donc incertain, et le vrai bien l'est aussi ; ce qui semble nous réduire à n'avoir ni règle fixe pour les mœurs, ni certitude dans les sciences !

Il y a un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres ont aperçu quelque chose de la vérité qu'ils ont essayé de connaître. Car s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages où l'on en voit quelques caractères, parce qu'ils en sont les images, combien plus est-il juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour parvenir à la vérité, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en égarent ! C'est la principale utilité qu'on doit tirer de ses lectures.

Il semble que la source des erreurs d'Epictète et des stoïciens d'une part, de Montaigne et des épicuriens de l'autre, est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création. Les uns, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, ont traité la nature comme saine, et sans besoin de réparateur ; ce qui les mène au comble de l'orgueil. Les autres, éprouvant sa misère présente et ignorant sa première dignité, traitent la nature comme nécessairement infirme et irréparable : ce qui les précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien ; et de là, dans une extrême lâcheté. Ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices : à l'orgueil ou à la paresse, où sont infailliblement plongés tous les hommes avant la grâce ; puisque, s'ils ne sortent point de leurs désordres par lâcheté, ils n'en sortent que par vanité, et sont toujours esclaves des esprits de malice, à qui, comme le remarque saint Augustin, on sacrifie en bien des manières.

C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que les uns connaissant l'impuissance et non le devoir, ils s'abattent dans la lâcheté ; les autres connaissant le devoir sans connaître leur impuissance, ils s'élèvent dans leur orgueil. On s'imaginera peut-être qu'en les alliant on pourrait former une morale parfaite ; mais, au lieu de cette paix, il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et une destruction générale : car les uns établissant la certitude et les autres le doute, les uns la grandeur de l'homme, les autres sa faiblesse, ils ne sauraient se réunir et se concilier ; ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de la contrariété de leurs oppositions.

IV. Mais il faut qu'ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de la révélation. C'est elle qui accorde les contrariétés les plus formelles par un art tout divin. Unissant tout ce qui est de vrai, chassant tout ce qu'il y a de faux, elle enseigne avec une sagesse véritablement céleste le point où s'accordent les principes opposés, qui paraissent incompatibles dans les doctrines purement humaines. En voici la raison : les sages du monde ont placé les contrariétés dans un même sujet ; l'un attribuait la force à la nature, l'autre la faiblesse à cette même nature : ce qui ne peut subsister : au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; toute l'infirmité appartient à la nature, toute la puissance au secours de Dieu. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable des deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu. C'est ainsi que la philosophie conduit insensiblement à la théologie : et il est difficile de ne pas y entrer, quelque vérité que l'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle renferme si visiblement ce qu'il y a de vrai dans ces opinions contraires. Aussi on ne voit pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la

suivre. S'ils sont pleins de la grandeur de l'homme, qu'en ont-ils imaginé qui ne cède aux promesses de l'Evangile; lesquelles ne sont autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu? et s'ils se plaisent à voir l'infirmité de la nature, leur idée n'égale pas celle de la véritable faiblesse du péché dont la même mort a été le remède. Chaque parti y trouve plus qu'il ne désire; et, ce qui est admirable, y trouve une union solide: eux qui ne pouvaient s'allier dans un degré infiniment inférieur!

V. Les chrétiens ont en général peu de besoin de ces lectures philosophiques. Néanmoins Epictète a un art admirable pour troubler le repos de ceux qui le touchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à reconnaître qu'ils sont de véritables esclaves et de misérables aveugles; qu'il est impossible d'éviter l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul. Montaigne est incomparable pour confondre l'orgueil de ceux qui, sans la foi, se piquent d'une véritable justice; pour désabuser ceux qui s'attachent à leur opinion, et qui croient, indépendamment de l'existence et des perfections de Dieu, trouver dans les sciences des vérités inébranlables; et pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière et de ses égarements, qu'il est difficile après cela d'être tenté de rejeter les mystères parce qu'on croit y trouver des répugnances: car l'esprit en est si battu qu'il est bien éloigné de vouloir juger si les mystères sont possibles; ce que les hommes du commun n'agitent que trop souvent. Mais Epictète, en combattant la paresse, mène à l'orgueil, et pourrait être nuisible à ceux qui ne sont pas persuadés de la corruption de toute justice qui ne vient pas de la foi. Montaigne est absolument pernicieux, de son côté, à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux vices. C'est pourquoi ces lectures doivent être réglées avec beaucoup de soin, de discrétion et d'égard à la condition et aux mœurs de ceux qui s'y appliquent. Mais il semble qu'en les joignant elles ne peuvent que réussir, parce que l'une s'oppose au mal de l'autre. Il est vrai qu'elles ne peuvent donner la vertu; mais elles troublent dans les vices: l'homme se trouvant combattu par les contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ses raisonnements, ni aussi les fuir tous.

ARTICLE XII.

Sur la condition des grands.

I. Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition (1), considérez-la dans cette image.

Un homme fut jeté par la tempête dans une île inconnue dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu; et comme il avait, par hasard, beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il fut pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut donc tous les respects qu'on voulut lui rendre, et il se laissa traiter de roi.

Mais, comme il ne pouvait oublier sa condition naturelle, il pensait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas le roi que ce peuple cherchait, et que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée, l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable, et que ce n'était que le hasard qui l'avait mis en la place où il était. Il cachait cette dernière pensée, et il découvrait l'autre. C'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la dernière qu'il traitait avec soi-même.

Ne vous imaginez pas que ce soit par un moindre hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître, que celui par lequel cet homme se trouvait roi. Vous n'y avez aucun droit de vous-même et par votre nature, non plus que lui: et non seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais d'où dépendaient ces mariages? d'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues.

Vous tenez, dites-vous, vos richesses de vos ancêtres; mais n'est-ce pas par mille hasards que vos ancêtres les ont acquises, et qu'ils vous les ont conservées! Mille autres, aussi habiles qu'eux, ou n'ont pu en acquérir, ou les ont perdues après les avoir acquises. Vous imaginez-vous aussi que ce soit par quelque voie naturelle que ces biens ont passé de vos ancêtres à vous! Cela n'est pas véritable. Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs, qui ont pu avoir de bonnes raisons pour l'établir, mais dont aucune certainement n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses; s'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre.

Ainsi, tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre fondé sur la nature, mais sur un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre; et ce n'est que cette rencontre du hasard qui vous a fait naître avec la fantaisie des lois, qui s'est trouvée favorable à votre égard, qui vous met en possession de tous ces biens.

Je ne veux pas dire qu'ils ne vous appartiennent pas légitimement, et qu'il soit per-

(1) Pascal adresse la parole à M. Artus Gouffier, duc de Roannez, duc et pair de France. Après avoir été gouverneur du Poitou, il se retira à la maison de l'institution des pères de l'Oratoire. Il eut la plus grande part aux soins que les amis de Pascal prirent, en 1668, de recueillir et mettre au jour ses *Pensées*.

Tout cet article est tiré du livre *De l'éducation d'un prince*, par Chanteresne (Nicole). Les pensées sont de Pascal, la rédaction est de Nicole (*Edit. de* 1822).

mis à un autre de vous les ravir; car Dieu, qui en est le maître, a permis aux sociétés de faire des lois pour les partager; et quand ces lois sont une fois établies, il est injuste de les violer. C'est ce qui vous distingue un peu de cet homme dont nous avons parlé, qui ne possèderait son royaume que par l'erreur du peuple, parce que Dieu n'autoriserait pas cette possession, et l'obligerait à y renoncer, au lieu qu'il autorise la vôtre. Mais ce qui vous est entièrement commun avec lui, c'est que ce droit que vous y avez n'est point fondé, non plus que le sien, sur quelque qualité et sur quelque mérite qui soit en vous, et qui vous en rende digne. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc, et il n'y a nul lien naturel qui les attache à une condition plutôt qu'à une autre.

Que s'ensuit-il de là? que vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée; et que si vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître par une pensée plus cachée, mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes, car c'est votre état naturel.

Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle, et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez, mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence, et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même, en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.

Que diriez-vous de cet homme qui aurait été fait roi par l'erreur du peuple, s'il venait à oublier tellement sa condition naturelle, qu'il s'imaginât que ce royaume lui était dû, qu'il le méritait, et qu'il lui appartenait de droit? Vous admireriez sa sottise et sa folie; mais y en a-t-il moins dans les personnes de qualité qui vivent dans un si étrange oubli de leur état naturel?

Que cet avis est important! car tous les emportements, toute la violence et toute la fierté des grands ne viennent que de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont : étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés au-dessus des autres, les traitassent avec insolence. Il faut s'oublier soi-même pour cela, et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux, en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir.

II. Il est bon que vous sachiez ce que l'on vous doit, afin que vous ne prétendiez pas exiger des hommes ce qui ne vous serait pas dû; car c'est une injustice visible : et cependant elle est fort commune à ceux de votre condition, parce qu'ils en ignorent la nature.

Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs : car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre. En un pays on honore les nobles, et en l'autre les roturiers; en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets. Pourquoi cela? parce qu'il a plu aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement : après l'établissement, elle devient juste, parce qu'il est injuste de le troubler.

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans les qualités réelles et effectives de l'âme et du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière, l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Nous devons quelque chose à l'une et à l'autre de ces grandeurs; mais comme elles sont d'une nature différente, nous leur devons aussi différents respects. Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures, qui doivent être néanmoins accompagnées, comme nous l'avons montré, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux; il faut se tenir debout dans la chambre des princes. C'est une sottise et une bassesse d'esprit que de leur refuser ces devoirs.

Mais pour les respects naturels, qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles; et nous devons, au contraire, le mépris et l'aversion aux qualités contraires à ces grandeurs naturelles. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités. Je ne vous refuserai point les cérémonies que mérite votre qualité de duc, ni l'estime que mérite celle d'honnête homme. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice; car, en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre qualité, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit.

Voilà en quoi consiste la justice de ces devoirs. Et l'injustice consiste à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles. M. N. est un plus grand géomètre que moi; en cette qualité, il veut passer devant moi : je lui dirai qu'il n'y entend rien. La géométrie est une grandeur naturelle : elle demande une préférence d'estime, mais les hommes n'y ont attaché aucune préférence extérieure. Je passerai donc devant lui, et l'estimerai plus

que moi, en qualité de géomètre. De même, si étant duc et pair, vous ne vous contentiez pas que je me tinsse découvert devant vous, et que vous voulussiez encore que je vous estimasse, je vous prierais de me montrer les qualités qui méritent mon estime. Si vous le faisiez, elle vous est acquise et je ne pourrais vous la refuser avec justice; mais si vous ne le faisiez pas, vous seriez injuste de me la demander : et assurément vous n'y réussiriez pas, fussiez-vous le plus grand prince du monde.

III. Je veux donc vous faire connaître votre condition véritable; car c'est la chose du monde que les personnes de votre sorte ignorent le plus. Qu'est-ce, à votre avis, que d'être grand seigneur? c'est être maître de plusieurs objets de la concupiscence des hommes, et pouvoir ainsi satisfaire aux besoins et aux désirs de plusieurs. Ce sont ces besoins et ces désirs qui les attirent auprès de vous, et qui vous les assujettissent : sans cela ils ne vous regarderaient pas seulement; mais ils espèrent, par ces services et ces déférences qu'ils vous rendent, obtenir de vous quelque part de ces biens qu'ils désirent, et dont ils voient que vous disposez.

Dieu est environné de gens pleins de charité, qui lui demandent les biens de la charité qui sont en sa puissance : ainsi il est proprement le roi de la charité.

Vous êtes de même environné d'un petit nombre de personnes, sur qui vous régnez en votre manière. Ces gens sont pleins de concupiscence. Il vous demandent les biens de la concupiscence. C'est la concupiscence qui les attache à vous. Vous êtes donc proprement un roi de concupiscence. Votre royaume est de peu d'étendue; mais vous êtes égal, dans le genre de royauté, aux plus grands rois de la terre. Ils sont comme vous des rois de concupiscence. C'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire.

Mais en connaissant votre condition naturelle, usez des moyens qui lui sont propres, et ne prétendez pas régner par une autre voie que par celle qui vous fait roi. Ce n'est point votre force et votre puissance naturelle qui vous assujettit toutes ces personnes. Ne prétendez donc pas les dominer par la force, ni les traiter avec dureté. Contentez leurs justes désirs, soulagez leurs nécessités, mettez votre plaisir à être bienfaisant, avancez-les autant que vous le pourrez, et vous agirez en vrai roi de concupiscence.

Ce que je vous dis ne va pas bien loin; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre : mais au moins vous vous perdrez en honnête homme; il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par la débauche, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes! Le moyen que je vous ouvre est sans doute plus honnête; mais c'est toujours une grande folie que de se damner : et c'est pourquoi il ne faut pas en demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité. D'autres que moi vous en diront le chemin; il me suffit de vous avoir détourné de ces voies brutales où je vois que plusieurs personnes de qualité se laissent emporter, faute de bien en connaître la véritable nature.

Seconde partie,

CONTENANT LES PENSÉES IMMÉDIATEMENT RELATIVES A LA RELIGION.

ARTICLE PREMIER.

Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses.

I. Rien n'est plus étrange dans la nature de l'homme que les contrariétés qu'on y découvre à l'égard de toutes choses. Il est fait pour connaître la vérité; il la désire ardemment, il la cherche : et cependant, quand il tâche de la saisir, il s'éblouit et se confond de telle sorte, qu'il donne sujet de lui en disputer la possession. C'est ce qui a fait naître les deux sectes des pyrrhoniens et des dogmatistes, dont les uns ont voulu ravir à l'homme toute connaissance de la vérité, et les autres tâchent de la lui assurer; mais chacun avec des raisons si peu vraisemblables qu'elles augmentent la confusion et l'embarras de l'homme, lorsqu'il n'a point d'autre lumière que celle qu'il trouve dans sa nature.

Les principales raisons des pyrrhoniens sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous; or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité : puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant, s'il a été de tout temps ou s'il s'est fait par hasard, il est en doute si ces principes nous sont donnés, ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine; de plus : que personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. On croit voir les espaces, les figures, les mouvements; on

sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu'éveillé. De sorte que la moitié de la vie se passant en sommeil, par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie, où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir : comme on rêve souvent qu'on rêve, en entassant songe sur songe?

Je laisse les discours que font les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, des pays, et les autres choses semblables, qui entraînent la plus grande partie des hommes qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements.

L'unique fort des dogmatistes, c'est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels. Nous connaissons, disent-ils, la vérité non seulement par raisonnement, mais aussi par sentiment et par une intelligence vive et lumineuse; et c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes. C'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison. Cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison; mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent : car la connaissance des premiers principes, comme, par exemple, qu'il y a *espace*, *temps*, *mouvement*, *nombre*, *matière*, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances d'intelligence et de sentiment qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle fonde tout son discours. Je sens qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent; les propositions se concluent : le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande au sentiment et à l'intelligence des preuves de ces premiers principes pour y consentir, qu'il serait ridicule que l'intelligence demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre. Cette impuissance ne peut donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout; mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment! Mais la nature nous a refusé ce bien, et elle ne nous a donné que très-peu de connaissances de cette sorte : toutes les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement.

Voilà donc la guerre ouverte entre les hommes. Il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement, ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme; car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence : cette neutralité est l'essence du pyrrhonisme; qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. Que fera donc l'homme en cet état? Doutera-t-il de tout? doutera-t-il s'il veille, si on le pince? si on le brûle? doutera-t-il s'il doute, doutera-t-il s'il est? On ne saurait en venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et parfait : la nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. Dira-t-il, au contraire, qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre et est forcé de lâcher prise?

Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez votre véritable condition par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune! Voilà ce qu'est l'homme à l'égard de la vérité.

Considérons-le maintenant à l'égard de la félicité qu'il recherche avec tant d'ardeur en toutes ses actions; car tous les hommes désirent d'être heureux : cela est sans exception. Quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que l'un va à la guerre et que l'autre n'y va pas, c'est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se tuent et qui se pendent. Et cependant, depuis un si grand nombre d'années, jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point, où tous tendent continuellement. Tous se plaignent : princes, sujets; nobles, roturiers; vieillards, jeunes; forts, faibles; savants, ignorants; sains, malades : de tout pays, de tout temps, de tous âges et de toutes conditions.

Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme devrait bien nous convaincre de l'impuissance où nous sommes d'arriver au bien par nos efforts : mais l'exemple ne nous instruit point. Il n'est jamais si parfaitement semblable, qu'il n'y ait quelque délicate différence; et c'est là que nous attendons que notre espérance ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre. Ainsi, le présent ne nous satisfaisant jamais, l'espérance nous pipe, et, de malheur en malheur, nous mène jusqu'à la mort, qui en est le comble éternel.

C'est une chose étrange, qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de tenir la place de la fin et du bonheur de l'homme : astres, éléments, plantes, animaux, insectes, maladies, guerres, vices, crimes, etc. L'homme étant déchu de son état naturel, il n'y a rien à quoi il n'ait été capable de se porter. Depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout égale-

ment peut lui paraître tel; jusqu'à sa destruction propre, toute contraire qu'elle est à la raison et à la nature tout ensemble.

Les uns ont cherché la félicité dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés. Ces trois concupiscences ont fait trois sectes; et ceux qu'on appelle philosophes n'ont fait effectivement que suivre une des trois. Ceux qui en ont le plus approché ont considéré qu'il est nécessaire que le bien universel, que tous les hommes désirent et où tous doivent avoir part, ne soit dans aucune des choses particulières, qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur, par le manque de la partie qu'il n'a pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel, que tous pussent le posséder à la fois, sans diminution et sans envie, et que personne ne pût le perdre contre son gré. Ils l'ont compris; mais ils n'ont pu le trouver : et, au lieu d'un bien solide et effectif, ils n'ont embrassé que l'image creuse d'une vertu fantastique.

Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur dans nous. Nos passions nous poussent au dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas. Ainsi, les philosophes ont beau dire : Rentrez en vous-même, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots. Car qu'y a-t-il de plus ridicule et de plus vain que ce que proposent les stoïciens, et de plus faux que tous leurs raisonnements : ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois; et que puisque le désir de la gloire fait bien faire quelque chose à ceux qu'il possède, les autres le pourront bien aussi! Ce sont des mouvements fiévreux, que la santé ne peut imiter.

II. La guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux : les autres ont voulu renoncer à la raison, et devenir bêtes; mais ils ne l'ont pas pu, ni les uns ni les autres; et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent : et les passions sont toujours vivantes dans ceux mêmes qui veulent y renoncer.

III. Voilà ce que peut l'homme par lui-même et par ses propres efforts à l'égard du vrai et du bien. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme : nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme. Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et nous sommes incapables et de certitude et de bonheur. Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés.

IV. Si l'homme n'est pas fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu? Si l'homme est fait pour Dieu, pourquoi est-il si contraire à Dieu?

V. L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré et sent en lui des restes d'un état heureux dont il est déchu, et qu'il ne peut recouvrer. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables.

C'est la source des combats des philosophes, dont les uns ont pris à tâche d'élever l'homme en découvrant ses grandeurs, et les autres de l'abaisser en représentant ses misères. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que chaque parti se sert des raisons de l'autre, pour établir son opinion; car la misère de l'homme se conclut de sa grandeur, et sa grandeur se conclut de sa misère. Ainsi les uns ont d'autant mieux conclu la misère, qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur; et les autres ont conclu la grandeur avec d'autant plus de force, qu'ils l'ont tirée de la misère même. Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère; puisque c'est être d'autant plus misérable, qu'on est tombé de plus haut : et les autres au contraire. Ils se sont élevés les uns sur les autres par un cercle sans fin : étant certain qu'à mesure que les hommes ont plus de lumière, ils découvrent de plus en plus en l'homme de la misère et de la grandeur. En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable. Il est donc misérable, puisqu'il le connaît; mais il est bien grand, puisqu'il connaît qu'il est misérable.

Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, amas d'incertitude, gloire et rebut de l'univers : s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible.

ARTICLE II.

Nécessité d'étudier la religion.

Que ceux qui combattent la religion apprennent au moins quelle elle est avant que de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu et de le posséder à découvert et sans voile, ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit rien dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit, au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres, et dans l'éloignement de Dieu; qu'il s'est caché à leur connaissance, et que c'est même le nom qu'il se donne dans les Ecritures : *Deus absconditus*; et enfin si elle travaille également à établir ces deux choses, que Dieu a mis des marques sensibles dans l'Eglise pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement; et qu'il les a couvertes néan-

s de telle sorte, qu'il ne sera aperçu
de ceux qui le cherchent de tout leur
: quel avantage peuvent-ils tirer, lors-
dans la négligence où ils font profession
e de chercher la vérité, ils crient que
ne la leur montre? puisque cette obscu-
où ils sont et qu'ils objectent à l'Eglise
it qu'établir une des choses qu'elle sou-
, sans toucher à l'autre, et confirme sa
ine, bien loin de la ruiner.

audrait, pour la combattre, qu'ils crias-
qu'ils ont fait tous leurs efforts pour la
her partout et même dans ce que l'Egli-
pose pour s'en instruire, mais sans au-
satisfaction. S'ils parlaient de la sorte,
mbattraient, à la vérité, une de ses pré-
ns : mais j'espère montrer ici qu'il n'y
nt de personne raisonnable qui puisse
r de la sorte; et j'ose même dire que
s personne ne l'a fait. On sait assez de
e manière agissent ceux qui sont dans
prit. Ils croient avoir fait de grands ef-
pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé
ues heures à la lecture de l'Ecriture; et
ont interrogé quelque ecclésiastique
es vérités de la foi. Après cela, ils se
nt d'avoir cherché sans succès dans les
et parmi les hommes. Mais, en vérité,
puis m'empêcher de leur dire ce que j'ai
uvent, que cette négligence n'est pas
rtable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt
de quelque personne étrangère; il s'a-
nous-mêmes et de notre tout.

mmortalité de l'âme est une chose qui
importe si fort et qui nous touche si
ndément, qu'il faut avoir perdu tout
nent pour être dans l'indifférence de
r ce qui en est. Toutes nos actions et
s nos pensées doivent prendre des rou-
différentes, selon qu'il y aura des biens
els à espérer ou non, qu'il est impossi-
e faire une démarche avec sens et juge-
qu'en la réglant par la vue de ce point,
oit être notre premier objet.

nsi notre premier intérêt et notre pre-
devoir est de nous éclaircir sur ce sujet,
dépend toute notre conduite. Et c'est
quoi, parmi ceux qui n'en sont pas
adés, je fais une extrême différence
ceux qui travaillent de toutes leurs
s à s'en instruire, et ceux qui vivent
s'en mettre en peine et sans y penser.
ne puis avoir que de la compassion
ceux qui gémissent sincèrement dans
ute, qui le regardent comme le der-
des malheurs, et qui, n'épargnant rien
en sortir, font de cette recherche leur
ipale et leur plus sérieuse occupa-
Mais pour ceux qui passent leur vie
penser à cette dernière fin de la vie, et
par cette seule raison qu'ils ne trouvent
n eux-mêmes des lumières qui les per-
nt, négligent d'en chercher ailleurs,
xaminer à fond si cette opinion est de
s que le peuple reçoit par une simplicité
le, ou de celles qui, quoique obscures
s-mêmes, ont néanmoins un fondement
solide, je les considère d'une manière
différente. Cette négligence en une af-
faire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit : elle m'étonne et m'épouvante; c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle; je prétends, au contraire, que l'amour-propre, que l'intérêt humain, que la plus simple lumière de la raison doit nous donner ces sentiments. Il ne faut voir pour cela que ce que voient les personnes les moins éclairées.

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit nous mettre dans peu d'années, et peut-être en peu de jours, dans un état éternel de bonheur, ou de malheur, ou d'anéantissement. Entre nous et le ciel, l'enfer ou le néant, il n'y a donc que la vie, qui est la chose du monde la plus fragile; et le ciel n'étant pas certainement pour ceux qui doutent si leur âme est immortelle, ils n'ont à attendre que l'enfer ou le néant.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons, tant que nous voudrons, les braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde.

C'est en vain qu'ils détournent leur pensée de cette éternité qui les attend, comme s'ils pouvaient l'anéantir en n'y pensant point. Elle subsiste malgré eux, elle s'avance, et la mort qui doit l'ouvrir, les mettra infailliblement, dans peu de temps, dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux.

Voilà un doute d'une terrible conséquence; et c'est déjà assurément un très-grand mal que d'être dans ce doute : mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher quand on y est. Ainsi celui qui doute et qui ne cherche pas est tout ensemble et bien injuste et bien malheureux. Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature.

Où peut-on prendre ces sentiments? Quel sujet de joie trouve-t-on à n'attendre plus que des misères sans ressource? Quel sujet de vanité de se voir dans des obscurités impénétrables! Quelle consolation de n'attendre jamais de consolateur!

Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en leur représentant ce qui se passe en eux-mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie; car voici comment raisonnent les hommes quand ils choisissent de vivre dans cette ignorance de ce qu'ils sont, et sans en rechercher d'éclaircissement.

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes

choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme : et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, et qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans savoir pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'engloutissent comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais, c'est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus, c'est cette mort même que je ne saurais éviter.

Comme je ne sais d'où je viens, aussi ne sais-je où je vais ; et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais ou dans le néant ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage.

Voilà mon état, plein de misère, de faiblesse, d'obscurité. Et de tout cela je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à ce qui doit m'arriver ; et que je n'ai qu'à suivre mes inclinations, sans réflexion et sans inquiétude, en faisant tout ce qu'il faut pour tomber dans le malheur éternel, au cas que ce qu'on en dit soit véritable. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes ; mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le chercher : et en traitant avec mépris ceux qui se travailleraient de ce soin, je veux aller sans prévoyance et sans crainte tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future.

En vérité, il est glorieux à la religion d'avoir pour ennemis des hommes si déraisonnables ; et leur opposition lui est si peu dangereuse qu'elle sert au contraire à l'établissement des principales vérités qu'elle nous enseigne. Car la foi chrétienne ne va principalement qu'à établir ces deux choses : la corruption de la nature et la rédemption de Jésus-Christ. Or, s'ils ne servent pas à montrer la vérité de la rédemption par la sainteté de leurs mœurs, ils servent au moins admirablement à montrer la corruption de la nature par des sentiments si dénaturés.

Rien n'est si important à l'homme que son état ; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misère, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses : ils craignent jusqu'aux plus petites, ils les prévoient, ils les sentent ; et ce même homme qui passe les jours et les nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, et qui demeure néanmoins sans inquiétude, sans trouble et sans émotion. Cette étrange insensibilité pour les choses les plus terribles, dans un cœur si sensible aux plus légères, est une chose monstrueuse ; c'est un enchantement incompréhensible et un assoupissement naturel.

Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, et cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer ; il est contre la nature qu'il emploie cette heure-là non à s'informer si cet arrêt est donné, mais à jouer et à se divertir. C'est l'état où se trouvent ces personnes, avec cette différence que les maux dont ils sont menacés sont bien autres que la simple perte de la vie, et un supplice passager que ce prisonnier appréhenderait. Cependant ils courent sans souci dans le précipice, après avoir mis quelque chose devant leurs yeux, pour s'empêcher de le voir, et ils se moquent de ceux qui les en avertissent.

Aussi, non seulement le zèle de ceux qui cherchent Dieu prouve la véritable religion, mais aussi l'aveuglement de ceux qui ne le cherchent pas et qui vivent dans cette horrible négligence. Il faut qu'il y ait un étrange renversement dans la nature de l'homme pour vivre dans cet état, et encore plus pour en faire vanité. Car quand ils auraient une certitude entière qu'ils n'auraient rien à craindre après la mort que de tomber dans le néant, ne serait-ce pas un sujet de désespoir plutôt que de vanité ? N'est-ce donc pas une folie inconcevable, n'en étant pas assurés, de faire gloire d'être dans ce doute ?

Et néanmoins il est certain que l'homme est si dénaturé qu'il y a dans son cœur une semence de joie en cela. Ce repos brutal entre la crainte de l'enfer et du néant semble si beau, que non seulement ceux qui sont véritablement dans ce doute malheureux s'en glorifient, mais que ceux-mêmes qui n'y sont pas croient qu'il leur est glorieux de feindre d'y être. Car l'expérience nous fait voir que la plupart de ceux qui s'en mêlent sont de ce dernier genre ; que ce sont des gens qui se contrefont et qui ne sont pas tels qu'ils veulent paraître. Ce sont des personnes qui ont ouï dire que les belles manières du monde consistent à faire ainsi l'emporté. C'est ce qu'ils appellent avoir secoué le joug ; et la plupart ne le font que pour imiter les autres.

Mais s'ils ont encore tant soit peu de sens commun, il n'est pas difficile de leur faire entendre combien ils s'abusent en cherchant par là de l'estime. Ce n'est pas le moyen d'en acquérir : je dis même parmi les personnes du monde qui jugent sainement des choses et qui savent que la seule voie d'y réussir c'est de paraître honnête, fidèle, judicieux et capable de servir utilement ses amis, parce que les hommes n'aiment naturellement que ce qui peut leur être utile. Or quel avantage

y a-t-il pour nous à ouïr dire à un homme qu'il a secoué le joug; qu'il ne croit pas qu'il y ait un Dieu qui veille sur ses actions; qu'il se considère comme seul maître de sa conduite; qu'il ne pense à en rendre compte qu'à soi-même? Pensent-ils nous avoir portés par là à avoir désormais bien de la confiance en lui, et à en attendre des consolations, des conseils et des secours dans tous les besoins de la vie? Pense-t-il nous avoir bien réjouis de nous dire qu'il doute si notre âme est autre chose qu'un peu de vent et de fumée, et encore de nous le dire d'un ton de voix fier et content? Est-ce donc une chose à dire gaiement, et n'est-ce pas une chose à dire au contraire tristement, comme la chose du monde la plus triste?

S'ils y pensaient sérieusement, ils verraient que cela est si mal pris, si contraire au bon sens, si opposé à l'honnêteté et si éloigné en toute manière de ce bon air qu'ils cherchent, que rien n'est plus capable de leur attirer le mépris et l'aversion des hommes, et de les faire passer pour des personnes sans esprit et sans jugement. Et en effet, si on leur fait rendre compte de leurs sentiments et des raisons qu'ils ont de douter de la religion, ils diront des choses si faibles et si basses qu'ils persuaderont plutôt du contraire. C'était ce que leur disait un jour fort à propos une personne. Si vous continuez à discourir de la sorte, leur disait-il, en vérité vous me convertirez. Et il avait raison, car qui n'aurait horreur de se voir dans des sentiments où l'on a pour compagnons des personnes si méprisables?

Ainsi, ceux qui ne font que feindre ces sentiments sont bien malheureux de contraindre leur naturel pour se rendre les plus impertinents des hommes. S'ils sont fâchés dans le fond de leur cœur de ne pas avoir plus de lumière, qu'ils ne le dissimulent point: cette déclaration ne sera pas honteuse. Il n'y a de honte qu'à ne point en avoir. Rien ne découvre davantage une étrange faiblesse d'esprit que de ne pas connaître quel est le malheur d'un homme sans Dieu; rien ne marque davantage une extrême bassesse de cœur que de ne pas souhaiter la vérité des promesses éternelles; rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu. Qu'ils laissent donc ces impiétés à ceux qui sont assez mal nés pour en être véritablement capables; qu'ils soient au moins honnêtes gens, s'ils ne peuvent encore être chrétiens, et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables, ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur, parce qu'ils le connaissent; ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connaissent pas encore.

C'est donc pour les personnes qui cherchent Dieu sincèrement et qui, reconnaissant leur misère, désirent véritablement d'en sortir, qu'il est juste de travailler afin de leur aider à trouver la lumière qu'ils n'ont pas.

Mais pour ceux qui vivent sans le connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres, et il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent pour ne pas les mépriser jusqu'à les abandonner dans leur folie. Mais parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce, qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons, au contraire, tomber dans l'aveuglement où ils sont; il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fît pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront point de lumière. Qu'ils donnent à la lecture de cet ouvrage quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs; peut-être y rencontreront-ils quelque chose, ou du moins ils n'y perdront pas beaucoup. Mais pour ceux qui y apporteront une sincérité parfaite et un véritable désir de connaître la vérité, j'espère qu'ils y auront satisfaction et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine que l'on y a ramassées.

ARTICLE III.

Quand il serait difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, le plus sûr est de la croire (1).

I. I. Parlons selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous; nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est ni s'il est. Cela étant ainsi, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

II. P. Je n'entreprendrai pas ici de prouver, par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature, non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis (2), mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles,

(1) Cet article, dans toutes les éditions, excepté celle de 1787, a pour titre: *Qu'il est difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, mais que le plus sûr est de la croire*. Ce titre annonce une proposition affirmative qu'on ne peut supposer dans l'intention de l'auteur des *Pensées*. C'est ce que l'éditeur de 1787 a très-bien senti. Il n'a vu, dans les premiers paragraphes de cet article, qu'une suite d'objections que Pascal met dans la bouche d'un incrédule pour y répondre victorieusement. J'ai en conséquence adopté la forme d'un dialogue régulier qui m'a paru évidemment le but de l'auteur, et qui justifie le titre que j'ai mis en tête de l'article. J'ai distingué par les lettres I et P, l'incrédule et Pascal. (*Edit. de* 1822).

(2) Ce n'est pas que Pascal n'aperçût dans la même nature des preuves convaincantes de l'existence de Dieu, et qu'il n'en sentît toute la force (voyez part. I, art. 4, § 11). Il n'entend parler ici que de l'endurcissement des athées, qui seul est capable de résister à la force de ces preuves. (*Edit. de* 1822).

éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle *Dieu*, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

III. I. C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu : tous tendent à le faire croire, et jamais ils n'ont dit : il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu. Il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis, qui s'en sont tous servis.

P. Si c'est une marque de faiblesse de prouver Dieu par la nature, ne méprisez pas l'Ecriture; si c'est une marque de force d'avoir connu ces contrariétés, estimez-en l'Ecriture (1).

IV. I. L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre l'unité et l'infini qu'entre notre justice et celle de Dieu.

V. P. Nous connaissons qu'il y a un infini, et nous ignorons sa nature. Ainsi, par exemple, nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre ; mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair; car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature, cependant c'est un nombre et tout nombre est pair ou impair; il est vrai que cela s'entend de tous nombres finis.

On peut donc bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est: et vous ne devez point conclure qu'il n'y a point de Dieu, de ce que nous ne connaissons pas parfaitement sa nature.

Je ne me servirai pas, pour vous convaincre de son existence, de la foi par laquelle nous la connaissons certainement, ni de toutes les autres preuves que nous en avons, puisque vous ne voulez pas les recevoir. Je ne veux agir avec vous que par vos principes mêmes; et je prétends vous faire voir, par la manière dont vous raisonnez tous les jours sur les choses de la moindre conséquence, de quelle sorte vous devez raisonner en celle-ci, et quel parti vous devez prendre dans la décision de cette importante question de l'existence de Dieu. Vous dites donc que nous sommes incapables de connaître s'il y a un Dieu (2). Cependant il est certain que Dieu est, ou qu'il n'est pas; il n'y a point de milieu. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison, dites-vous, ne peut rien y déterminer ; il y a un chaos infini qui nous sépare Il se joue un jeu à cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagnerez-vous? Par raison, vous ne pouvez assurer ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez nier aucun des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont fait un choix; car vous ne savez pas s'ils ont tort, et s'ils ont mal choisi.

I. Je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix; et celui qui prend croix, et celui qui prend pile, ont tous deux tort : le juste est de ne point parier.

P. Oui, mais il faut parier; cela n'est pas volontaire : vous êtes embarqué; et ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. Lequel choisirez-vous donc? Voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien; et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude ; et votre nature a deux choses à fuir, l'erreur et la misère. Pariez donc qu'il est, sans hésiter; votre raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? Pesons le gain et la perte: en prenant le parti de croire, si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Croyez donc, si vous le pouvez.

I. Cela est admirable : oui, il faut croire; mais je hasarde peut-être trop.

P. Voyons : puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, quand vous n'auriez que deux vies à gagner pour une, vous pourriez encore gager. Et s'il y en avait dix à gagner, vous seriez imprudent de ne pas hasarder votre vie pour en gagner dix à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a ici une infinité de vies infiniment heureuses à gagner, avec pareil hasard de perte et de gain; et ce que vous jouez est si peu de chose et de si peu de durée qu'il y a de la folie à le ménager en cette occasion.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde; et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce que l'on gagnera égale le bien fini, qu'on expose certainement, à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi: tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude ; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain; cela est faux. Il y a à la vérité infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre ; mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte; et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, la partie est à jouer égal contre

(1) C'est-à-dire *Ne méprisez pas l'Ecriture*, où vous prétendez ne pas trouver ce genre de preuve; mais *estimez l'Ecriture* qui tend tout entière à faire croire l'existence de Dieu, sans employer selon vous ces preuves, et qui semble ainsi se contrarier en voulant nous faire croire ce qu'elle vous paraît ne pas prouver. Elle parle à un peuple qui reconnaît l'existence de Dieu; et elle sait tirer de la nature même les preuves de ce dogme, quand l'occasion s'en présente (*Edit. de* 1787).

(2) Cette phrase, qui est bien certainement dans le manuscrit de Pascal, manque dans quelques éditions modernes : on voit qu'elle sert à ramener l'interlocuteur au point de la question principale, et qu'il ne rappelle ici la proposition de son adversaire, que pour y appliquer de suite la manière même de raisonner de l'incrédule (*Edit. de* 1822).

égal : et alors la certitude de ce qu'on expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il n'y a que le fini à hasarder à un jeu où il y a de pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif; et si les hommes sont capables de quelques vérités, ils doivent l'être de celle-là.

I. Je le confesse, je l'avoue. Mais encore n'y aurait-il point de moyen de voir le dessous du jeu?

P. Oui; par le moyen de l'Ecriture; et par toutes les autres preuves de la religion qui sont infinies.

I. Ceux qui espèrent leur salut, direz-vous, sont heureux en cela; mais ils ont pour contre-poids la crainte de l'enfer.

P. Mais qui a le plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans l'incertitude de damnation, s'il y en a; ou celui qui est dans une persuasion certaine qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé, s'il est?

Quiconque, n'ayant plus que huit jours à vivre, ne jugerait pas que le parti le plus sûr est de croire que tout cela n'est pas un coup de hasard, aurait entièrement perdu l'esprit. Or, si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose.

Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie: et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant dans ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine et infinie, et que vous n'avez rien donné pour l'obtenir.

I. Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette; on me force à parier, et je ne suis pas en liberté: on ne me relâche pas, et je suis fait de telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse?

P. Apprenez au moins votre impuissance à croire; puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc à vous convaincre, non pas par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes : apprenez-les de ceux qui ont été tels que vous, et qui n'ont présentement aucun doute. Ils savent ce chemin que vous voudriez suivre, et ils sont guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé; imitez leurs actions extérieures, si vous ne pouvez encore entrer dans leurs dispositions intérieures : quittez ces vains amusements qui vous occupent tout entier.

J'aurais bientôt quitté ces plaisirs, dites-vous, si j'avais la foi. Et moi je vous dis que vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté ces plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi : je ne le puis, ni par conséquent éprouver la vérité de ce que vous dites: mais vous pouvez bien quitter ces plaisirs, et éprouver si ce que je dis est vrai.

I. Ce discours me transporte, me ravit.

P. Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre, pour votre propre bien et pour sa gloire; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse (1).

VI. Il ne faut pas se méconnaître : nous sommes corps autant qu'esprit; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes; elle incline les sens, qui entraînent l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons? et qu'y a-t-il de plus universellement cru? C'est donc la coutume qui nous en persuade : c'est elle qui fait tant de Turcs et de païens; c'est elle qui fait les métiers, les soldats, etc. Il est vrai qu'il ne faut pas commencer par elle pour trouver la vérité; mais il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette croyance qui nous échappe à toute heure : car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une croyance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Ce n'est pas assez de ne croire que par la force de la conviction, si les sens nous portent à croire le contraire. Il faut donc faire marcher nos deux pièces ensemble : l'esprit, par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie; et les sens par la coutume, et en ne leur permettant pas de s'incliner au contraire.

ARTICLE IV.

Marques de la véritable religion.

I. La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu. Cela est bien juste. Et cependant aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné. Elle doit encore avoir connu la concupiscence de l'homme, et l'impuissance où il est par lui-même d'acquérir la vertu. Elle doit y avoir apporté les remèdes dont la prière est le principal. Notre religion a fait

(1) Ici finit le dialogue.

tout cela; et nulle autre n'a jamais demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre.

II. Il faut, pour faire qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature; car la vraie nature de l'homme, son vrai bien, la vraie vertu et la vraie religion sont choses dont la connaissance est inséparable. Elle doit avoir connu la grandeur et la bassesse de l'homme, et la raison de l'une et de l'autre. Quelle autre religion que la chrétienne a connu toutes ces choses?

III. Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires; car elles consistent toutes en extérieur : mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles; mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur et abaisse les superbes à l'extérieur, et n'est pas parfaite sans les deux : car il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre, et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre en pratiquant ce qu'il y a d'extérieur.

IV. Nous sommes haïssables : la raison nous en convainc. Or, nulle autre religion que la chrétienne ne propose de se haïr. Nulle autre religion ne peut donc être reçue de ceux qui savent qu'ils ne sont dignes que de haine. Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable. Les uns, qui ont bien connu la réalité de son excellence, ont pris pour lâcheté et pour ingratitude les sentiments bas que les hommes ont naturellement d'eux-mêmes; et les autres, qui ont bien connu combien cette bassesse est effective, ont traité d'une superbe (1) ridicule ces sentiments de grandeur, qui sont aussi naturels à l'homme. Nulle religion que la nôtre n'a enseigné que l'homme naît en péché; nulle secte de philosophes ne l'a dit : nulle n'a donc dit vrai.

V. Dieu étant caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. Cette religion qui consiste à croire que l'homme est tombé d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'enfin il serait rétabli par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre. Toutes choses ont passé, et celle-là a subsisté pour laquelle sont toutes choses. Car Dieu voulant se former un peuple saint, qu'il séparerait de toutes les autres nations, qu'il délivrerait de ses ennemis, qu'il mettrait dans un lieu de repos, a promis de le faire et de venir au monde pour cela; et il a prédit par ses prophètes le temps et la manière de sa venue. Et cependant, pour affermir l'espérance de ses élus dans tous les temps,

(1) Orgueil.

il leur en a toujours fait voir des images et des figures; et il ne les a jamais laissés sans des assurances de sa puissance et de sa volonté pour leur salut. Car, dans la création de l'homme, Adam était le témoin et le dépositaire de la promesse du Sauveur qui devait naître de la femme. Et quoique les hommes, étant encore si proches de la création, ne pussent avoir oublié leur création et leur chute, et la promesse que Dieu leur avait faite d'un Rédempteur; néanmoins, comme dans ce premier âge du monde ils se laissèrent emporter à toute sorte de désordres, il y avait cependant des saints, comme Enoch, Lamech et d'autres, qui attendaient en patience le Christ promis dès le commencement du monde. Ensuite Dieu a envoyé Noé, qui a vu la malice des hommes au plus haut degré; et il l'a sauvé en noyant toute la terre, par un miracle qui marquait assez et le pouvoir qu'il avait de sauver le monde, et la volonté qu'il avait de le faire, et de faire naître de la femme celui qu'il avait promis. Ce miracle suffisait pour affermir l'espérance des hommes; et la mémoire en étant encore assez fraîche parmi eux, Dieu fit des promesses à Abraham, qui était tout environné d'idolâtres, et il lui fit connaître le mystère du Messie qu'il devait envoyer. Au temps d'Isaac et de Jacob, l'abomination s'était répandue sur toute la terre : mais ces saints vivaient en la foi; et Jacob mourant et bénissant ses enfants, s'écrie, par un transport qui lui fait interrompre son discours : J'attends, ô mon Dieu ! le Sauveur que vous avez promis : *Salutare tuum expectabo, Domine* (*Gen.*, XLIX, 18) !

Les Egyptiens étaient infectés et d'idolâtrie et de magie; le peuple de Dieu même était entraîné par leurs exemples. Mais cependant Moïse et d'autres voyaient (1) celui qu'ils ne voyaient pas, et l'adoraient en regardant les biens éternels qu'il leur préparait.

Les Grecs et les Latins ensuite ont fait régner les fausses divinités ; les poètes ont fait diverses théologies, les philosophes se sont séparés en mille sectes différentes : et cependant il y avait toujours au cœur de la Judée des hommes choisis qui prédisaient la venue de ce Messie qui n'était connu que d'eux.

Il est venu enfin en la consommation des temps : et depuis, quoiqu'on ait vu naître tant de schismes et d'hérésies, tant renverser d'états, tant de changements en toutes choses; cette Eglise, qui adore celui qui a toujours été adoré, a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, c'est que cette religion, qui a toujours duré, a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, Dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. C'est ce qui est étonnant, et qu'elle s'est maintenue

(1) Peut-être devrait-on lire ici *croyaient* (*Édit.* de 1822).

sans fléchir et plier sous la volonté des tyrans.

VI. Les états périraient, si on ne faisait plier souvent les lois à la nécessité ; mais jamais la religion n'a souffert cela et n'en a usé : aussi il faut ces accommodements ou des miracles. Il n'est pas étrange qu'on se conserve en pliant, et ce n'est pas proprement se maintenir : et encore périssent-ils enfin entièrement ; il n'y en a point qui aient duré quinze cents ans. Mais que cette religion se soit toujours maintenue et inflexible (1), cela est divin.

VII. Il y aurait trop d'obscurité, si la vérité n'avait pas des marques visibles. C'en est une admirable qu'elle se soit toujours conservée dans une Église et une assemblée visible. Il y aurait trop de clarté s'il n'y avait qu'un sentiment dans cette Église ; mais pour reconnaître quel est le vrai, il n'y a qu'à voir quel est celui qui y a toujours été : car il est certain que le vrai y a toujours été, et qu'aucun faux n'y a toujours été. Ainsi le Messie a toujours été cru. La tradition d'Adam était encore nouvelle en Noé et en Moïse. Les prophètes l'ont prédit depuis, en prédisant toujours d'autres choses dont les événements qui arrivaient de temps en temps à la vue des hommes, marquaient la vérité de leur mission, et par conséquent celle de leurs promesses touchant le Messie. Ils ont tous dit que la loi qu'ils avaient, n'était qu'en attendant celle du Messie ; que jusque-là elle serait perpétuelle, mais que l'autre durerait éternellement : qu'ainsi leur loi, ou celle du Messie, dont elle était la promesse, serait toujours sur la terre. En effet, elle a toujours duré ; et Jésus-Christ est venu dans toutes les circonstances prédites. Il a fait des miracles, et les apôtres aussi, qui ont converti les païens ; et par là les prophéties étant accomplies, le Messie est prouvé pour jamais.

VIII. Je vois plusieurs religions contraires et par conséquent toutes fausses, excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité, et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus ; chacun peut dire cela, chacun peut se dire prophète. Mais je vois la religion chrétienne où je trouve des prophéties accomplies et une infinité de miracles si bien attestés, qu'on ne peut raisonnablement en douter : et c'est ce que je ne trouve point dans les autres.

IX. La seule religion contraire à la nature en l'état qu'elle est, qui combat tous nos plaisirs, et qui paraît d'abord contraire au sens commun, est la seule qui ait toujours été.

X. Toute la conduite des choses doit avoir pour objet l'établissement et la grandeur de la religion, les hommes doivent avoir en eux-mêmes des sentiments conformes à ce qu'elle nous enseigne ; et enfin elle doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent, que qui en saura les principes puisse rendre raison, et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général.

Sur ce fondement, les impies prennent lieu de blasphémer la religion chrétienne, parce qu'ils la connaissent mal. Ils s'imaginent qu'elle consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand, puissant et éternel : ce qui est proprement le déisme ; presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. Et de là ils concluent que cette religion n'est pas véritable : parce que, si elle l'était, il faudrait que Dieu se manifestât aux hommes par des preuves si sensibles, qu'il fût impossible que personne le méconnût.

Mais qu'ils en concluent ce qu'ils voudront contre le déisme ; ils n'en concluront rien contre la religion chrétienne, qui reconnaît que, depuis le péché, Dieu ne se montre point aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire, et qui consiste proprement au mystère du Rédempteur, qui, unissant en lui les deux natures, divine et humaine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine.

Elle enseigne donc aux hommes ces deux vérités, et qu'il y a un Dieu dont ils sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes. Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points : et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui peut l'en guérir. Une seule de ces connaissances fait ou l'orgueil des philosophes qui ont connu Dieu, et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. Et ainsi : comme il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous les avoir fait connaître. La religion chrétienne le fait ; c'est en cela qu'elle consiste. Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion.

XI. Si l'on ne se connaît plein d'orgueil, d'ambition, de concupiscence, de [illegible], de misère, d'injustice, on est bien aveugle. Et si en le reconnaissant on ne désire [illegible] être délivré, que peut-on [illegible] si peu raisonnable ? [illegible] que de l'estime pour [illegible] si bien les défauts [illegible] désir pour la [illegible] met des remèdes [illegible]

XII. Il est [illegible] les preuves [illegible] massées [illegible] à laquelle [illegible] résister.

Que [illegible]

(1) C'est-à-dire *et soit toujours demeurée inflexible.*

pu empêcher les martyrs de la confesser : et que tout cela se soit fait, non seulement sans l'assistance d'aucun prince, mais malgré tous les princes de la terre, qui l'ont combattue.

Que l'on considère la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne. Les philosophes païens se sont quelquefois élevés au-dessus du reste des hommes par une manière de vivre plus réglée et par des sentiments qui avaient quelque conformité avec ceux du christianisme : mais ils n'ont jamais reconnu pour vertu ce que les chrétiens appellent *humilité ;* et ils l'auraient même crue incompatible avec les autres dont ils faisaient profession. Il n'y a que la religion chrétienne qui ait su joindre ensemble des choses qui avaient paru jusque-là si opposées, et qui ait appris aux hommes que, bien loin que l'humilité soit incompatible avec les autres vertus, sans elle toutes les autres vertus ne sont que des vices et des défauts.

Que l'on considère les merveilles de l'Ecriture sainte qui sont infinies, la grandeur et la sublimité plus qu'humaines des choses qu'elle contient, et la simplicité admirable de son style qui n'a rien d'affecté, rien de recherché, et qui porte un caractère de vérité qu'on ne saurait désavouer.

Que l'on considère la personne de Jésus-Christ en particulier. Quelque sentiment qu'on ait de lui, on ne peut pas disconvenir qu'il n'eût un esprit très-grand et très-relevé, dont il avait donné des marques dès son enfance, devant les docteurs de la loi : et cependant, au lieu de s'appliquer à cultiver ses talents par l'étude et la fréquentation des savants, il passe trente ans de sa vie dans le travail des mains et dans une retraite entière du monde ; et pendant les trois années de sa prédication il appelle à sa compagnie et choisit pour ses apôtres des gens sans science, sans étude, sans crédit, et il s'attire pour ennemis ceux qui passaient pour les plus savants et les plus sages de son temps. C'est une étrange conduite pour un homme qui a dessein d'établir une nouvelle religion.

Que l'on considère en particulier ces apôtres choisis par Jésus-Christ, ces gens sans lettres, sans étude, et qui se trouvent tout d'un coup assez savants pour confondre les plus habiles philosophes, et assez forts pour résister aux rois et aux tyrans qui s'opposaient à l'établissement de la religion chrétienne qu'ils annonçaient.

Que l'on considère cette suite merveilleuse de prophètes qui se sont succédé les uns aux autres pendant deux mille ans, et qui ont tous prédit en tant de manières différentes jusques aux moindres circonstances de la vie de Jésus-Christ, de sa mort, de sa résurrection, de la mission des apôtres, de la prédication de l'Evangile, de la conversion des nations, et de plusieurs autres choses qui concernent l'établissement de la religion chrétienne et l'abolition du judaïsme.

Que l'on considère l'accomplissement admirable de ces prophéties, qui conviennent si parfaitement à la personne de Jésus-Christ, qu'il est impossible de ne pas le reconnaître à moins de vouloir s'aveugler soi-même.

Que l'on considère l'état du peuple juif, et devant et après la venue de Jésus-Christ ; son état florissant avant la venue du Sauveur, et son état plein de misères depuis qu'ils l'ont rejeté : car ils sont encore aujourd'hui sans aucune marque de religion, sans temple, sans sacrifices, dispersés par toute la terre, le mépris et le rebut de toutes les nations.

Que l'on considère la perpétuité de la religion chrétienne, qui a toujours subsisté depuis le commencement du monde, soit dans les saints de l'Ancien Testament, qui ont vécu dans l'attente de Jésus-Christ avant sa venue, soit dans ceux qui l'ont reçu et qui ont cru en lui depuis sa venue : au lieu que nulle autre religion n'a la perpétuité, qui est la principale marque de la véritable.

Enfin, que l'on considère la sainteté de cette religion ; sa doctrine, qui rend raison de tout jusques aux contrariétés qui se rencontrent dans l'homme, et toutes les autres choses singulières, surnaturelles et divines qui y éclatent de toutes parts.

Et qu'on juge après tout cela s'il est possible de douter que la religion chrétienne soit la seule véritable, et si jamais aucune autre a rien eu qui en approchât.

ARTICLE V.

Véritable religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme et par le péché originel.

I. Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles, qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne qu'il y a en lui quelque grand principe de grandeur, et en même temps quelque grand principe de misère. Car il faut que la véritable religion connaisse à fond notre nature, c'est-à-dire qu'elle connaisse tout ce qu'elle a de grand et tout ce qu'elle a de misérable, et la raison de l'un et de l'autre. Il faut encore qu'elle nous rende raison des étonnantes contrariétés qui s'y rencontrent. S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, il faut que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui. Mais comme nous nous trouvons dans l'impuissance d'adorer ce que nous ne connaissons pas et d'aimer autre chose que nous, il faut que la religion qui instruit de ces devoirs nous instruise aussi de cette impuissance et qu'elle nous en apprenne les remèdes.

Il faut, pour rendre l'homme heureux, qu'elle lui montre qu'il y a un Dieu, qu'on est obligé de l'aimer, que notre véritable félicité est d'être à lui ; et notre unique mal d'être séparé de lui : qu'elle nous apprenne que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer, et qu'ainsi nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu, et notre concupiscence nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende raison de l'opposition que nous avons à Dieu et à notre propre bien ;

Il faut qu'elle nous en enseigne les remèdes et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse.

Sera-ce celle qu'enseignaient les philosophes, qui nous proposent pour tout bien un bien qui est en nous? Est-ce là le vrai bien? ont-ils trouvé le remède à nos maux? est-ce avoir guéri la présomption de l'homme que de l'avoir égalé à Dieu? Et ceux qui nous ont égalés aux bêtes, et qui nous ont donné les plaisirs de la terre pour tout bien, ont-ils apporté le remède à nos concupiscences? Levez vos yeux vers Dieu, disent les uns; voyez celui auquel vous ressemblez et qui vous a fait pour l'adorer : vous pouvez vous rendre semblable à lui; la sagesse vous y égalera, si vous voulez la suivre. Et les autres disent : Baissez vos yeux vers la terre, chétif ver que vous êtes, et regardez les bêtes dont vous êtes le compagnon!

Que deviendra donc l'homme, sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! Que serons-nous donc? Quelle religion nous enseignera à guérir l'orgueil et la concupiscence? Quelle religion nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, les remèdes qui peuvent les guérir et le moyen d'obtenir ces remèdes? Voyons ce que nous dit sur cela la sagesse de Dieu, qui nous parle dans la religion chrétienne.

C'est en vain, ô homme! que vous cherchez dans vous-même le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point en vous que vous trouverez ni la vérité ni le bien. Les philosophes vous l'ont promis, ils n'ont pu le faire (1); ils ne savent ni quel est votre véritable bien ni quel est votre véritable état; comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux, puisqu'ils ne les ont pas seulement connus? Vos maladies principales sont l'orgueil, qui vous soustrait à Dieu, et la concupiscence qui vous attache à la terre, et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins une de ces maladies. S'ils vous ont donné Dieu pour objet, ce n'a été que pour exercer votre orgueil; ils vous ont fait penser que vous lui êtes semblable par votre nature, et ceux qui ont vu la vanité de cette prétention vous ont jeté dans l'autre précipice, en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes, et vous ont porté à chercher votre bien dans les concupiscences, qui sont le partage des animaux. Ce n'est pas là le moyen de vous instruire de vos injustices. N'attendez donc ni vérité ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formé, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formé. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence, je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait à ma domination : et s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui; et révoltant toutes les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies. En sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes; et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il quelque lumière confuse de son auteur : tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées! Les sens indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leurs douceurs; ce qui est encore une domination plus terrible et plus impérieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct puissant du bonheur de leur première nature; et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature.

II. De ces principes que je vous ouvre vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes et qui les ont partagés. Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire que le sentiment de tant de misères ne peut étouffer, et voyez s'il ne faut pas que la cause en soit une autre nature.

III. Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme; et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez.

Car enfin : si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes et plus que s'il n'y avait aucune grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge : incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement; tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement tombés!

Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois en l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, en cherchant dans les choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes et que les unes et les autres sont incapables de lui donner; parce que ce gouffre infini ne peut être

(1) C'est-à-dire, *n'ont pu trouver la vérité à l'aide des lumières de la raison (Edit. de 1822).*

rempli que par un objet infini et immuable!

IV. Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché originel, soit une chose dans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, se blent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très-injuste: car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant, incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir eu si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

Le péché originel est une folie devant les hommes: mais on le donne pour tel. On ne doit donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisqu'on ne prétend pas que la raison puisse y atteindre. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes: *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* (I. *Cor.*, I, 25). Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose au-dessus de sa raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente?

V. Ces deux états d'innocence et de corruption étant ouverts, il est impossible que nous ne les reconnaissions pas. Suivons nos mouvements, observons-nous nous-mêmes, et voyons si nous n'y trouverons pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple?

Cette duplicité de l'homme est si visible, qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes: un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement de cœur.

Ainsi toutes ces contrariétés, qui semblaient devoir le plus éloigner les hommes de la connaissance d'une religion, sont ce qui doit plutôt les conduire à la véritable.

Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité: car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme.

Sans ces divines connaissances, qu'ont pu faire les hommes, sinon ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente: car, ne voyant pas la vérité entière, ils n'ont pu arriver à une parfaite vertu? Les uns considérant la nature comme incorrompue, les autres comme irréparable, ils n'ont pu fuir ou l'orgueil ou la paresse, qui sont les deux sources de tous les vices, puisqu'ils ne pouvaient sinon ou s'y abandonner par lâcheté, ou en sortir par l'orgueil. Car s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignoraient la corruption; de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans l'orgueil; et s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, ils en ignoraient la dignité; de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité, mais c'était en se précipitant dans le désespoir.

De là viennent les diverses sectes des stoïciens et des épicuriens, des dogmatistes et des académiciens, etc. La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices, non pas en chassant l'un par l'autre par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre par la simplicité de l'Eglise. Car elle apprend aux justes qu'elle élève jusqu'à la participation de la divinité même, qu'en ce sublime état ils portent encore la source de toute la corruption qui les rend, durant toute la vie, sujets à l'erreur, à la misère, à la mort, au péché; et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur. Ainsi, donnant à trembler à ceux qu'elle justifie, et consolant ceux qu'elle condamne, elle tempère avec tant de justesse la crainte avec l'espérance, par cette double capacité, qui est commune à tous, et de la grâce et du péché, qu'elle abaisse infiniment plus que la seule raison ne peut faire, mais sans désespérer; et qu'elle élève infiniment plus que l'orgueil de la nature, mais sans enfler: faisant bien voir par là qu'étant seule exempte d'erreur et de vice, il n'appartient qu'à elle et d'instruire et de corriger les hommes.

VI. Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans un état de nature tout différent du nôtre, et qui passe notre capacité présente. Ainsi tout cela nous est inutile à savoir pour sortir de nos misères: et tout ce qu'il nous importe de connaître, c'est que par Adam nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus-Christ; et c'est de quoi nous avons des preuves admirables sur la terre.

VII. Le christianisme est étrange: il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil et même abominable, et il lui ordonne en même temps de vouloir être semblable à Dieu! Sans un tel contre-poids, cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait horriblement abject.

La misère porte au désespoir; la grandeur inspire la présomption.

VIII. L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu.

IX. On ne trouve pas dans la religion

chrétienne un abaissement qui nous rende incapable du bien, ni une sainteté exempte du mal. Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là, qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce, à cause du double péril où il est toujours exposé, de désespoir ou d'orgueil.

X. Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états. Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme; ils inspiraient des mouvements de bassesse pure, et c'est aussi peu l'état de l'homme. Il faut des mouvements de bassesse, non d'une bassesse de nature, mais de pénitence; non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, mais d'une grandeur qui vienne de la grâce et non du mérite, et après avoir passé par la bassesse.

XI. Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu? avec combien peu d'abjection s'égale-t-il aux vers de la terre!

Qui peut donc refuser à ces célestes lumières de les croire et de les adorer : car n'est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d'excellence, et n'est-il pas aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition? Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse, sinon la vérité de ces deux états, avec une voix si puissante qu'il est impossible d'y résister?

XII. Ce qui détourne les hommes de croire qu'ils sont capables d'être unis à Dieu n'est autre chose que la vue de leur bassesse; mais s'ils l'ont bien sincère, qu'ils la suivent aussi loin que moi, et qu'ils reconnaissent que cette bassesse est telle en effet, que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais bien savoir d'où cette créature, qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu, et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. L'homme sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même; et tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne peut pas le rendre capable de sa communication! Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui sinon qu'il l'aime et le connaisse; et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui, puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance; car il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est et qu'il aime quelque chose. Donc s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est, et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre; pourquoi, si Dieu lui donne quelques rayons de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira de se communiquer à lui? Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère, ni raisonnable, si elle ne nous fait confesser que, ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu.

ARTICLE VI.

Soumission et usage de la raison.

I. La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle est bien faible, si elle ne va jusque-là. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui pèchent contre ces trois principes : ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstrations ; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre ; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger.

II. Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux ni de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule.

La raison, dit saint Augustin, ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre ; et qu'elle ne se soumette pas, quand elle juge avec fondement qu'elle ne doit pas le faire : mais il faut prendre garde à ne pas se tromper.

III. La piété est différente de la superstition. Pousser la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire. Les hérétiques nous reprochent cette soumission superstitieuse. C'est faire ce qu'ils nous reprochent que d'exiger cette soumission dans les choses qui ne sont pas matière de soumission.

Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui sont de foi, et rien de si contraire à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont pas de foi. Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison.

IV. La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais jamais le contraire. Elle est au-dessus, et non pas contre.

V. Si j'avais vu un miracle, disent quelques gens, je me convertirais. Ils ne parleraient pas ainsi, s'ils savaient ce que c'est que conversion. Ils s'imaginent qu'il ne faut pour cela que reconnaître qu'il y a un Dieu, et que l'adoration consiste à lui tenir de certains discours : tels à peu près que les païens en faisaient à leurs idoles. La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet Etre souverain qu'on a irrité tant de fois, et qui peut nous perdre légitimement à toute heure ; à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui, et qu'on n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et que sans un Médiateur il ne peut y avoir de commerce

VI. Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de sa justice et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une croyance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur; et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est ce que David connaissait bien, lorsqu'il disait : *Inclina cor meum, Deus, in testimonia tua* (*Ps.*CXVIII, 36).

VII. Ceux qui croient sans avoir examiné les preuves de la religion croient parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte, et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme. Ils sentent qu'un Dieu les a faits ; ils ne veulent aimer que lui, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes : ils sentent qu'ils n'en ont pas la force, qu'ils sont incapables d'aller à Dieu ; et que si Dieu ne vient à eux, ils ne peuvent avoir aucune communication avec lui : et ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu, et ne haïr que soi-même ; mais qu'étant tous corrompus et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous. Il n'en faut pas davantage pour persuader des hommes qui ont cette disposition dans le cœur, et cette connaissance de leur devoir et de leur incapacité.

VIII. Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très-efficacement persuadés.

J'avoue bien qu'un de ces chrétiens qui croient sans preuves n'aura peut-être pas de quoi convaincre un infidèle qui en dira autant de soi. Mais ceux qui savent les preuves de la religion prouveront sans difficulté que ce fidèle est véritablement inspiré de Dieu, quoiqu'il ne pût le prouver lui-même.

ARTICLE VII.

Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement, et qui commence à lire l'Ecriture.

I. En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, et ces contrariétés étonnantes qui se découvrent dans sa nature ; et regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il est venu y faire, ce qu'il deviendra en mourant, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il est et sans avoir aucun moyen d'en sortir : et sur cela j'admire comment on n'entre pas en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi de semblable nature : je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi, et ils me disent que non ; et sur cela ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi, je n'ai pu m'y arrêter ni me reposer dans la société de ces personnes semblables à moi, misérables comme moi, impuissantes comme moi. Je vois qu'ils ne m'aideraient point à mourir : je mourrai seul ; il faut donc faire comme si j'étais seul : or, si j'étais seul, je ne bâtirais point des maisons, je ne m'embarrasserais point dans les occupations tumultuaires, je ne chercherais l'estime de personne ; mais je tâcherais seulement de découvrir la vérité.

Ainsi, considérant combien il y a d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu, dont tout le monde parle, n'aurait pas laissé quelques marques de lui. Je regarde de toutes parts, et ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à n'en rien croire. Si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais, voyant trop pour nier, et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu soutient la nature, elle le marquât sans équivoque ; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait ; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition ni mon devoir. Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre. Rien ne me serait trop cher pour cela.

Je vois des multitudes de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps. Mais elles n'ont ni morale qui puisse me plaire, ni preuves capables de m'arrêter. Et ainsi j'aurais refusé également la religion de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Egyptiens, par cette seule raison que l'une n'ayant pas plus de marques de vérité que l'autre, ni rien qui détermine, la raison ne peut pencher plutôt vers l'une que vers l'autre.

Mais en considérant ainsi cette inconstante et bizarre variété de mœurs et de croyances dans les divers temps, je trouve en une petite partie du monde un peuple particulier, séparé de tous les autres peuples de la terre, et dont les histoires précèdent de plusieurs siècles les plus anciennes que nous ayons. Je trouve donc ce peuple, grand et nombreux, qui adore un seul Dieu, et qui se conduit par une loi qu'ils disent tenir de sa main. Ils soutiennent qu'ils sont les seuls du monde auxquels Dieu a révélé ses mystères, que tous les hommes sont corrompus et dans la disgrâce de Dieu ; qu'ils sont tous abandonnés à leurs sens et à leur propre esprit ; et que de là viennent les étranges égarements et les changements continuels qui arrivent entre eux, et de religion, et de coutume, au lieu qu'eux demeurent inébranlables dans leur conduite : mais que Dieu ne laissera pas éternellement les autres peuples dans ces ténèbres ; qu'il viendra un Libérateur pour

tous ; qu'ils sont au monde pour l'annoncer ; qu'ils sont formés exprès pour être les hérauts de ce grand événement, et pour appeler tous les peuples à s'unir à eux dans l'attente de ce Libérateur.

La rencontre de ce peuple m'étonne et me semble digne d'une extrême attention, par quantité de choses admirables et singulières qui y paraissent.

C'est un peuple tout composé de frères : et au lieu que tous les autres sont formés de l'assemblage d'une infinité de familles, celui-ci, quoique si étrangement abondant, est tout sorti d'un seul homme ; et étant ainsi une même chair et membres les uns des autres, ils composent une puissance extrême d'une seule famille. Cela est unique.

Ce peuple est le plus ancien qui soit dans la connaissance des hommes : ce qui me semble devoir lui attirer une vénération particulière, et principalement dans la recherche que nous faisons ; puisque si Dieu s'est de tout temps communiqué aux hommes, c'est à ceux-ci qu'il faut recourir pour en savoir la tradition.

Ce peuple n'est pas seulement considérable par son antiquité ; mais il est encore singulier en sa durée, qui a toujours continué depuis son origine jusqu'à maintenant : car, au lieu que les peuples de la Grèce, d'Italie, de Lacédémone, d'Athènes, de Rome, et les autres qui sont venus si longtemps après, ont fini il y a longtemps, ceux-ci subsistent toujours, et malgré les entreprises de tant de puissants rois qui ont cent fois essayé de les faire périr, comme les historiens le témoignent, et comme il est aisé de le juger par l'ordre naturel des choses pendant un si long espace d'années, ils se sont toujours conservés, et, s'étendant depuis les premiers temps jusqu'aux derniers, leur histoire enferme dans sa durée celle de toutes nos histoires.

La loi par laquelle ce peuple est gouverné est tout ensemble la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un état. C'est ce que Philon, juif, montre en divers lieux, et Josèphe, admirablement : contre Appion, où il fait voir qu'elle est si ancienne que le nom même de loi n'a été connu des plus anciens que plus de mille ans après ; en sorte qu'Homère, qui a parlé de tant de peuples, ne s'en est jamais servi. Et il est aisé de juger de la perfection de cette loi par sa simple lecture, où l'on voit qu'on y a pourvu à toutes choses avec tant de sagesse, tant d'équité, tant de jugement, que les plus anciens législateurs grecs et romains, en ayant quelque lumière, en ont emprunté leurs principales lois ; ce qui paraît par celle qu'ils appellent des *Douze Tables* et par les autres preuves que Josèphe en donne.

Mais cette loi est en même temps la plus sévère et la plus rigoureuse de toutes, obligeant ce peuple, pour le retenir dans son devoir, à mille observations particulières et pénibles, sous peine de la vie. De sorte que c'est une chose étonnante qu'elle se soit toujours conservée, durant tant de siècles, parmi un peuple rebelle et impatient comme celui-ci ; pendant que tous les autres états ont changé de temps en temps leurs lois, quoique tout autrement faciles à observer.

II. Ce peuple est encore admirable en sincérité. Ils gardent avec amour et fidélité le livre où Moïse déclare qu'ils ont toujours été ingrats envers Dieu, et qu'il sait qu'ils le seront encore plus après sa mort ; mais qu'il appelle le ciel et la terre à témoin contre eux, qu'il le leur a assez dit ; qu'enfin Dieu, s'irritant contre eux, les dispersera par tous les peuples de la terre ; que comme ils l'ont irrité en adorant des dieux qui n'étaient point leurs dieux, il les irritera en appelant un peuple qui n'était point son peuple. Cependant ce livre, qui les déshonore en tant de façons, ils le conservent aux dépens de leur vie. C'est une sincérité qui n'a point d'exemple dans le monde, ni sa racine dans la nature.

Au reste, je ne trouve aucun sujet de douter de la vérité du livre qui contient toutes ces choses ; car il y a bien de la différence entre un livre que fait un particulier, et qu'il jette parmi le peuple, et un livre qui fait lui-même un peuple. On ne peut douter que le livre ne soit aussi ancien que le peuple.

C'est un livre fait par des auteurs contemporains. Toute histoire qui n'est pas contemporaine est suspecte, comme les livres des sibylles et de Trismégiste ; et tant d'autres qui ont eu crédit au monde, et se trouvent faux dans la suite des temps. Mais il n'en est pas de même des auteurs contemporains.

III. Qu'il y a de différence d'un livre à un autre ! Je ne m'étonne pas de ce que les Grecs ont fait l'Iliade, ni les Egyptiens et les Chinois leurs histoires. Il ne faut que voir comment cela est né.

Ces historiens fabuleux ne sont pas contemporains des choses dont ils écrivent. Homère fait un roman, qu'il donne pour tel ; car personne ne doutait que Troie et Agamemnon n'avaient non plus été que la pomme d'or (1). Il ne pensait pas aussi à en faire une histoire, mais seulement un divertissement. Son livre est le seul qui était de son temps : la beauté de l'ouvrage fait durer la chose ; tout le monde l'apprend et en parle : il faut la savoir ; chacun la sait par cœur. Quatre cents ans après, les témoins des choses ne sont plus vivants ; personne ne sait plus, par sa connaissance, si c'est une fable ou une histoire : on l'a seulement apprise de ses ancêtres, cela peut passer pour vrai.

ARTICLE VIII.

Les Juifs considérés par rapport à notre religion.

I. La création et le déluge étant passés,

(1) On ne peut assurément voir dans cette pomme d'or qu'une allégorie ingénieuse. Mais de ce qu'Homère écrivit trois ou quatre cents ans après l'événement qu'il raconte, de ce qu'il a orné son sujet de toutes les richesses de son imagination, on aurait grand tort de conclure que ce sujet n'est en lui-même qu'une fable, et que Troie n'a pas existé (*Edit. de* 1822).

[illegible]

II. [illegible]

[illegible] temple bien bâti, pour y offrir des bêtes et pour y être purifiés par l'effusion de leur sang, et qu'il devait leur envoyer le Messie pour les rendre maîtres de tout le monde.

Les Juifs étaient accoutumés aux grands et éclatants miracles: et n'ayant regardé les grands coups de la mer Rouge et de la terre de Chanaan que comme un abrégé des grandes choses de leur Messie, ils attendaient de lui encore des choses plus éclatantes, et dont tout ce qu'avait fait Moïse ne fût que l'échantillon.

Ayant donc vieilli dans ces erreurs charnelles, Jésus-Christ est venu dans le temps prédit, mais non pas dans l'éclat attendu: et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui. Après sa mort, saint Paul est venu apprendre aux hommes que toutes ces choses étaient arrivées en figures, que le royaume de Dieu n'était pas dans la chair, mais dans l'esprit; que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions; que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de la main des hommes, mais dans un cœur pur et humilié; que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur, etc.

IV. Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, en avait prédit le temps clairement, et les avait même quelquefois exprimées clairement; mais [illegible] en figures, afin que ceux qui aimaient les choses (1) figurantes s'y arrêtassent, et que ceux qui aimaient les (2) figurées les y vissent. C'est ce qui a fait qu'au temps du Messie les peuples se sont partagés: les spirituels l'ont reçu: et les charnels, qui l'ont rejeté, sont demeurés pour lui servir de témoins.

V. Les Juifs charnels n'entendaient ni la grandeur ni l'abaissement du Messie, prédit dans leurs prophéties. Ils l'ont méconnu dans sa grandeur: comme quand il est dit que le Messie sera seigneur de David, quoique son fils: qu'il est avant Abraham, et qu'il (3) l'a vu. Ils ne le croyaient pas si grand qu'il fût de toute éternité; et ils l'ont méconnu de même dans son abaissement et dans sa mort. Le Messie, disaient-ils, demeure éternellement, et celui-ci dit qu'il mourra. Ils ne le croyaient donc ni mortel ni éternel: ils ne cherchaient en lui qu'une grandeur charnelle.

Ils ont tant aimé les choses figurantes et les ont si uniquement attendues, qu'ils ont méconnu la réalité quand elle est venue dans le temps et en la manière prédite.

VI. Ceux qui ont peine à croire en cherchent un sujet en ce que les Juifs ne croient pas. Si cela était si clair, dit-on, pourquoi ne croyaient-ils pas? Mais c'est leur refus même qui est le fondement de notre croyance. Nous y serions bien moins disposés, s'ils étaient des nôtres. Nous aurions alors un bien plus ample prétexte d'incrédulité et de défiance. Cela est admirable de voir des Juifs, grands amateurs de choses prédites, et grands ennemis de l'accomplissement, et que cette aversion même ait été prédite!

VII. Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects et d'une diligence, d'une fidélité et d'un zèle extraordinaire et connu de toute la terre.

Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait; et ainsi il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes, et a porté à la vue de tout le monde ces livres où ce Messie est prédit: assurant toutes les nations qu'il devait venir et en la manière prédite dans leurs livres, qu'ils tenaient ouverts à tout le monde. Mais étant déçus par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ils ont été ses plus grands ennemis. De sorte

(1) C'est-à-dire *les choses charnelles qui servaient de figures.*

(2) C'est-à-dire *les vérités spirituelles figurées par les choses charnelles.*

(3) Ce dernier qu'il pourrait être équivoque s'il n'était déterminé par les textes évangéliques que l'auteur a eu en vue « Abraham, votre père, dit Jésus-Christ, a désiré avec ardeur de voir mon jour, il l'a vu, et il en a été comblé de joie..... Avant qu'Abraham fût, j'étais. » (Jean, VIII, 56, 58.) — C'est donc Abraham qui a vu (*Édit. de* [illegible])

cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple.

Dès là je réfute toutes les autres religions : par là je trouve réponse à toutes les objections. Il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié.

Je trouve d'effectif que depuis que la mémoire des hommes dure, voici un peuple qui subsiste plus ancien que tout autre peuple. Il est annoncé constamment aux hommes qu'ils sont dans une corruption universelle, mais qu'il viendra un Réparateur : ce n'est pas un seul homme qui le dit, mais une infinité et un peuple entier prophétisant durant quatre mille ans.

ARTICLE IX.

Des figures ; que l'ancienne loi était figurative.

I. Il y a des figures claires et démonstratives ; mais il y en a d'autres qui semblent moins naturelles, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs. Ces figures-là seraient semblables à celles de ceux qui fondent des prophéties sur l'Apocalypse, qu'ils expliquent à leur fantaisie. Mais la différence qu'il y a, c'est qu'ils n'en ont point d'indubitables qui les appuient. Tellement, qu'il n'y a rien de si injuste que quand ils prétendent que les leurs sont aussi bien fondées que quelques-unes des nôtres ; car ils n'en ont pas de démonstratives comme nous en avons. La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas égaler et confondre ces choses parce qu'elles semblent être semblables par un bout, étant si différentes par l'autre.

II. Une des principales raisons pour lesquelles les prophètes ont voilé les biens spirituels qu'ils promettaient sous les figures des biens temporels, c'est qu'ils avaient affaire à un peuple charnel qu'il fallait rendre dépositaire du testament spirituel.

Jésus-Christ figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, est (1) l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, et par là devenu leur seigneur, leur sauveur et le sauveur des étrangers, et le sauveur du monde ; ce qui n'eût point été sans le dessein de le perdre, sans la vente et la réprobation qu'ils en firent.

Dans la prison, Joseph innocent entre deux criminels : Jésus en la croix entre deux larrons. Joseph prédit le salut à l'un et la mort à l'autre, sur les mêmes apparences : Jésus-Christ sauve l'un et laisse l'autre, après les mêmes crimes. Joseph ne fait que prédire : Jésus-Christ fait. Joseph demande à celui qui sera sauvé qu'il se souvienne de lui quand il sera venu en sa gloire ; et celui que Jésus-Christ sauve lui demande qu'il se souvienne de lui quand il sera en son royaume.

III. La grâce est la figure de la gloire ; car elle n'est pas la dernière fin. Elle a été figurée par la loi, et elle figure elle-même la gloire, mais de telle manière qu'elle est en même temps un moyen pour y arriver.

IV. La Synagogue ne périssait point, parce qu'elle était la figure de l'Eglise, mais parce qu'elle n'était que la figure, elle est tombée dans la servitude. La figure a subsisté jusqu'à la vérité, afin que l'Eglise fût toujours visible ou dans la peinture qui la promettait, ou dans l'effet.

V. Pour prouver tout d'un coup les deux Testaments, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre. Pour examiner les prophéties, il faut les entendre : car si l'on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu ; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ.

Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens, si elles sont figures ou réalités, c'est-à dire s'il faut y chercher quelque autre chose que ce qui paraît d'abord, ou s'il faut s'arrêter uniquement à ce premier sens qu'elles présentent.

Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'ils plaisent à Dieu, et qu'ils ne lui déplaisent point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent.

Or dans toute l'Ecriture ils plaisent et déplaisent, donc ils sont figures.

VI. Pour voir clairement que l'Ancien Testament n'est que figuratif, et que par les biens temporels les prophètes entendaient d'autres biens, il ne faut que prendre garde, premièrement, qu'il serait indigne de Dieu de n'appeler les hommes qu'à la jouissance des félicités temporelles. Secondement, que les discours des prophètes expriment clairement la promesse des biens temporels ; et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs, et que leur sens n'est pas celui qu'ils expriment à découvert : qu'on ne l'entendra qu'à la fin des temps (*Jérémie*, XXIII, 22 ; *et* XXX, 24). Donc ils entendaient parler d'autres sacrifices, d'un autre libérateur, etc.

Enfin il faut remarquer que leurs discours sont contraires et se détruisent, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de *loi* et de *sacrifice* autre chose que la loi de Moïse et ses sacrifices ; et il y aurait contradiction manifeste et grossière dans leurs livres, et quelquefois dans un même chapitre : d'où il s'ensuit qu'il faut qu'ils aient entendu autre chose.

VII. Il est dit que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé ; qu'ils seront sans roi, sans princes et sans sacrifices ; qu'il sera fait une nouvelle alliance, que la loi sera renouvelée, que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons, que leurs sacrifices sont abominables, que Dieu n'en a po[illegible] demandé.

(1) Le mot *est* n'a-t-il point été transposé ici par erreur de copiste ; ne faudrait-il pas lire : « Jésus-Christ est figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, » et le reste ? Car cette circonstance des *vingt deniers* regarde Joseph, et non pas Jésus-Christ qui fut vendu trente deniers. Tout ce qui suit regarde également Joseph ; le nom même de *Sauveur du monde* est celui qui fut donné à Joseph, selon la Vulgate : *Salvatorem mundi*. (*Gen.* XLI, 45). Tout cela regarde Joseph, et en tout cela *Jésus-Christ est figuré par Joseph*. Voilà bien ce que l'auteur a voulu dire (*Edit. de* 1787).

admirable. C'est le plus ancien livre du monde et le plus authentique; et au lieu que Mahomet, pour faire subsister le sien, a défendu de le lire, Moïse, pour faire subsister le sien, a ordonné à tout le monde de le lire.

X. La religion juive est toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans sa doctrine, dans ses effets, etc. Elle a été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie, et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs, qui en était la figure.

Parmi les Juifs la vérité n'était qu'en figure. Dans le ciel elle est découverte. Dans l'Église elle est couverte, et reconnue par le rapport à la figure. La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure.

XI. Qui jugera de la religion des Juifs par les grossiers la connaîtra mal. Elle est visible dans les saints livres et dans la tradition des prophètes, qui ont assez fait voir qu'ils n'entendaient pas la loi à la lettre. Ainsi notre religion est divine dans l'Évangile, les apôtres et la tradition; mais elle est toute défigurée dans ceux qui la traitent mal.

XII. Les Juifs étaient de deux sortes. Les uns n'avaient que les affections païennes, les autres avaient les affections chrétiennes. Le Messie, selon les Juifs charnels, doit être un grand prince temporel. Selon les chrétiens charnels, il est venu nous dispenser d'aimer Dieu, et nous donner des sacrements qui opèrent tout sans nous. Ni l'un ni l'autre n'est la religion chrétienne, ni juive. Les vrais Juifs et les vrais chrétiens ont reconnu un Messie qui les ferait aimer de Dieu, et par cet amour, triompher de leurs ennemis.

XIV. Le voile qui est sur les livres de l'Écriture pour les Juifs y est aussi pour les mauvais chrétiens, et pour tous ceux qui ne se haïssent pas eux-mêmes. Mais qu'on est bien disposé à les entendre et à connaître Jésus-Christ, quand on se hait véritablement soi-même!

XV. Les Juifs charnels tiennent le milieu entre les chrétiens et les païens. Les païens ne connaissent point Dieu et n'aiment que la terre. Les Juifs connaissent le vrai Dieu et n'aiment que la terre. Les chrétiens connaissent le vrai Dieu et n'aiment point la terre. Les Juifs et les païens aiment les mêmes biens. Les Juifs et les chrétiens connaissent le même Dieu.

XVI. C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres, et les aime, et ne les entend point. Et tout cela est prédit; car il est dit que les jugements de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé.

Tandis que les prophètes ont été pour maintenir la loi, le peuple a été négligent. Mais depuis qu'il n'y a plus eu de prophète, le zèle a succédé; ce qui est une providence admirable.

XVII. La création du monde commençant à s'éloigner, Dieu a pourvu d'un historien contemporain, et a commis tout un peuple pour la garde de ce livre, afin que cette histoire fût la plus authentique du monde, et que tous les hommes pussent apprendre une chose si nécessaire à savoir, et qu'on ne peut savoir que par là.

XVIII. Moïse était habile homme: cela est clair. Donc, s'il eût eu dessein de tromper, il eût fait en sorte qu'on n'eût pu le convaincre de tromperie. Il a fait tout le contraire; car, s'il eût débité des fables, il n'y eût point eu de Juif qui n'en eût pu reconnaître l'imposture.

Pourquoi, par exemple, a-t-il fait la vie des premiers hommes si longue, et si peu de générations? Il eût pu se cacher dans une multitude de générations, mais il ne le pouvait en si peu: car ce n'est pas le nombre des années, mais la multitude des générations, qui rend les choses obscures.

La vérité ne s'altère que par le changement des hommes. Et cependant il met deux choses les plus mémorables qui se soient jamais imaginées, savoir, la création et le déluge, si proches, qu'on y touche par le peu qu'il fait de générations. De sorte qu'au temps où il écrivait ces choses, la mémoire devait encore en être toute récente dans l'esprit de tous les Juifs.

Sem, qui a vu Lamech, qui a vu Adam, a vu au moins Abraham; et Abraham a vu Jacob, qui a vu ceux qui ont vu Moïse. Donc le déluge et la création sont vrais. Cela conclut entre de certaines gens qui l'entendent bien.

La longueur de la vie des patriarches, au lieu de faire que les histoires passées se perdissent, servait au contraire à les conserver. Car ce qui fait que l'on n'est pas quelquefois assez instruit dans l'histoire de ses ancêtres, c'est qu'on n'a jamais guère vécu avec eux, et qu'ils sont morts souvent avant que l'on eût atteint l'âge de raison. Mais lorsque les hommes vivaient si longtemps, les enfants vivaient longtemps avec leurs pères; et ainsi ils les entretenaient longtemps. Or de quoi les eussent-ils entretenus sinon de l'histoire de leurs ancêtres; puisque toute l'histoire était réduite à celle-là, et qu'ils n'avaient ni les sciences ni les arts qui occupent une grande partie des discours de la vie? Aussi l'on voit qu'en ce temps-là les peuples avaient un soin particulier de conserver leurs généalogies.

XIX. Plus j'examine les Juifs, plus j'y trouve de vérités; et cette marque qu'ils sont sans prophètes ni roi, et qu'étant nos ennemis ils sont d'admirables témoins de la vérité de ces prophéties où leur vie et leur aveuglement même est prédit. Je trouve en cette enchâssure cette religion toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans ses effets. Et ainsi je tends les bras à mon libérateur, qui, ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui en ont été prédites, et, par sa grâce, j'attends la mort en paix dans l'espérance de lui être éternellement uni; et je vis

cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple.

Dès là je réfute toutes les autres religions : par là je trouve réponse à toutes les objections. Il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié.

Je trouve d'effectif que depuis que la mémoire des hommes dure, voici un peuple qui subsiste plus ancien que tout autre peuple. Il est annoncé constamment aux hommes qu'ils sont dans une corruption universelle, mais qu'il viendra un Réparateur : ce n'est pas un seul homme qui le dit, mais une infinité et un peuple entier prophétisant durant quatre mille ans.

ARTICLE IX.

Des figures; que l'ancienne loi était figurative.

I. Il y a des figures claires et démonstratives ; mais il y en a d'autres qui semblent moins naturelles, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs. Ces figures-là seraient semblables à celles de ceux qui fondent des prophéties sur l'Apocalypse, qu'ils expliquent à leur fantaisie. Mais la différence qu'il y a, c'est qu'ils n'en ont point d'indubitables qui les appuient. Tellement, qu'il n'y a rien de si injuste que quand ils prétendent que les leurs sont aussi bien fondées que quelques-unes des nôtres ; car ils n'en ont pas de démonstratives comme nous en avons. La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas égaler et confondre ces choses parce qu'elles semblent être semblables par un bout, étant si différentes par l'autre.

II. Une des principales raisons pour lesquelles les prophètes ont voilé les biens spirituels qu'ils promettaient sous les figures des biens temporels, c'est qu'ils avaient affaire à un peuple charnel qu'il fallait rendre dépositaire du testament spirituel.

Jésus-Christ figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, est (1) l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, et par là devenu leur seigneur, leur sauveur et le sauveur des étrangers, et le sauveur du monde; ce qui n'eût point été sans le dessein de le perdre, sans la vente et la réprobation qu'ils en firent.

Dans la prison, Joseph innocent entre deux criminels : Jésus en la croix entre deux larrons. Joseph prédit le salut à l'un et la mort à l'autre, sur les mêmes apparences : Jésus-Christ sauve l'un et laisse l'autre, après les mêmes crimes. Joseph ne fait que prédire : Jésus-Christ fait. Joseph demande à celui qui sera sauvé qu'il se souvienne de lui quand il sera venu en sa gloire; et celui que Jésus-Christ sauve lui demande qu'il se souvienne de lui quand il sera en son royaume.

III. La grâce est la figure de la gloire; car elle n'est pas la dernière fin. Elle a été figurée par la loi, et elle figure elle-même la gloire, mais de telle manière qu'elle est en même temps un moyen pour y arriver.

IV. La Synagogue ne périssait point, parce qu'elle était la figure de l'Eglise, mais parce qu'elle n'était que la figure, elle est tombée dans la servitude. La figure a subsisté jusqu'à la vérité, afin que l'Eglise fût toujours visible ou dans la peinture qui la promettait, ou dans l'effet.

V. Pour prouver tout d'un coup les deux Testaments, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre. Pour examiner les prophéties, il faut les entendre : car si l'on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu ; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ.

Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens, si elles sont figures ou réalités, c'est-à dire s'il faut y chercher quelque autre chose que ce qui paraît d'abord, ou s'il faut s'arrêter uniquement à ce premier sens qu'elles présentent.

Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'ils plaisent à Dieu, et qu'ils ne lui déplaisent point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent.

Or dans toute l'Ecriture ils plaisent et déplaisent, donc ils sont figures.

VI. Pour voir clairement que l'Ancien Testament n'est que figuratif, et que par les biens temporels les prophètes entendaient d'autres biens, il ne faut que prendre garde, premièrement, qu'il serait indigne de Dieu de n'appeler les hommes qu'à la jouissance des félicités temporelles. Secondement, que les discours des prophètes expriment clairement la promesse des biens temporels ; et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs, et que leur sens n'est pas celui qu'ils expriment à découvert : qu'on ne l'entendra qu'à la fin des temps (*Jérémie*, XXIII, 22; *et* XXX, 24). Donc ils entendaient parler d'autres sacrifices, d'un autre libérateur, etc.

Enfin il faut remarquer que leurs discours sont contraires et se détruisent, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de *loi* et de *sacrifice* autre chose que la loi de Moïse et ses sacrifices; et il y aurait contradiction manifeste et grossière dans leurs livres, et quelquefois dans un même chapitre : d'où il s'ensuit qu'il faut qu'ils aient entendu autre chose.

VII. Il est dit que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé ; qu'ils seront sans roi, sans princes et sans sacrifices ; qu'il sera fait une nouvelle alliance, que la loi sera renouvelée, que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons, que leurs sacrifices sont abominables, que Dieu n'en a point demandé.

(1) Le mot *est* n'a-t-il point été transposé ici par erreur de copiste; ne faudrait-il pas lire : « Jésus-Christ est figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, » et le reste? Car cette circonstance des *vingt deniers* regarde Joseph, et non pas Jésus-Christ qui fut vendu trente deniers. Tout ce qui suit regarde également Joseph; le nom même de *Sauveur du monde* est celui qui fut donné à Joseph, selon la Vulgate : *Salvatorem mundi*. (*Gen.* XLI, 45). Tout cela regarde Joseph, et en tout cela *Jésus-Christ est figuré par Joseph*. Voilà bien ce que l'auteur a voulu dire (*Edit. de* 1787).

Il est dit, au contraire, que la loi durera éternellement, que cette alliance sera éternelle, que le sacrifice sera éternel, que le sceptre ne sortira jamais d'avec eux, puisqu'il ne doit point en sortir que le roi éternel n'arrive. Tous ces passages marquent-ils que ce soit réalité? non; marquent-ils aussi que ce soit figure? non : mais que c'est réalité ou figure. Mais les premiers, excluant la réalité, marquent que ce n'est que figure.

Tous ces passages ensemble ne peuvent être dits de la réalité; tous peuvent être dits de la figure : donc ils ne sont pas dits de la réalité, mais de la figure.

VIII. Pour savoir si la loi et les sacrifices sont réalité ou figure, il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée, en sorte qu'ils ne vissent que cette ancienne alliance; ou s'ils y voyaient quelque autre chose dont elles fussent la peinture, car dans un portrait on voit la chose figurée. Il ne faut pour cela qu'examiner ce qu'ils disent.

Quand ils disent qu'elle sera éternelle, entendent-ils parler de l'alliance de laquelle ils disent qu'elle sera changée; et de même des sacrifices, etc.

IX. Les prophètes ont dit clairement qu'Israël serait toujours aimé de Dieu, et que la loi serait éternelle; et ils ont dit que l'on n'entendrait point leur sens, et qu'il était voilé.

Le chiffre a deux sens. Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair, et où il est dit néanmoins que le sens est voilé et obscurci, qu'il est caché en sorte qu'on verra cette lettre sans la voir, et qu'on l'entendra sans l'entendre, que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens, et d'autant plus qu'on y trouve des contrariétés manifestes dans le sens littéral? Combien doit-on donc estimer ceux qui nous découvrent le chiffre et nous apprennent à connaître le sens caché, et principalement quand les principes qu'ils en prennent sont tout à fait naturels et clairs! C'est ce qu'ont fait Jésus-Christ et les apôtres. Ils ont levé le sceau, ils ont rompu le voile et découvert l'esprit. Ils nous ont appris pour cela que les ennemis de l'homme sont ses passions, que le Rédempteur serait spirituel; qu'il y aurait deux avénements : l'un de misère pour abaisser l'homme superbe, l'autre de gloire pour élever l'homme humilié : que Jésus-Christ sera Dieu et homme.

X. Jésus-Christ n'a fait autre chose qu'apprendre aux hommes qu'ils s'aimaient eux-mêmes, et qu'ils étaient esclaves, aveugles, malades, malheureux et pécheurs; qu'il fallait qu'il les délivrât, éclairât, guérît et béatifiât : que cela se ferait en se haïssant soi-même et en le suivant par la misère et la mort de la croix.

La lettre tue; tout arrivait en figure : il fallait que le Christ souffrît. Un Dieu humilié, circoncision du cœur, vrai jeûne, vrai sacrifice, vrai temple, double loi, double table de la loi, double temple, double captivité : voilà le chiffre qu'il nous a donné.

Il nous a appris, enfin, que toutes ces choses n'étaient que des figures; et ce que c'est que vraiment libre, vrai Israélite, vraie circoncision, vrai pain du ciel, etc.

XI. Dans ces promesses-là chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur : les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures; mais avec cette différence que ceux qui y cherchent les créatures les y trouvent, mais avec plusieurs contradictions, avec la défense de les aimer, avec ordre de n'adorer que Dieu et de n'aimer que lui : au lieu que ceux qui y cherchent Dieu le trouvent et sans aucune contradiction, et avec commandement de n'aimer que lui.

XII. Les sources des contrariétés de l'Ecriture sont : un Dieu humilié jusqu'à la mort de la croix, un Messie triomphant de la mort par sa mort, deux natures en Jésus-Christ, deux avénements, deux états de la nature de l'homme.

Comme on ne peut bien faire le caractère d'une personne qu'en accordant toutes les contrariétés, et qu'il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes, sans concilier les contraires : aussi, pour entendre le sens d'un auteur, il faut concilier tous les passages contraires.

Ainsi, pour entendre l'Ecriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais il faut en avoir un qui concilie les passages même contraires.

Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Ecriture ni des prophètes. Ils avaient effectivement trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés.

Le véritable sens n'est donc pas celui des Juifs; mais en Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées.

Les Juifs ne sauraient accorder la cessation de la royauté et principauté, prédite par Osée, avec la prophétie de Jacob.

Si on prend la loi, les sacrifices et le royaume pour réalité, on ne peut accorder tous les passages d'un même auteur ni d'un même livre, ni quelquefois d'un même chapitre. Ce qui marque assez quel était le sens de l'auteur

XIII. Il n'était point permis de sacrifier hors de Jérusalem, qui était le lieu que le Seigneur avait choisi, ni même de manger ailleurs les décimes.

Osée a prédit qu'ils seraient sans roi, sans princes, sans sacrifices et sans idoles; ce qui est accompli aujourd'hui, (*les Juifs*) ne pouvant faire de sacrifice légitime hors de Jérusalem.

XIV. Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement. *Sede a dextris meis* : cela est faux littéralement dit; cela est vrai spirituellement. En ces expressions il est parlé de Dieu à la manière des hommes; et cela ne signifie autre chose sinon que l'intention que les hommes ont en faisant asseoir à leur droite, Dieu l'aura aussi. C'est donc une marque de

on de Dieu, et non de sa manière de
er.
quand il est dit : Dieu a reçu l'odeur
parfums, et vous donnera en récom-
une terre fertile et abondante, c'est-
que la même intention qu'aurait un
qui, agréant vos parfums, vous don-
n récompense une terre abondante,
ura pour vous, parce que vous avez
lui la même intention qu'un homme
celui à qui il donne des parfums.
L'unique objet de l'Ecriture est la
Tout ce qui ne va point à l'unique
st la figure : car, puisqu'il n'y a qu'un
it ce qui n'y va point en mots propres
re.
diversifie ainsi cet unique précepte de
pour satisfaire notre faiblesse qui re-
la diversité, par cette diversité qui
ène toujours à notre unique néces-
ar une seule chose est nécessaire, et
mons la diversité ; et Dieu satisfait à
l'autre par ces diversités, qui mènent
al nécessaire.
Les rabbins prennent pour figures les
es de l'épouse, et tout ce qui n'expri-
l'unique but qu'ils ont des biens tem-

. Il y en a qui voient bien qu'il n'y a
itre ennemi de l'homme que la concu-
e qui les détourne de Dieu, ni d'autre
e Dieu, et non pas une terre fertile.
ui croient que le bien de l'homme est
hair, et le mal en ce qui le détourne
isirs des sens ; qu'ils s'en soûlent et
meurent. Mais ceux qui cherchent
tout leur cœur, qui n'ont de déplaisir
tre privés de sa vue, qui n'ont de désir
ir le posséder, et d'ennemis que ceux
en détournent ; qui s'affligent de se
vironnés et dominés de tels ennemis ;
e consolent ; il y a un Libérateur pour
y a un Dieu pour eux. Un Messie a été
pour délivrer des ennemis : et il en
u un pour délivrer des iniquités, mais
s des ennemis.
I. Quand David prédit que le Messie
ra son peuple de ses ennemis, on peut
charnellement que ce sera des Egy-
et alors je ne saurais montrer que la
tie soit accomplie. Mais on peut bien
aussi que ce sera des iniquités : car,
vérité, les Egyptiens ne sont pas des
s ; mais les iniquités le sont. Ce mot
is est donc équivoque.
s'il dit à l'homme, comme il fait, qu'il
ra son peuple de ses péchés, aussi
l'Isaïe et les autres, l'équivoque est
le sens double des *ennemis* réduit au
mple d'*iniquités :* car s'il avait dans
les péchés, il pouvait bien les dénoter
nemis ; mais s'il pensait aux ennemis,
ouvait pas les désigner par iniquités.
loïse, David et Isaïe usaient des mê-
mes. Qui dira donc qu'ils n'avaient
même sens, et que le sens de David,
manifestement d'iniquités, lorsqu'il
d'ennemis, ne fût pas le même que
Moïse en parlant d'ennemis !

Daniel, chap. IX, prie pour la délivrance du peuple de la captivité de leurs ennemis ; mais il pensait aux péchés. Et pour le montrer, il dit que Gabriel vint lui dire qu'il était exaucé ; et qu'il n'avait que septante semaines à attendre, après quoi le peuple serait délivré d'iniquité, le péché prendrait fin, et le Libérateur, le Saint des saints amènerait la justice éternelle : non la légale, mais l'éternelle.

Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas voir. Qu'on lise l'Ancien Testament en cette vue, et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu du repos. Non. Donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées et tous les commandements qui ne sont pas de la charité, on verra que c'en sont les figures.

ARTICLE X.

De Jésus-Christ.

I. La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux riches, aux rois, aux conquérants et à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse qui vient de Dieu est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres de différents genres.

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leurs victoires, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, qui n'ont nul rapport avec celles qu'ils cherchent. Ils sont vus des esprits, non des yeux ; mais c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leurs victoires, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles qui ne sont pas de leur ordre, et qui n'ajoutent ni n'ôtent à la grandeur qu'ils désirent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit.

Archimède sans aucun éclat de naissance serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles, mais a laissé à tout l'univers des inventions admirables. O qu'il est grand et éclatant aux yeux de l'esprit ! Jésus-Christ sans bien, et sans aucune production de science au dehors, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions, il n'a point régné ; mais il est humble, patient, saint devant Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, et qui voient la sagesse !

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à Notre-Seigneur

Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi : mais qu'il est bien venu avec l'éclat de son ordre !

Il est ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre que la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur fuite, dans sa secrète résurrection et dans le reste ; on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi-même; et le corps, rien. Et tous les corps et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité, car elle est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble on ne saurait tirer la moindre pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. Tous les corps et les esprits ensemble ne sauraient produire un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre tout surnaturel.

II. Jésus-Christ a été dans une obscurité (selon ce que le monde appelle obscurité) telle, que les historiens, qui n'écrivent que les choses importantes, l'ont à peine aperçu.

III. Quel homme eut jamais plus d'éclat que Jésus-Christ ? Le peuple juif tout entier le prédit avant sa venue. Le peuple gentil l'adore après qu'il est venu. Les deux peuples gentil et juif le regardent comme leur centre. Et cependant quel homme jouit jamais moins de tout cet éclat ! De trente-trois ans, il en vit trente sans paraître. Dans les trois autres, il passe pour un imposteur : les prêtres et les principaux de sa nation le rejettent : ses amis et ses proches le méprisent. Enfin il meurt d'une mort honteuse, trahi par un des siens, renié par l'autre, et abandonné de tous.

Quelle part a-t-il donc à cet éclat? Jamais homme n'a eu tant d'éclat; jamais homme n'a eu plus d'ignominie. Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable; et il n'en a rien eu pour lui.

IV. Jésus-Christ parle des plus grandes choses si simplement, qu'il semble qu'il n'y a pas pensé ; et si nettement néanmoins, qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable.

Qui a appris aux évangélistes les qualités d'une âme véritablement héroïque, pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ ! Pourquoi le font-ils faible dans son agonie ! ne savent-ils pas peindre une mort constante ! Oui, sans doute ; car le même saint Luc peint celle de saint Etienne plus forte que celle de Jésus-Christ. Ils le font donc capable de craindre avant que la nécessité de mourir soit arrivée, et ensuite tout fort. Mais quand ils le font troublé, c'est quand il se trouble lui-même ; et quand les hommes le troublent, il est tout fort.

L'Eglise s'est vue obligée de montrer que Jésus-Christ était homme, contre ceux qui le niaient, aussi bien que de montrer qu'il était Dieu ; et les apparences étaient aussi grandes contre l'un et contre l'autre.

Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil, et sous lequel on s'abaisse sans désespoir.

V. La conversion des païens était réservée à la grâce du Messie. Les Juifs, ou n'y ont point travaillé, ou l'ont fait sans succès : tout ce qu'en ont dit Salomon et les prophètes a été inutile. Les sages, comme Platon et Socrate, n'ont pu leur persuader de n'adorer que le vrai Dieu.

L'Evangile ne parle de la virginité de la Vierge que jusqu'à la naissance de Jésus-Christ : tout par rapport à Jésus-Christ.

Les deux Testaments regardent Jésus-Christ : l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle ; tous deux comme leur centre.

Les prophètes ont prédit et n'ont pas été prédits. Les saints ensuite sont prédits, mais non prédisants. Jésus-Christ est prédit et prédisant.

Jésus-Christ pour tous, Moïse pour un peuple.

Les Juifs bénis en Abraham : *Je bénirai ceux qui te béniront* (*Gen.*, XII, 3). Mais *toutes nations bénies en sa semence* (*Ibid.* XVIII, 18).

Lumen ad revelationem gentium (*Luc.*, II, 32).

Non fecit taliter omni nationi (*Ps.* CXLVII, 20), disait David en parlant de la loi. Mais en parlant de Jésus-Christ il faut dire : *Fecit taliter omni nationi.*

Aussi c'est à Jésus-Christ d'être universel. L'Eglise même n'offre le sacrifice que pour les fidèles : Jésus-Christ a offert celui de la croix pour tous.

ARTICLE XI.

Preuves de Jésus-Christ par les prophéties.

I. La plus grande des preuves de Jésus-Christ ce sont les prophéties. C'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu ; car l'événement qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à la fin. Ainsi Dieu a suscité des prophètes durant seize cents ans, et pendant quatre cents ans après il a dispersé toutes ces prophéties avec tous les Juifs qui les portaient dans tous les lieux du monde. Voilà quelle a été la préparation à la naissance de Jésus-Christ : dont l'Evangile devant être cru par tout le monde, il a fallu non seulement qu'il y ait eu des prophéties pour le faire croire ; mais encore que ces prophéties fussent répandues par tout le monde, pour le faire embrasser par tout le monde.

ind un seul homme aurait fait un livre
édictions de Jésus-Christ, pour le temps
r la manière, et que Jésus-Christ serait
conformément à ces prophéties, ce se-
ne force infinie : mais il y a bien plus
est une suite d'hommes durant quatre
ans, qui, constamment et sans varia-
viennent l'un ensuite de l'autre prédire
me avénement; c'est un peuple tout en-
qui l'annonce et qui subsiste pendant
e mille années (1) pour rendre encore
gnage des assurances qu'ils en ont, et
ls ne peuvent être détournés par quel-
menaces et quelque persécution qu'on
asse : ceci est tout autrement considé-

Le temps est prédit par l'état du peuple
ar l'état du peuple païen, par l'état du
e, par le nombre des années.

prophètes ayant donné diverses mar-
qui devaient toutes arriver à l'avéne-
du Messie, il fallait que toutes ces mar-
arrivassent en même temps : et ainsi il
que la quatrième monarchie fût venue
e les septante semaines de Daniel se-
accomplies; que le sceptre fût ôté de
et qu'alors le Messie arrivât. Et Jésus-
est arrivé alors, qui s'est dit le Messie.
st prédit que dans la quatrième monar-
avant la destruction du second temple,
que la domination des Juifs fût ôtée, et
septantième semaine de Daniel, les
s seraient instruits et amenés à la con-
nce du Dieu adoré par les Juifs; que
qui l'aiment seraient délivrés de leurs
nis, et remplis de sa crainte et de son
r.

il est arrivé qu'en la quatrième monar-
avant la destruction du second temple,
es païens en foule adorent Dieu et mè-
une vie évangélique; les filles consa-
à Dieu leur virginité et leur vie, les
es renoncent à tout plaisir. Ce que Pla-
a pu persuader à quelque peu d'hom-
hoisis et si instruits, une force secrète
suade à cent milliers d'hommes igno-
par la vertu de peu de paroles.

est-ce que tout cela? C'est ce qui a été
si longtemps auparavant : *Effundam
um meum super omnem carnem* (*Joël*, II,
ous les peuples étaient dans l'infidélité
s la concupiscence, toute la terre de-
ardente de charité : les princes renon-
à leurs grandeurs, les riches quittent
biens, les filles souffrent le martyre, les
s abandonnent la maison de leurs pè-
ur aller vivre dans les déserts. D'où vient
force? C'est que le Messie est arrivé;
l'effet et les marques de sa venue.

uis deux mille ans, le Dieu des Juifs était
demeuré inconnu parmi l'infinie multitude des nations païennes : et dans le temps prédit les païens adorent en foule cet unique Dieu; les temples sont détruits, les rois mêmes se soumettent à la croix. Qu'est-ce que tout cela? C'est l'esprit de Dieu qui est répandu sur la terre.

Il est prédit que le Messie viendrait établir une nouvelle alliance, qui ferait oublier la sortie d'Egypte (*Jér.*, XXIII, 7), qu'il mettrait sa loi non dans l'extérieur, mais dans les cœurs (*Is.*, LI, 7); qu'il mettrait sa crainte, qui n'avait été qu'au dehors, dans le milieu du cœur (*Jér.*, XXXI, 33; *et* XXXII, 40):

Que les Juifs réprouveraient Jésus-Christ, et qu'ils seraient réprouvés de Dieu; parce que la vigne élue ne donnerait que du verjus (*Is.*, V, 2, 3, 4, *etc.*); que le peuple choisi serait infidèle, ingrat et incrédule : *populum non credentem et contradicentem* (*Id.*, LXV, 2); que Dieu les frapperait d'aveuglement, et qu'ils tâtonneraient en plein midi comme des aveugles (*Deut.*, XXVIII, 28, 29).

Que l'Église serait petite en son commencement, et croîtrait ensuite (*Ezéch.*, XLVII, 1 *et suiv.*).

Il est prédit qu'alors l'idolâtrie serait renversée; que ce Messie abattrait toutes les idoles, et ferait entrer les hommes dans le culte du vrai Dieu (*Ezéch.*, XXX, 13).

Que les temples des idoles seraient abattus; et que, parmi toutes les nations et en tous les lieux du monde, on lui offrirait une hostie pure, et non pas des animaux (*Malach.*, I, 11).

Qu'il enseignerait aux hommes la voie parfaite (*Is.*, II, 3; *Mich.*, IV, 2, *etc.*).

Qu'il serait roi des Juifs et des Gentils (*Ps.* II, 6 *et* 8; LXXI, 8 *et* 11, *etc.*).

Et jamais il n'est venu, ni devant, ni après, aucun homme qui ait rien enseigné approchant de cela.

Après tant de gens qui ont prédit cet avénement, Jésus-Christ est enfin venu dire : Me voici, et voici le temps. Il est venu dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes, que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu; qu'il vient pour les en délivrer et pour leur donner sa grâce, afin de former de tous les hommes une Église sainte; qu'il vient ramener dans cette Eglise les païens et les Juifs, qu'il vient détruire les idoles des uns et la superstition des autres.

Ce que les prophètes, leur a-t-il dit, ont prédit devoir arriver, je vous dis que mes apôtres vont le faire. Les Juifs vont être rebutés, Jérusalem sera bientôt détruite; les païens vont entrer dans la connaissance de Dieu, et mes apôtres vont les y faire entrer après que vous aurez tué l'héritier de la vigne.

Ensuite les apôtres ont dit aux Juifs : Vous allez être maudits; et aux païens : Vous allez entrer dans la connaissance de Dieu.

A cela s'opposent tous les hommes, par l'opposition naturelle de leur concupiscence : ce roi des Juifs et des Gentils est opprimé par les uns et par les autres, qui conspirent

es quatre mille ans dont l'auteur vient de parler
phrase précédente, forment bien l'espace compris
a création jusqu'à l'avénement de Jésus-Christ;
ns celle-ci il n'est question que du peuple juif,
raham est la souche. Alors ce ne serait qu'envi-
x mille ans depuis ce patriarche jusqu'à Jésus-
Si, comme la suite semble l'indiquer, l'auteur a
compter depuis Abraham jusqu'à nos jours, il
lire *et qui subsiste* depuis *quatre mille ans* (*Edit.*
).

sa mort. Tout ce qu'il y a de grand dans le monde s'unit contre cette religion naissante, les savants, les sages, les rois : les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et malgré toutes ces oppositions voilà Jésus-Christ, en peu de temps, régnant sur les uns et les autres, et détruisant et le culte judaïque dans Jérusalem, qui en était le centre et dont il fait sa première Eglise, et le culte des idoles dans Rome, qui en était le centre et dont il fait sa principale Eglise.

Des gens simples et sans force, comme les apôtres et les premiers chrétiens, résistent à toutes les puissances de la terre, se soumettent les rois, les savants et les sages, et détruisent l'idolâtrie si établie ; et tout cela se fait par la seule force de cette parole qui l'avait prédit.

Les Juifs, en tuant Jésus-Christ pour ne pas le recevoir pour Messie, lui ont donné la dernière marque de Messie ; en continuant à le méconnaître ils se sont rendus témoins irréprochables, et en le tuant et continuant à le renier ils ont accompli les prophéties.

Qui ne reconnaîtrait Jésus-Christ à tant de circonstances particulières qui en ont été prédites? car il est dit:

Qu'il aura un précurseur (*Malach.*, III, 1);

Qu'il naîtra enfant (*Is.*, IX, 6);

Qu'il naîtra dans la ville de Bethléem (*Mich.*, V, 2); qu'il sortira de la famille de Juda (*Gen.*, LXIX, 8 *et suiv.*) et de la postérité de David (II *Rois*, VII, 12 *et suiv.*; *Is.*, VII, 13 *et suiv.*); qu'il paraîtra principalement dans Jérusalem (*Malach.*, III, 1; *Agg.*, II, 10);

Qu'il doit aveugler les sages et les savants *Is.*, VI, 10), et annoncer l'Evangile aux pauvres et aux petits (*Id.*, LXI, 1); ouvrir les yeux des aveugles et rendre la santé aux infirmes (*Id.*, XXXV, 5 *et* 6), et mener à la lumière ceux qui languissent dans les ténèbres (*Id.*, XLII, 16);

Qu'il doit enseigner la voie parfaite (*Id.*, XXX, 21), et être le précepteur des Gentils (*Id.*, LV, 4);

Qu'il doit être la victime pour les péchés du monde (*Id.*, LIII, 5);

Qu'il doit être la pierre fondamentale et précieuse (*Id.*, XXVIII, 16);

Qu'il doit être la pierre d'achoppement et de scandale (*Id.*, VIII, 14);

Que Jérusalem doit heurter contre cette pierre (*Id.*, VIII, 15);

Que les édifiants (1) doivent rejeter cette pierre (*Ps.* CXVII, 22);

Que Dieu doit faire de cette pierre le chef du coin (2) (*Ibid.*);

Et que cette pierre doit croître en une montagne immense, et remplir toute la terre (*Dan.*, II, 35);

Qu'ainsi il doit être rejeté (*Ps.* CXVII, 22), méconnu (*Is.*, LIII, 2 *et* 3), trahi (*Ps.* XL, 10), vendu (*Zach.*, XI, 12), souffleté (*Is.*, L, 6), moqué (*Id.*, XXXIV, 16), affligé en une infinité de manières (*Ps.* LXVIII, 27), abreuvé de fiel (*Ps.* LXVIII, 22); qu'il aurait les pieds et les mains percés (*Ps.* XXI, 17), qu'on lui cracherait au visage (*Is.*, L, 6); qu'il serait tué (*Dan.*, IX, 26), et ses habits jetés au sort (*Ps.* XXI, 19);

Qu'il ressusciterait le troisième jour (*Ps.* XV, 10; *Osée*, VI, 3);

Qu'il monterait au ciel (*Ps.* XLVI, 6; *et Ps.* LXVII, 19), pour s'asseoir à la droite de Dieu (*Ps.* CIX, 1);

Que les rois s'armeraient contre lui (*Ps.* II, 2);

Qu'étant à la droite du Père, il sera victorieux de ses ennemis (*Ps.* CIX, 5);

Que les rois de la terre et tous les peuples l'adoreraient (*Ps.* LXXI, 11);

Que les Juifs subsisteront en nation (*Jér.*, XXXI, 36);

Qu'ils seront errants (*Amos*, IX, 9), sans roi, sans sacrifice, sans autel, etc. (*Osée*, III, 4), sans prophètes (*Ps.* LXXIII, 9), attendant le salut, et ne le trouvant point (*Is.*, LIX, 9; *Jér.*, VIII, 15).

III. Le Messie devait lui seul produire un grand peuple, élu, saint et choisi ; le conduire, le nourrir, l'introduire dans le lieu de repos et de sainteté ; le rendre saint à Dieu, en faire le temple de Dieu, le réconcilier à Dieu, le sauver de la colère de Dieu, le délivrer de la servitude du péché, qui règne visiblement dans l'homme; donner des lois à ce peuple, graver ces lois dans leur cœur; s'offrir à Dieu pour eux, se sacrifier pour eux, être une hostie sans tache, et lui-même sacrificateur : il devait s'offrir lui-même et offrir son corps et son sang, et néanmoins offrir pain et vin à Dieu. Jésus-Christ a fait tout cela.

Il est prédit qu'il devait venir un Libérateur qui écraserait la tête au démon, qui devait délivrer son peuple de ses péchés : *Ex omnibus iniquitatibus* (*Ps.* CXXIX, 8); qu'il devait y avoir un nouveau Testament qui serait éternel; qu'il devait y avoir une autre prêtrise selon l'ordre de Melchisédech ; que celle-là serait éternelle; que le Christ devait être glorieux, puissant et fort, et néanmoins si misérable qu'il ne serait pas reconnu; qu'on ne le prendrait pas pour ce qu'il est, qu'on le rejetterait, qu'on le tuerait; que son peuple, qui l'aurait renié, ne serait plus son peuple; que les idolâtres le recevraient et auraient recours à lui; qu'il quitterait Sion pour régner au centre de l'idolâtrie; que néanmoins les Juifs subsisteraient toujours; qu'il devait sortir de Juda, et quand il n'y aurait plus de roi.

IV. Qu'on considère que depuis le commencement du monde l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption ; qu'il a été promis au premier homme aussitôt après sa chute; qu'il s'est trouvé depuis des hommes qui ont dit que Dieu leur avait révélé qu'il devait naître un Rédempteur qui sauverait son peuple (1); qu'Abraham est venu ensuite

(1) *Ædificantes*, ceux qui travaillent à l'édifice du temple spirituel où Dieu veut habiter.

(2) C'est-à-dire de l'*angle* qui doit réunir les deux peuples, le juif et le gentil, dans l'adoration du même Dieu.

(1) C'est-à-dire des hommes qui ont transmis de race en race, depuis Adam jusqu'à Noé, et depuis Noé jusqu'à Abraham, la promesse qui en avait été faite au premier homme. Voyez part. II, art. 4, § 3, où l'auteur entre dans quelques développements à ce sujet.

dire qu'il avait eu révélation qu'il naîtrait de lui, par un fils qu'il aurait; que Jacob a déclaré que de ses douze enfants ce serait de Juda qu'il naîtrait; que Moïse et les prophètes sont venus ensuite déclarer le temps et la manière de sa venue; qu'ils ont dit que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie; que jusque-là elle subsisterait, mais que l'autre durerait éternellement; qu'ainsi leur loi ou celle du Messie, dont elle était la promesse, serait toujours sur la terre; qu'en effet elle a toujours duré, et qu'enfin Jésus-Christ est venu dans toutes les circonstances prédites. Cela est admirable.

Si cela était si clairement prédit aux Juifs, dira-t-on, comment ne l'ont-ils pas cru? ou comment n'ont-ils pas été exterminés pour avoir résisté à une chose si claire! je réponds que l'un et l'autre a été prédit, et qu'ils ne croiraient point une chose si claire, et qu'ils ne seraient point exterminés. Et rien n'est plus glorieux au Messie; car il ne suffisait pas qu'il y eût des prophètes; il fallait que leurs prophéties fussent conservées sans soupçon. Or, etc.

V. Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves, et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit.

Non habemus regem nisi Cæsarem, disaient les Juifs (*Joann.*, XIX, 15). Donc Jésus-Christ était le Messie: puisqu'ils n'avaient plus de roi qu'un étranger, et qu'ils n'en voulaient point d'autre.

Les septante semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement, à cause des termes de la prophétie, et pour le terme de la fin, à cause des diversités des chronologistes; mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans (1).

Les prophéties qui représentent Jésus-Christ pauvre le représentent aussi maître des nations (*Is.*, LIII, 2 *et suiv.*; *Zach.*, IX, 9, 10).

Les prophéties qui prédisent le temps ne le prédisent que maître des Gentils et souffrant, et non dans les nues, ni Juge: et celles qui le représentent ainsi, jugeant les nations et glorieux, ne marquent point le temps.

Quand il est parlé du Messie comme grand et glorieux, il est visible que c'est pour juger le monde et non pour le racheter (*Is.*, LXVI, 15, 16).

ARTICLE XII.

Diverses preuves de Jésus-Christ.

I. Pour ne pas croire les apôtres, il faut dire qu'ils ont été trompés ou trompeurs. L'un et l'autre est difficile. Car, pour le premier, il n'est pas possible de s'abuser à prendre un homme pour être ressuscité; et pour l'autre, l'hypothèse qu'ils aient été fourbes est étrangement absurde. Qu'on la suive tout au long; qu'on s'imagine ces douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ, faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. Ils attaquent par là toutes les puissances. Le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens. Si peu qu'un d'eux se fût démenti par tous ces attraits, et, qui plus est, par les prisons, par les tortures et par la mort, ils étaient perdus. Qu'on suive cela.

Tandis que Jésus-Christ était avec eux, il pouvait les soutenir. Mais après cela, s'il ne leur est apparu, qui les a fait agir?

II. Le style de l'Evangile est admirable en une infinité de manières et entre autres en ce qu'il n'y a aucune invective de la part des historiens contre Judas ou Pilate, ni contre aucun des ennemis ou des bourreaux de Jésus-Christ.

Si cette modestie des historiens évangéliques avait été affectée aussi bien que tant d'autres traits d'un si beau caractère, et qu'ils ne l'eussent affectée que pour la faire remarquer; s'ils n'avaient osé la remarquer eux-mêmes, ils n'auraient pas manqué de se procurer des amis qui eussent fait ces remarques à leur avantage. Mais comme ils ont agi de la sorte sans affectation et par un mouvement tout désintéressé, ils ne l'ont fait remarquer par personne: je ne sais même si cela a été remarqué jusqu'ici; et c'est ce qui témoigne la naïveté avec laquelle la chose a été faite.

III. Jésus-Christ a fait des miracles, et les apôtres ensuite; et les premiers saints en ont fait aussi beaucoup; parce que les prophéties n'étant pas encore accomplies et s'accomplissant par eux, rien ne rendait témoignage que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie sans la conversion

(1) Il y a évidemment faute ici, et il est surprenant que de tous les éditeurs qui m'ont précédé, celui de 1787 soit le seul qui l'ait fait observer. Pascal, comme on l'a dit, écrivait ses pensées à la hâte, sans suite et comme de simples notes; il y a tout lieu de présumer qu'en voulant mettre 20 *ans*, il aura, par inadvertance, ajouté un zéro qui a formé 200. Pour justifier cette présomption, je ne puis mieux faire que de rapporter ici la note de l'éditeur de 1787.

« *Avant Jésus-Christ*, la différence dont il est ici question ne pouvait rouler que sur *environ quatre-vingts ans*, depuis le premier ordre donné par Cyrus pour renvoyer les Juifs à Jérusalem, vers l'an 536 avant notre ère vulgaire, jusqu'au dernier ordre donné par Artaxerxès (Longue-Main) pour le rétablissement des murs de Jérusalem, vers l'an 454. *Depuis Jésus-Christ*, la différence ne roule plus que sur *environ vingt ans*: car les chronologistes conviennent assez que les septante semaines ne peuvent commencer que sous le règne d'Artaxerxès (Longue-Main); mais les uns les prennent de la permission donnée à Esdras par ce prince dans la septième année de son règne, et les autres les prennent de la permission donnée à Néhémias par ce même prince dans la vingtième année: les uns comptent ces années depuis son association à l'empire par son père Xerxès, vers l'an 474, avant notre ère vulgaire; en sorte que la *septième année* tomberait en 467, qui est l'année de la mort de Xerxès: les autres les comptent depuis la mort de Xerxès, en sorte que la *vingtième* tomberait en 447; ce qui donne précisément un intervalle de *vingt ans*, depuis 467 jusqu'à 447. Les uns pensent que les années dont parle Daniel sont des années lunaires; les autres les prennent pour des années solaires. Enfin tous varient sur l'époque précise de la *septième* et de la *vingtième* année; mais aussi tous s'accordent à mettre ces deux époques dans l'intervalle de ces *vingt années*, depuis 467 jusqu'à 447. »

Ces faits et les opinions des chronologistes ne pouvaient être ignorés de Pascal: comment pourrait-il donc se faire qu'il eût mis *deux cents ans* en connaissance de cause, et par là, affaibli volontairement l'autorité des prophéties, on ne peut raisonnablement le supposer. (*Edit. de* 1812).

des nations; et comment les nations se fussent-elles converties au Messie, ne voyant pas ce dernier effet des prophéties qui le prouvent? Avant donc qu'il fût mort, qu'il fût ressuscité, et que les nations fussent converties, tout n'était pas accompli: et ainsi il a fallu des miracles pendant tout ce temps-là. Maintenant il n'en faut plus pour prouver la vérité de la religion chrétienne; car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant.

IV. L'état où l'on voit les Juifs est encore une grande preuve de la religion. Car c'est une chose étonnante de voir ce peuple subsister depuis tant d'années, et de le voir toujours misérable: étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ, et qu'ils subsistent pour le prouver, et qu'ils soient misérables puisqu'ils l'ont crucifié; et quoiqu'il soit contraire d'être misérable et de subsister, il subsiste néanmoins toujours malgré sa misère.

Mais n'ont-ils pas été presque au même état au temps de la captivité? non. Le sceptre ne fut point interrompu par la captivité de Babylone, à cause que le retour était promis et prédit. Quand Nabuchodonosor emmena le peuple, de peur qu'on ne crût que le sceptre fût ôté de Juda, il leur fut dit auparavant: qu'ils y seraient peu, et qu'ils seraient rétablis. Ils furent toujours consolés par les prophètes, et leurs rois continuèrent. Mais la seconde destruction est sans promesse de rétablissement, sans prophètes, sans roi, sans consolation, sans espérance: parce que le sceptre est ôté pour jamais.

Ce n'est pas avoir été captif que de l'avoir été avec assurance d'être délivré dans soixante-dix ans. Mais maintenant ils le sont sans aucun espoir.

Dieu leur a promis qu'encore qu'il les dispersât aux extrémités du monde, néanmoins s'ils étaient fidèles à sa loi, il les rassemblerait. Ils y sont donc très-fidèles, et demeurent opprimés. Il faut donc que le Messie soit venu, et que la loi qui contenait ces promesses soit finie par l'établissement d'une loi nouvelle.

V. Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects; et s'ils avaient été exterminés, nous n'en aurions point du tout.

Les Juifs le refusent, non pas tous. Les saints le reçoivent, et non les charnels. Et tant s'en faut que cela soit contre sa gloire, que c'est le dernier trait qui l'achève. La raison qu'ils en ont, et la seule qui se trouve dans leurs écrits, dans le Talmud et dans les rabbins, n'est que parce que Jésus-Christ n'a pas dompté les nations à main armée. Jésus-Christ a été tué, disent-ils; il a succombé: il n'a pas dompté les païens par sa force, il ne nous a pas donné leurs dépouilles; il ne donne point de richesses. N'ont-ils que cela à dire! c'est en cela qu'il m'est aimable. Je ne voudrais point celui qu'ils se figurent.

VI. Qu'il est beau de voir, par les yeux de la foi, Darius, Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Evangile!

VII. La religion mahométane a pour fondement l'Alcoran et Mahomet. Mais ce prophète, qui devait être la dernière attente du monde, a-t-il été prédit, et quelle marque a-t-il que n'ait aussi tout homme qui voudra se dire prophète? quels miracles dit-il lui-même avoir faits; quel mystère a-t-il enseigné selon sa tradition même, quelle morale et quelle félicité?

Mahomet est sans autorité; il faudrait donc que ses raisons fussent bien puissantes, n'ayant que leur propre force.

VIII. Si deux hommes disent des choses qui paraissent basses; mais que les discours de l'un aient un double sens, entendu par ceux qui le suivent, et que les discours de l'autre n'aient qu'un seul sens, si quelqu'un, n'étant pas du secret, entend discourir les deux en cette sorte, il en fera un même jugement. Mais si ensuite, dans le reste du discours, l'un dit des choses angéliques et l'autre toujours des choses basses et communes et même des sottises, il jugera que l'un parlait avec mystère et non pas l'autre; l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telles sottises et capable d'être mystérieux; et l'autre qu'il est incapable de mystères et capable de sottises.

IX. Ce n'est pas par ce qu'il y a d'obscur dans Mahomet et qu'on peut faire passer pour avoir un sens mystérieux que je veux qu'on en juge, mais par ce qu'il y a de clair, par son paradis et par le reste. C'est en cela qu'il est ridicule. Il n'en est pas de même de l'Ecriture. Je veux qu'il y ait des obscurités, mais il y a des clartés admirables et des prophéties manifestes accomplies. La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas confondre et égaler les choses qui ne se ressemblent que par l'obscurité et non pas par les clartés qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère les obscurités.

L'Alcoran dit que saint Matthieu était homme de bien. Donc Mahomet était faux prophète, ou en appelant gens de bien des méchants, ou en ne les croyant pas sur ce qu'ils ont dit de Jésus-Christ.

X. Tout homme peut faire ce qu'a fait Mahomet, car il n'a point fait de miracles; il n'a point été prédit, etc. Nul homme ne peut faire ce qu'a fait Jésus-Christ.

Mahomet s'est établi en tuant, Jésus-Christ en faisant tuer les siens; Mahomet en défendant de lire, Jésus-Christ en ordonnant de lire. Enfin cela est si contraire que, si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, Jésus-Christ a pris celle de périr humainement. Et au lieu de conclure que puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ a bien pu réussir, il faut dire que puisque Mahomet a réussi, le christianisme devait périr s'il n'eût été soutenu par une force toute divine.

ARTICLE XIII.

Dessein de Dieu de se cacher aux uns et de se découvrir aux autres.

I. Dieu a voulu racheter les hommes et ouvrir le salut à ceux qui le chercheraient.

Mais les hommes s'en rendent si indignes, qu'il est juste qu'il refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due. S'il eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il l'eût pu en se découvrant si manifestement à eux qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son existence, et c'est ainsi qu'il paraîtra au dernier jour, avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature, que les plus aveugles le verront.

Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avénement de douceur, parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine et absolument capable de convaincre tous les hommes; mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là, et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, obscures à ceux qui ne le cherchent pas.

II. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. Il y a assez de clarté pour éclairer les élus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables.

Si le monde subsistait pour instruire l'homme de l'existence de Dieu, sa divinité y reluirait de toutes parts d'une manière incontestable; mais comme il ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour instruire les hommes et de leur corruption et de la rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache : tout porte ce caractère.

S'il n'avait jamais rien paru de Dieu, cette privation éternelle serait équivoque et pourrait aussi bien se rapporter à l'absence de toute divinité qu'à l'indignité où seraient les hommes de le connaître. Mais de ce qu'il paraît quelquefois et non toujours, cela ôte l'équivoque. S'il paraît une fois, il est toujours, et ainsi on ne peut en conclure autre chose sinon qu'il y a un Dieu, et que les hommes en sont indignes.

III. Le dessein de Dieu est plus de perfectionner la volonté que l'esprit, or la clarté parfaite ne servirait qu'à l'esprit et nuirait à la volonté. S'il n'y avait point d'obscurité, l'homme ne sentirait pas sa corruption; s'il n'y avait point de lumière, l'homme n'espèrerait point de remède. Ainsi il est non seulement juste, mais utile pour nous que Dieu soit caché en partie et découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère et de connaître sa misère sans connaître Dieu.

IV. Tout instruit l'homme de sa condition; mais il faut bien l'entendre, car il n'est pas vrai que Dieu se découvre en tout, et il n'est pas vrai qu'il se cache en tout. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent; parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu, indignes par leur corruption, capables par leur première nature.

V. Il n'y a rien sur la terre qui ne montre ou la misère de l'homme, ou la miséricorde de Dieu, ou l'impuissance de l'homme sans Dieu, ou la puissance de l'homme avec Dieu. Tout l'univers apprend à l'homme, ou qu'il est corrompu, ou qu'il est racheté; tout lui apprend sa grandeur ou sa misère. L'abandon de Dieu paraît dans les païens, la protection de Dieu paraît dans les Juifs.

VI. Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture; car ils les honorent à cause des clartés divines qu'ils y voient, et tout tourne en mal aux réprouvés, jusqu'aux clartés; car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas.

VII. Si Jésus-Christ n'était venu que pour sanctifier, toute l'Ecriture et toutes choses y tendraient; et il serait bien aisé de convaincre les infidèles. Mais comme il est venu *in sanctificationem et in scandalum*, comme dit Isaïe (*Is.*, VIII, 14), nous ne pouvons convaincre l'obstination des infidèles : mais cela ne fait rien contre nous; puisque nous disons qu'il n'y a point de conviction dans toute la conduite de Dieu pour les esprits opiniâtres, et qui ne cherchent pas sincèrement la vérité.

Jésus-Christ est venu afin que ceux qui ne voyaient pas vissent, et que ceux qui voyaient devinssent aveugles : il est venu guérir les malades, et laisser mourir les saints; appeler les pécheurs à la pénitence et les justifier, et laisser ceux qui se croyaient justes dans leurs péchés; remplir les indigents, et laisser les riches vides.

Que disent les prophètes de Jésus-Christ, qu'il sera évidemment Dieu? non : mais qu'il est un Dieu véritablement caché, qu'il sera méconnu, qu'on ne pensera point que ce soit lui; qu'il sera une pierre d'achoppement, à laquelle plusieurs heurteront, etc.

C'est pour rendre le Messie connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants, que Dieu l'a fait prédire de la sorte. Si la manière du Messie eût été prédite clairement, il n'y eût point eu d'obscurité, même pour les méchants. Si le temps eût été prédit obscurément, il y eût obscurité, même pour les bons; car la bonté de leur cœur ne leur eût pas fait entendre qu'un ◻, par exemple, signifie six cents ans (1). Mais le temps a été

(1) L'auteur fait ici allusion à ce que chez les Hébreux,

prédit clairement, et la manière en figures.

Par ce moyen, les méchants, prenant les biens promis pour les biens temporels, s'égarent malgré le temps prédit clairement; et les bons ne s'égarent pas : car l'intelligence des biens promis dépend du cœur, qui appelle bien ce qu'il aime; mais l'intelligence du temps promis ne dépend point du cœur. Et ainsi la prédiction claire du temps et obscure des biens, ne trompe que les méchants.

VIII. Comment fallait-il que fût le Messie : puisque par lui le sceptre devait être éternellement en Juda, et qu'à son arrivée le sceptre devait être ôté de Juda?

Pour faire qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point, rien ne pouvait être mieux fait.

Au lieu de se plaindre de ce que Dieu s'est caché, il faut lui rendre grâce de ce qu'il s'est tant découvert; et lui rendre grâce aussi de ce qu'il ne s'est pas découvert aux sages ni aux superbes, indignes de connaître un Dieu si saint.

IX. La généalogie de Jésus-Christ dans l'Ancien Testament est mêlée parmi tant d'autres inutiles, qu'on ne peut presque la discerner. Si Moïse n'eût tenu registre que des ancêtres de Jésus-Christ, cela eût été trop visible. Mais, après tout, qui regarde de près voit celle de Jésus-Christ bien discernée par Thamar, Ruth, etc.

Les faiblesses les plus apparentes sont des forces à ceux qui prennent bien les choses. Par exemple, les deux généalogies de saint Matthieu et de saint Luc : il est visible que cela n'a pas été fait de concert.

X. Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession; mais que l'on reconnaisse la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons et dans l'indifférence que nous avons de la connaître.

S'il n'y avait qu'une religion, Dieu serait trop manifeste; s'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion, de même.

Jésus-Christ, pour laisser les méchants dans l'aveuglement, ne dit pas qu'il n'est point de Nazareth, qu'il n'est point fils de Joseph.

XI. Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, la vérité demeure aussi parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur : ainsi l'eucharistie parmi le pain commun.

Si la miséricorde de Dieu est si grande qu'il nous instruit salutairement, même lorsqu'il se cache, quelle lumière ne devons-nous pas en attendre lorsqu'il se découvre!

On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il aveugle les uns et éclaire les autres.

comme chez les Grecs, toutes les lettres de l'alphabet ont leur valeur numérale, en sorte qu'elles tiennent lieu de chiffres.

ARTICLE XIV.

Que les vrais chrétiens et les vrais juifs n'ont qu'une même religion.

I. La religion des Juifs semblait consister essentiellement en la paternité d'Abraham, en la circoncision, aux sacrifices, aux cérémonies, en l'arche, au temple de Jérusalem, et enfin en la loi et en l'alliance de Moïse.

Je dis qu'elle ne consistait en aucune de ces choses, mais seulement en l'amour de Dieu; et que Dieu réprouvait toutes les autres choses;

Que Dieu n'avait point d'égard au peuple charnel qui devait sortir d'Abraham;

Que les Juifs seront punis de Dieu comme les étrangers, s'ils l'offensent. *Si vous oubliez Dieu, et que vous suiviez des dieux étrangers, je vous prédis que vous périrez de la même manière que les nations que Dieu a exterminées devant vous* (*Deut.*, VIII, 19, 20);

Que les étrangers seront reçus de Dieu comme les Juifs, s'ils l'aiment;

Que les vrais Juifs ne considéraient leur mérite que de Dieu, et non d'Abraham. *Vous êtes véritablement notre Père : et Abraham ne nous a pas connus, et Israël n'a pas eu connaissance de nous; mais c'est vous qui êtes notre Père et notre Rédempteur* (*Is*, LXIII, 16).

Moïse même leur a dit que Dieu n'accepterait pas les personnes. *Dieu*, dit-il, *n'accepte pas les personnes, ni les sacrifices* (*Deut.* X, 17).

Je dis que la circoncision du cœur est ordonnée. *Soyez circoncis du cœur; retranchez les superfluités de votre cœur, et ne vous endurcissez pas : car votre Dieu est un Dieu grand, puissant et terrible, qui n'accepte pas les personnes* (*ibid.*, 16 *et* 17 : *Jérém.*, IV, 4);

Que Dieu dit qu'il le ferait un jour. *Dieu te circoncira le cœur, et à tes enfants, afin que tu l'aimes de tout ton cœur* (*Deut.*, XXX, 6).

Que les incirconcis de cœur seront jugés; car Dieu jugera les peuples incirconcis et tout le peuple d'Israël, parce qu'il est *incirconcis de cœur* (*Jérém.*, IX, 25, 26).

II. Je dis que la circoncision était une figure (1) qui avait été établie pour distinguer le peuple juif de toutes les autres nations (*Gen.*, XVII, 11).

Et de là vient qu'étant dans le désert ils ne furent pas circonsis : parce qu'ils ne pouvaient se confondre avec les autres peuples, et que, depuis que Jésus-Christ est venu, cela n'est plus nécessaire;

Que l'amour de Dieu est recommandé en tout. *Je prends à témoin le ciel et la terre que j'ai mis devant vous la mort et la vie; afin que vous choisissiez la vie, et que vous aimiez Dieu, et que vous lui obéissiez, car c'est Dieu qui est votre vie* (*Deut.*, XXX, 19, 20).

Il est dit que les Juifs, faute de cet amour,

(1) *Figure* n'est pas le mot propre; il fallait dire *un signe*, une *marque*. La Vulgate porte *ut signum fœderis inter me et vos.*

seraient réprouvés pour leurs crimes, et les païens élus en leur place. *Je me cacherai d'eux dans la vue de leurs derniers crimes, car c'est une nation méchante et infidèle* (*Deut.* XXXII, 20, 21). *Ils m'ont provoqué à courroux par les choses qui ne sont point des dieux; et je les provoquerai à jalousie par un peuple qui n'est pas mon peuple, et par une nation sans science et sans intelligence* (*Is.*, LXV);

Que les biens temporels sont faux, et que le vrai bien est d'être uni à Dieu (*Ps.*; LXXII);

Que leurs fêtes déplaisent à Dieu (*Amos*, V, 21);

Que les sacrifices des Juifs déplaisent à Dieu, et non seulement des méchants Juifs; mais qu'il ne se plaît pas même en ceux des bons : comme il paraît par le psaume XLIX, où, avant que d'adresser son discours aux méchants par ces paroles : *Peccatori autem dixit Deus*, il dit qu'il ne veut point des sacrifices des bêtes, ni de leur sang (*Is.*, LXVI; *Jér.*, VI, 20);

Que les sacrifices des païens seront reçus de Dieu, et que Dieu retirera sa volonté des sacrifices des Juifs (*Malach.*, I, 11);

Que Dieu fera une nouvelle alliance par le Messie, et que l'ancienne sera rejetée (*Jérém.*, XXXI, 31);

Que les anciennes choses seront oubliées (*Is.*, XLIII, 18, 19);

Qu'on ne se souviendra plus de l'arche (*Jérém.*, III, 16);

Que le temple serait rejeté (*id.*, VII, 12, 13, 14);

Que les sacrifices seraient rejetés, et d'autres sacrifices purs établis (*Malach.*, I, 10, 11);

Que l'ordre de la sacrificature d'Aaron sera réprouvé, et celle de Melchisédech introduite par le Messie (*Ps.* CIX);

Que cette sacrificature serait éternelle (*ibid.*);

Que Jérusalem serait réprouvée, et un nouveau nom donné (*Is.*, LXV);

Que ce dernier nom serait meilleur que celui des Juifs, et éternel (*id.*, LVI, 5);

Que les Juifs devaient être sans prophètes, sans roi, sans princes, sans sacrifice, sans autel (*Osée*, III, 4);

Que les Juifs subsisteraient toujours néanmoins en peuple (*Jérém.*, XXXI, 36).

ARTICLE XV.

On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ.

I. La plupart de ceux qui entreprennent de prouver la divinité aux impies commencent d'ordinaire par les ouvrages de la nature, et ils réussissent rarement. Je n'attaque pas la solidité de ces preuves consacrées par l'Ecriture sainte, elles sont conformes à la raison; mais souvent elles ne sont pas assez conformes et assez proportionnées à la disposition de l'esprit de ceux pour qui elles sont destinées.

Car il faut remarquer qu'on n'adresse pas ce discours à ceux qui ont la foi vive dans le cœur, et qui voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent; c'est à eux que toute la nature parle pour son auteur, et que les cieux annoncent la gloire de Dieu. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de charité, qui ne trouvent que ténèbres et obscurité dans toute la nature, il semble que ce ne soit pas le moyen de les ramener que de ne leur donner pour preuves de ce grand et important sujet que le cours de la lune ou des planètes, ou des raisonnements communs et contre lesquels ils se sont continuellement roidis. L'endurcissement de leur esprit les a rendus sourds à cette voix de la nature, qui a retenti continuellement à leurs oreilles; et l'expérience fait voir que, bien loin qu'on les emporte par ce moyen, rien n'est plus capable au contraire de les rebuter et de leur ôter l'espérance de trouver la vérité que de prétendre les en convaincre seulement par ces sortes de raisonnements, et de leur dire qu'ils doivent y voir la vérité à découvert.

Ce n'est pas de cette sorte que l'Ecriture, qui connaît mieux que nous les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle nous dit bien que la beauté des créatures fait connaître celui qui en est l'auteur; mais elle ne nous dit pas qu'elles fassent cet effet dans tout le monde. Elle nous avertit, au contraire, que, quand elles le font, ce n'est pas par elles-mêmes, mais par la lumière que Dieu répand en même temps dans l'esprit de ceux à qui il se découvre par ce moyen : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis : Deus enim illis manifestavit* (*Rom.*, I, 19). Elle nous dit généralement que Dieu est un Dieu caché : *Vere tu es Deus absconditus* (*Is.*, XLV, 15); et que, depuis la corruption de la nature, il a laissé les hommes dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu nous est ôtée : *Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (*Matth.*, XI, 27).

C'est encore ce que l'Ecriture nous marque, lorsqu'elle nous dit, en tant d'endroits, que ceux qui cherchent Dieu le trouvent : car on ne parle point ainsi d'une lumière claire et évidente : on ne la cherche point, elle se découvre et se fait voir d'elle-même.

II. Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration : mais une heure après, ils craignent de s'être trompés. *Quod curiositate cognoverint, superbia amiserunt.*

D'ailleurs ces sortes de preuves ne peuvent nous conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu; et ne le connaître que de cette sorte, c'est ne pas le connaître.

La divinité des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments;

c'est la part des païens. Elle ne consiste pas simplement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède : c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme : qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même.

Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, et qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer : et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent de l'aimer de toutes ses forces. L'amour-propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fonds d'amour-propre, et que lui seul peut l'en guérir.

Voilà ce que c'est que de connaître Dieu en chrétien. Mais, pour le connaître de cette manière, il faut connaître en même temps sa misère, son indignité, et le besoin qu'on a d'un Médiateur pour se rapprocher de Dieu, et pour s'unir à lui. Il ne faut point séparer ces connaissances; parce qu'étant séparées elles sont non seulement inutiles, mais nuisibles. La connaissance de Dieu sans celle de notre misère fait l'orgueil. La connaissance de notre misère sans celle de Jésus-Christ fait le désespoir. Mais la connaissance de Jésus-Christ nous exempte de l'orgueil et du désespoir, parce que nous y trouvons Dieu, notre misère et la voie unique de la réparer.

Nous pouvons connaître Dieu sans connaître nos misères, ou nos misères sans connaître Dieu; ou même, Dieu et nos misères sans connaître le moyen de nous délivrer des misères qui nous accablent. Mais nous ne pouvons connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble, et Dieu, et nos misères, et le remède de nos misères; parce que Jésus-Christ n'est pas simplement Dieu, mais que c'est un Dieu réparateur de nos misères.

Ainsi tous ceux qui cherchent Dieu sans Jésus-Christ ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse ou qui leur soit véritablement utile; car où ils n'arrivent pas jusqu'à connaître qu'il y a un Dieu, ou, s'ils y arrivent, c'est inutilement pour eux, parce qu'ils se forment un moyen de communiquer sans médiateur avec ce Dieu qu'ils ont connu sans médiateur. De sorte qu'ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également.

Il faut donc tendre uniquement à connaître Jésus-Christ, puisque c'est par lui seul que nous pouvons prétendre connaître Dieu d'une manière qui nous soit utile.

C'est lui qui est le vrai Dieu des hommes, c'est-à-dire des misérables et des pécheurs. Il est le centre de tout et l'objet de tout : et qui ne le connaît pas ne connaît rien dans l'ordre du monde, ni dans soi-même. Car non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ.

Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est tout notre bonheur, notre vertu, notre vie, notre lumière, notre espérance; et hors de lui il n'y a que vice, misère, ténèbres, désespoir, et nous ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans notre propre nature.

ARTICLE XVI.

Pensées sur les miracles.

I. Il faut juger de la doctrine par les miracles; il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles, et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai; mais cela ne se contredit pas.

II. Il y a des miracles qui sont des preuves certaines de la vérité; et il y en a qui ne sont pas des preuves certaines de la vérité. Il faut une marque pour les connaître; autrement ils seraient inutiles. Or ils ne sont pas inutiles, et sont au contraire fondements. Il faut donc que la règle qu'on nous donne soit telle qu'elle ne détruise pas la preuve que les vrais miracles donnent de la vérité, qui est la fin principale des miracles.

S'il n'y avait point de miracles joints à la fausseté, il y aurait certitude. S'il n'y avait point de règle pour les discerner, les miracles seraient inutiles; et il n'y aurait pas de raison de croire.

Moïse en a donné une, qui est lorsque le miracle mène à l'idolâtrie (*Deut.*, XIII, 1, 2, 3); et Jésus-Christ une : *Celui*, dit-il, *qui fait des miracles en mon nom ne peut, à l'heure même, mal parler de moi* (*Marc*, IX, 38). D'où il s'ensuit que quiconque se déclare ouvertement contre Jésus-Christ ne peut faire de miracles en son nom. Ainsi, s'il en fait, ce n'est point au nom de Jésus-Christ, et il ne doit pas être écouté. Voilà les occasions d'exclusion à la foi des miracles marquées; il ne faut pas y donner d'autres exclusions : dans l'Ancien Testament, quand on vous détournera de Dieu; dans le Nouveau, quand on vous détournera de Jésus-Christ.

D'abord donc qu'on voit un miracle, il faut, ou se soumettre, ou avoir d'étranges marques du contraire; il faut voir si celui qui le fait nie un Dieu, ou Jésus-Christ et l'Eglise.

III. Toute religion est fausse qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime

pas un seul Dieu comme objet de toutes choses. Toute religion qui ne reconnaît pas maintenant Jésus-Christ est notoirement fausse, et les miracles ne peuvent lui servir de rien.

Les Juifs avaient une doctrine de Dieu, comme nous en avons une de Jésus-Christ, et confirmée par miracles; et défense de croire à tous faiseurs de miracles qui leur enseigneraient une doctrine contraire; et, de plus, ordre de recourir aux grands prêtres et de s'en tenir à eux. Et ainsi toutes les raisons que nous avons pour refuser de croire les faiseurs de miracles, il semble qu'ils les avaient à l'égard de Jésus-Christ et des apôtres.

Cependant il est certain qu'ils étaient très-coupables de refuser de les croire, à cause de leurs miracles, puisque Jésus-Christ dit qu'ils n'eussent pas été coupables s'ils n'eussent point vu ses miracles : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent* (*Joann.*, XV, 24) : *Si je n'avais fait parmi eux des œuvres que jamais aucun autre n'a faites, ils n'auraient point de péché.*

Il s'ensuit donc qu'il jugeait que ses miracles étaient des preuves certaines de ce qu'il enseignait, et que les Juifs avaient obligation de le croire. Et, en effet, c'est particulièrement les miracles qui rendaient les Juifs coupables dans leur incrédulité; car les preuves qu'on eût pu tirer de l'Ecriture, pendant la vie de Jésus-Christ, n'auraient pas été démonstratives. On y voit, par exemple, que Moïse a dit qu'un prophète viendrait : mais cela n'aurait pas prouvé que Jésus-Christ fût ce prophète; et c'était toute la question. Ces passages faisaient voir qu'il pouvait être le Messie; et cela, avec ses miracles, devait déterminer à croire qu'il l'était effectivement.

IV. Les prophéties seules ne pouvaient pas prouver Jésus-Christ pendant sa vie. Et ainsi on n'eût pas été coupable de ne pas croire en lui avant sa mort, si les miracles n'eussent pas été décisifs. Donc les miracles suffisent, quand on ne voit pas que la doctrine soit contraire; et on doit y croire.

Jésus-Christ a prouvé qu'il était le Messie, en vérifiant plutôt sa doctrine et sa mission par ses miracles que par l'Écriture et par les prophéties.

C'est par les miracles que Nicodème reconnaît que sa doctrine est de Dieu : *Scimus quia a Deo venisti magister; nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo* (*Joann.*, III, 2). Il ne juge pas des miracles par la doctrine, mais de la doctrine par les miracles.

Ainsi, quand même la doctrine serait suspecte; comme celle de Jésus-Christ pouvait l'être à Nicodème, à cause qu'elle semblait détruire les traditions des pharisiens : s'il y a des miracles clairs et évidents du même côté, il faut que l'évidence du miracle l'emporte sur ce qu'il pourrait y avoir de difficulté de la part de la doctrine; ce qui est fondé sur ce principe immobile, que Dieu ne peut induire en erreur.

Il y a un devoir réciproque entre Dieu et les hommes. *Accusez-moi*, dit Dieu dans Isaïe (*Is.*, I, 18). Et en un autre endroit : *Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je ne lui aie fait* (*Id.*, V, 4)?

Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie. Dieu doit aux hommes de ne pas les induire en erreur. Or ils seraient induits en erreur si les faiseurs de miracles annonçaient une fausse doctrine qui ne parût pas visiblement fausse aux lumières du sens commun, et si un plus grand faiseur de miracles n'avait déjà averti de ne pas les croire. Ainsi : s'il y avait division dans l'Eglise, et que les ariens, par exemple, qui se disaient fondés sur l'Ecriture comme les catholiques, eussent fait des miracles, et non les catholiques, on eût été induit en erreur. Car, comme un homme qui nous annonce les secrets de Dieu n'est pas digne d'être cru sur son autorité privée; aussi un homme qui, pour marque de la communication qu'il a avec Dieu, ressuscite les morts, prédit l'avenir, transporte les montagnes, guérit les maladies, mérite d'être cru : et on est impie si on ne s'y rend, à moins qu'il ne soit démenti par quelque autre qui fasse encore de plus grands miracles.

Mais n'est-il pas dit que Dieu nous tente, et ainsi ne peut-il pas nous tenter par des miracles qui semblent porter à la fausseté?

Il y a bien de la différence entre tenter et induire en erreur. Dieu tente, mais il n'induit pas en erreur. Tenter, c'est procurer les occasions qui n'imposent point de nécessité. Induire en erreur, c'est mettre l'homme dans la nécessité de conclure et suivre une fausseté. C'est ce que Dieu ne peut faire et ce qu'il ferait néanmoins, s'il permettait que, dans une question obscure, il se fît des miracles du côté de la fausseté.

On doit conclure de là qu'il est impossible qu'un homme cachant sa mauvaise doctrine, et n'en faisant paraître qu'une bonne, et se disant conforme à Dieu et à l'Eglise, fasse des miracles pour couler insensiblement une doctrine fausse et subtile : cela ne se peut; et encore moins, que Dieu, qui connaît les cœurs, fasse des miracles en faveur d'une personne de cette sorte.

V. Il y a bien de la différence entre n'être pas pour Jésus-Christ, et le dire; ou n'être pas pour Jésus-Christ, et feindre d'en être. Les premiers pourraient peut-être faire des miracles, non les autres; car il est clair des uns qu'ils sont contre la vérité, non des autres : et ainsi les miracles sont plus clairs.

Les miracles discernent donc les choses douteuses entre les peuples juif et païen, juif et chrétien; catholique, hérétique; calomniés, calomniateurs : entre les trois croix.

C'est ce que l'on a vu dans tous les combats de la vérité contre l'erreur, d'Abel contre Caïn, de Moïse contre les magiciens de

Pharaon, d'Elie contre les faux prophètes, de Jésus-Christ contre les pharisiens, de saint Paul contre Barjésu, des apôtres contre les exorcistes, des chrétiens contre les infidèles, des catholiques contre les hérétiques; et c'est ce qui se verra aussi dans le combat d'Elie et d'Enoch contre l'Antechrist. Toujours le vrai prévaut en miracles.

Enfin jamais en la contention du vrai Dieu, ou de la vérité de la religion, il n'est arrivé de miracle du côté de l'erreur, qu'il n'en soit aussi arrivé de plus grand du côté de la vérité.

Par cette règle, il est clair que les Juifs étaient obligés de croire Jésus-Christ. Jésus-Christ leur était suspect : mais ses miracles étaient infiniment plus clairs que les soupçons que l'on avait contre lui. Il fallait donc le croire.

Du temps de Jésus-Christ, les uns croyaient en lui, les autres n'y croyaient pas, à cause des prophéties qui disaient que le Messie devait naître en Bethléem; au lieu qu'on croyait que Jésus-Christ était né dans Nazareth. Mais ils devaient mieux prendre garde s'il n'était pas né en Bethléem; car ses miracles étant convaincants, ces prétendues contradictions de sa doctrine à l'Ecriture, et cette obscurité ne les excusaient pas, mais les aveuglaient.

Jésus-Christ guérit l'aveugle-né et fit quantité de miracles au jour du sabbat. Par où il aveuglait les pharisiens, qui disaient qu'il fallait juger des miracles par la doctrine.

Mais, par la même règle qu'on devait croire Jésus-Christ, on ne devra point croire l'Antechrist.

Jésus-Christ ne parlait ni contre Dieu ni contre Moïse. L'Antechrist et les faux prophètes, prédits par l'un et l'autre Testament, parleront ouvertement contre Dieu et contre Jésus-Christ. Qui serait ennemi couvert, Dieu ne permettrait pas qu'il fit des miracles ouvertement.

Moïse a prédit Jésus-Christ et ordonné de le suivre. Jésus-Christ a prédit l'Antechrist, et défendu de le suivre.

Les miracles de Jésus-Christ ne sont pas prédits par l'Antechrist; mais les miracles de l'Antechrist sont prédits par Jésus-Christ. Et ainsi : si Jésus-Christ n'était pas le Messie, il aurait bien induit en erreur; mais on ne saurait y être induit avec raison par les miracles de l'Antechrist. Et c'est pourquoi les miracles de l'Antechrist ne nuisent point à ceux de Jésus-Christ. En effet, quand Jésus-Christ a prédit les miracles de l'Antechrist, a-t-il cru détruire la foi de ses propres miracles?

Il n'y a nulle raison de croire à l'Antechrist qui ne soit à croire en Jésus-Christ; mais il y en a à croire en Jésus-Christ qui ne sont point à croire en l'Antechrist.

VI. Les miracles ont servi à la fondation et serviront à la continuation de l'Eglise jusqu'à l'Antechrist, jusqu'à la fin.

C'est pourquoi Dieu, afin de conserver cette preuve à son Eglise, ou il a confondu les faux miracles, ou il les a prédits; et par l'un et l'autre il s'est élevé au-dessus de ce qui est surnaturel à notre égard, et nous y a élevés nous-mêmes.

Il en arrivera de même à l'avenir; ou Dieu ne permettra pas de faux miracles, ou il en procurera de plus grands : car les miracles ont une telle force qu'il a fallu que Dieu ait averti qu'on n'y pensât point quand ils seraient contre lui, tout clair qu'il soit qu'il y a un Dieu, sans quoi ils eussent été capables de troubler.

Et ainsi tant s'en faut que ces passages du treizième chapitre du Deutéronome, qui portent qu'il ne faut point croire ni écouter ceux qui feront des miracles, et qui détourneront du service de Dieu; et celui de saint Marc : *Il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes qui feront des prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il est possible, les élus mêmes* (*Marc*, XIII, 22); et quelques autres semblables, fassent contre l'autorité des miracles, que rien n'en marque davantage la force.

VII. Ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles, c'est le défaut de charité : *Vous ne croyez pas*, dit Jésus-Christ parlant aux Juifs, *parce que vous n'êtes pas de mes brebis* (*Jean*, X, 26). Ce qui fait croire les faux, c'est le défaut de charité : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent; ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio* (II. *Thess.*, II, 10).

Lorsque j'ai considéré d'où vient qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs qui disent qu'ils ont des remèdes, jusqu'à mettre souvent sa vie entre leurs mains; il m'a paru que la véritable cause est qu'il y a de vrais remèdes : car il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de faux et qu'on y donnât tant de croyance, s'il n'y en avait de véritables. Si jamais il n'y en avait eu, et que tous les maux eussent été incurables, il est impossible que les hommes se fussent imaginé qu'ils pourraient en donner; et encore plus, que tant d'autres eussent donné croyance à ceux qui se fussent vantés d'en avoir : de même que si un homme se vantait d'empêcher de mourir, personne ne le croirait; parce qu'il n'y a aucun exemple de cela. Mais comme il y a eu quantité de remèdes qui se sont trouvés véritables par la connaissance même des plus grands hommes, la croyance des hommes s'est pliée par là : parce que la chose ne pouvant être niée en général, puisqu'il y a des effets particuliers qui sont véritables; le peuple, qui ne peut pas discerner lesquels d'entre ces effets particuliers sont les véritables, les croit tous. De même, ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune; c'est qu'il y en a de vrais, comme le flux de la mer.

Ainsi il me paraît aussi évidemment qu'il n'y a tant de faux miracles, de fausses révélations, de sortiléges, etc., que parce qu'il y en a de vrais; ni de fausses religions, que parce qu'il y en a une véritable. Car s'il n'y avait jamais eu rien de tout cela il est

comme impossible que les hommes se le fussent imaginé, et encore plus que d'autres l'eussent cru. Mais comme il y a eu de très-grandes choses véritables, et qu'ainsi elles ont été crues par de grands hommes, cette impression a été cause que presque tout le monde s'est rendu capable de croire aussi les fausses. Et ainsi, au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles puisqu'il y en a de faux, il faut dire, au contraire, qu'il y a de vrais miracles puisqu'il y en a tant de faux; et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais, et qu'il n'y a de même de fausses religions que parce qu'il y en a une véritable. Cela vient de ce que l'esprit de l'homme, se trouvant plié de ce côté-là par la vérité, devient susceptible par là de toutes les faussetés.

VIII. Il est dit: Croyez à l'Eglise; mais il n'est pas dit: Croyez aux miracles: à cause que le dernier est naturel, et non pas le premier. L'un avait besoin de précepte, non pas l'autre.

Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires, qu'on doit bien profiter de ces occasions; puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude.

Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service. Cet étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude, loin de la vue des hommes. Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre, jusqu'à l'incarnation; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin, quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres de demeurer avec les hommes jusqu'à son dernier avénement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, savoir, sous les espèces de l'eucharistie. C'est ce sacrement que saint Jean appelle dans l'Apocalypse une *manne cachée* (*Apoc.*, II, 17); et je crois qu'Isaïe le voyait en cet état, lorsqu'il dit en esprit de prophétie: *Véritablement vous êtes un Dieu caché* (*Is.*, XLV, 15). C'est là le dernier secret où il peut être. Le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles qui, comme dit saint Paul (*Rom.*, I, 20), ont reconnu un Dieu invisible par la nature visible. Beaucoup de chrétiens hérétiques l'ont connu à travers son humanité, et adorent Jésus-Christ Dieu et homme. Mais pour nous, nous devons nous estimer heureux de ce que Dieu nous éclaire jusqu'à le reconnaître sous les espèces du pain et du vin.

On peut ajouter à ces considérations le secret de l'esprit de Dieu caché encore dans l'Ecriture. Car il y a deux sens parfaits, le littéral et le mystique; et les Juifs, s'arrêtant à l'un, ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre, et ne songent pas à le chercher: de même que les impies, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur; et comme les Juifs, voyant un homme parfait en Jésus-Christ, n'ont pas pensé à y chercher une autre nature: *Nous n'avons point pensé que ce fût lui*, dit encore Isaïe (*Is.*, LIII, 3); et de même enfin que les hérétiques, voyant les apparences parfaites du pain dans l'eucharistie, ne pensent pas à y chercher une autre substance. Toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. Les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout; et rendons-lui des grâces infinies de ce qu'étant caché en toutes choses pour tant d'autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manières pour nous.

IX. Les filles de Port-Royal, étonnées de ce qu'on dit qu'elles sont dans une voie de perdition, que leurs confesseurs les mènent à Genève, qu'ils leur inspirent que Jésus-Christ n'est pas en l'eucharistie ni à la droite du Père; sachant que tout cela était faux, s'offrirent à Dieu en cet état en lui disant avec le prophète: *Vide si via iniquitatis in me est* (*Ps.* CXXXVIII, 24). Qu'arrive-t-il là-dessus? Ce lieu qu'on dit être le temple du diable, Dieu en fait son temple. On dit qu'il faut en ôter les enfants, on dit que c'est l'*arsenal de l'enfer*; Dieu en fait le sanctuaire de ses grâces. Enfin on les menace de toutes les fureurs et de toutes les vengeances du ciel, et Dieu les comble de ses faveurs. Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure qu'elles sont dans la voie de perdition.

Les jésuites n'ont pas laissé néanmoins d'en tirer cette conclusion; car ils concluent de tout que leurs adversaires sont hérétiques. S'ils leur reprochent leurs excès, ils disent qu'ils parlent comme des hérétiques. S'ils disent que la grâce de Jésus nous discerne et que notre salut dépend de Dieu, c'est le langage des hérétiques. S'ils disent qu'ils sont soumis au pape, c'est ainsi, disent-ils, que les hérétiques se cachent et se déguisent. S'ils disent qu'il ne faut pas tuer pour une pomme, ils combattent, disent les jésuites, la morale des catholiques. Enfin s'il se fait des miracles parmi eux, ce n'est pas une marque de sainteté, c'est au contraire un soupçon d'hérésie.

Voilà l'excès étrange où la passion des jésuites les a portés; et il ne leur restait plus que cela pour détruire les principaux fondements de la religion chrétienne. Car les trois marques de la véritable religion sont la perpétuité, la bonne vie et les miracles. Ils ont déjà détruit la perpétuité par la probabilité, qui introduit leurs nouvelles opinions à la

place des vérités anciennes ; ils ont détruit la bonne vie par leur morale corrompue ; et maintenant ils veulent détruire les miracles, en détruisant ou leur vérité ou leur conséquence.

Les adversaires de l'Eglise les nient, ou en nient la conséquence : les jésuites de même. Ainsi, pour affaiblir leurs adversaires, ils désarment l'Eglise et se joignent à tous ses ennemis, en empruntant d'eux toutes les raisons par lesquelles ils combattent les miracles. Car l'Eglise a trois sortes d'ennemis : les Juifs, qui n'ont jamais été de son corps; les hérétiques, qui s'en sont retirés ; et les mauvais chrétiens, qui la déchirent en dedans.

Ces trois sortes de différents adversaires la combattent d'ordinaire diversement. Mais ici ils la combattent d'une même sorte. Comme ils sont tous sans miracles, et que l'Eglise a toujours eu contre eux des miracles, ils ont tous eu le même intérêt à les éluder, et se sont tous servis de cette défaite, qu'il ne faut pas juger de la doctrine par les miracles, mais des miracles par la doctrine. Il y avait deux partis entre ceux qui écoutaient Jésus-Christ : les uns qui suivaient sa doctrine par ses miracles; les autres qui disaient : *Il chasse les démons au nom de Belzébut*. Il y avait deux partis au temps de Calvin : celui de l'Eglise, et celui des sacramentaires qui la combattaient. Il y a maintenant les jésuites et ceux qu'ils appellent *jansénistes* qui contestent. Mais les miracles étant du côté des jansénistes, les jésuites ont recours à cette défaite générale des Juifs et des hérétiques, qui est qu'il faut juger des miracles par la doctrine.

Ce n'est point ici le pays de la vérité : elle est inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix. La porte est ouverte aux blasphèmes, et même sur les vérités les plus certaines de la morale. Si l'on publie les vérités de l'Evangile, on en publie de contraires, et on obscurcit les questions : en sorte que le peuple ne peut discerner. Aussi on demande : Qu'avez-vous pour vous faire plutôt croire que les autres, quel signe faites-vous? Vous n'avez que des paroles, et nous aussi. Si vous n'avez point de miracles, on dit que *la doctrine doit être soutenue par les miracles ;* cela est une vérité dont on abuse pour blasphémer la doctrine. Et si les miracles arrivent, on dit que *les miracles ne suffisent pas sans la doctrine;* et c'est une autre vérité pour blasphémer les miracles.

Que vous êtes aises, mes pères, de savoir les règles générales, pensant par là jeter le trouble, et rendre tout inutile ! On vous en empêchera, mes pères ; la vérité est une et ferme.

X. Si le diable favorisait la doctrine qui le détruit, il serait divisé : *Omne regnum divisum*, etc. Car Jésus-Christ agissait contre le diable, et détruisait son empire sur les cœurs, dont l'exorcisme est la figure, pour établir le royaume de Dieu. Et ainsi il ajoute : *In digito Dei*, etc., *Regnum Dei ad vos*, etc. (*Luc*, XI, 17, 20).

Il était impossible qu'au temps de Moïse on réservât sa croyance à l'Antechrist qui leur était inconnu. Mais il est bien aisé au temps de l'Antechrist de croire en Jésus-Christ déjà connu.

Quand les schismatiques (1) feraient des miracles, ils n'induiraient point à erreur. Et ainsi il n'est pas certain qu'ils ne puissent en faire. Le schisme est visible; le miracle est visible. Mais le schisme est plus marqué d'erreur que le miracle n'est marqué de vérité. Donc le miracle d'un schismatique ne peut induire à l'erreur. Mais hors le schisme, l'erreur n'est pas si visible que le miracle est visible. Donc le miracle induirait à l'erreur. Ainsi un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre ; car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. Mais quand il n'y a point de schisme, et que l'erreur est en dispute, le miracle discerne.

Il en est de même des hérétiques. Les miracles leur seraient inutiles ; car l'Eglise, autorisée par les miracles qui ont préoccupé la croyance, nous dit qu'ils n'ont pas la vraie foi. Il n'y a pas de doute qu'ils ne l'ont pas; puisque les premiers miracles de l'Eglise excluent la foi des leurs, quand ils en auraient. Il y aurait ainsi miracles contre miracles, mais premiers et plus grands du côté de l'Eglise; ainsi il faudrait toujours la croire contre les miracles.

Voyons par là ce qu'on doit conclure des miracles de Port-Royal.

Les pharisiens disaient : *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit* (*Joan.*, IX, 16). Les autres disaient : *Quomodo potest homo peccator hæc signa facere?* Lequel est le plus clair?

Dans la contestation présente, les uns disent : Cette maison n'est pas de Dieu; car on n'y croit pas que les cinq propositions sont dans Jansénius. Les autres : Cette maison est de Dieu; car il s'y fait de grands miracles. Lequel est le plus clair?

Ainsi la même raison qui rend coupables les Juifs de n'avoir pas cru en Jésus-Christ rend les jésuites coupables d'avoir continué de persécuter la maison de Port-Royal.

Il avait été dit aux Juifs, aussi bien qu'aux chrétiens, qu'ils ne crussent pas toujours les prophètes. Mais néanmoins les pharisiens et les scribes font grand état des miracles de Jésus-Christ et essaient de montrer qu'ils sont faux ou faits par le diable : étant nécessités d'être convaincus s'ils reconnaissaient qu'ils fussent de Dieu.

Nous ne sommes pas aujourd'hui dans la peine de faire ce discernement ; il est pourtant bien facile à faire. Ceux qui ne nient ni Dieu ni Jésus-Christ ne font point de miracles qui ne soient sûrs; mais nous n'avons point à faire ce discernement. Voici une relique sacrée : voici une épine de la couronne

(1) Pascal veut parler d'un schisme ouvert et reconnu de part et d'autre, tel, par exemple, que celui des donatistes, des calvinistes, etc. Il ne faut point prendre le change.

du Sauveur du monde, en qui le prince de ce monde n'a point de puissance; qui fait des miracles par la propre puissance de ce sang répandu pour nous! Dieu choisit lui-même cette maison pour y faire éclater sa puissance.

Ce ne sont point des hommes qui font ces miracles par une vertu inconnue et douteuse, qui nous oblige à un difficile discernement. C'est Dieu même; c'est l'instrument de la passion de son Fils unique, qui, étant en plusieurs lieux, a choisi celui-ci, et fait venir de tous côtés les hommes pour y recevoir ces soulagements miraculeux dans leurs langueurs.

La dureté des jésuites surpasse donc celle des Juifs, puisqu'ils ne refusaient de croire Jésus-Christ innocent que parce qu'ils doutaient si ses miracles étaient de Dieu. Au lieu que les jésuites ne pouvant douter que les miracles de Port-Royal ne soient de Dieu, ils ne laissent pas de douter encore de l'innocence de cette maison.

Mais, disent-ils, les miracles ne sont plus nécessaires, à cause qu'on en a déjà; et ainsi ils ne sont plus des preuves de la vérité de la doctrine. Oui : mais quand on n'écoute plus la tradition; qu'on a surpris le peuple, et qu'ainsi, ayant exclu la vraie source de la vérité, qui est la tradition, et ayant prévenu le pape, qui en est le dépositaire, la vérité n'a plus de liberté de paraître : alors les hommes ne parlant plus de la vérité, la vérité doit parler elle-même aux hommes. C'est ce qui arriva au temps d'Arius.

Ceux qui suivent Jésus-Christ à cause de ses miracles honorent sa puissance dans tous les miracles qu'elle produit : mais ceux qui, en faisant profession de le suivre pour ses miracles, ne le suivent en effet que parce qu'il les console et les rassasie des biens du monde, déshonorent ses miracles quand ils sont contraires à leurs commodités.

C'est ce que font les jésuites. Ils relèvent les miracles, ils combattent ceux qui les convainquent. Juges injustes, ne faites pas des lois sur l'heure; jugez par celles qui sont établies par vous-mêmes, *vos qui conditis leges iniquas*.

La manière dont l'Eglise a subsisté est que la vérité a été sans contestation : ou si elle a été contestée, il y a eu le pape; et sinon, il y a eu l'Eglise.

Le miracle est un effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie, et le *non-miracle* est un effet qui n'excède pas la force qu'on y emploie. Ainsi ceux qui guérissent par l'invocation du diable ne font pas un miracle; car cela n'excède pas la force naturelle du diable.

Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps.

Il importe aux rois, aux princes, d'être en estime de piété; et pour cela, il faut qu'ils se confessent à vous (*aux jésuites*).

Les jansénistes ressemblent aux hérétiques par la réformation des mœurs; mais vous leur ressemblez en mal.

ARTICLE XVII.

Pensées diverses sur la religion.

I. Le pyrrhonisme a servi à la religion; car, après tout, les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien, et devinaient sans raison et par hasard : et même ils croyaient toujours, en excluant l'un ou l'autre (1).

II. Qui blâmera les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur croyance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent au contraire, en l'exposant aux Gentils, que c'est une sottise, *stultitiam*, etc.; et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole : c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens. Oui; mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui, sur l'exposition qu'ils en font, refusent de la croire.

III. Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini sans parties? Oui. Je veux donc vous faire voir une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie; car il est en tous lieux, et tout entier dans chaque endroit.

Que cet effet de nature, qui vous semblait impossible auparavant, vous fasse connaître qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage, qu'il ne vous reste rien à savoir; mais qu'il vous reste infiniment à savoir.

IV. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par sa grâce. Mais de vouloir la mettre dans le cœur et dans l'esprit par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur. Commencez par plaindre les incrédules; ils sont assez malheureux. Il ne faudrait les injurier qu'au cas que cela servît; mais cela leur nuit.

Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce (2).

V. Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas : on le sent en mille manières. Il aime l'Etre universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne; et il se durcit contre l'un et l'autre à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre, est-ce par raison?

VI. Le monde subsiste pour exercer misé-

(1) En lisant les premières pensées de cet article on y trouve de l'obscurité, et on s'aperçoit que l'auteur ne leur a pas donné le développement dont elles étaient susceptibles. On y découvre aussi une teinte de la doctrine de Jansénius, dont les solitaires de Port-Royal faisaient publiquement profession (*Edit. de* 1822).

(2) L'auteur veut dire que toute la foi consiste à connaître quels maux nous a causés le péché d'Adam, et quels biens nous a préparés Jésus-Christ; toute la morale, à éviter les maux que nous avons à craindre de la concupiscence, et à chercher les biens que nous ne pouvons attendre que de la grâce (*Edit. de* 1822).

ricorde et jugement, non pas comme si les hommes y étaient sortant des mains de Dieu; mais comme des ennemis de Dieu, auxquels il donne, par sa grâce, assez de lumière pour revenir, s'ils veulent le chercher et le suivre : mais pour les punir, s'ils refusent de le chercher et de le suivre.

VII. On a beau dire, il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant. C'est parce que vous y êtes né, dira-t-on : tant s'en faut; je me roidis contre par cette raison-là même, de peur que cette prévention ne me suborne. Mais quoique j'y sois né, je ne laisse pas de le trouver ainsi.

VIII. Il y a deux manières de persuader les vérités de notre religion : l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle. On ne se sert pas de la dernière, mais de la première. On ne dit pas : Il faut croire cela, car l'Écriture, qui le dit, est divine; mais on dit qu'il faut le croire par telle et telle raison : qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout.

Ceux qui semblent les plus opposés à la gloire de la religion n'y seront pas inutiles pour les autres. Nous en ferons le premier argument, qu'il y a quelque chose de surnaturel : car un aveuglement de cette sorte n'est pas une chose naturelle; et si leur folie les rend si contraires à leur propre bien, elle servira à en garantir les autres par l'horreur d'un exemple si déplorable et d'une folie si digne de compassion.

IX. Sans Jésus-Christ, le monde ne subsisterait pas; car il faudrait ou qu'il fût détruit, ou qu'il fût comme un enfer.

Le seul qui connaît la nature ne la connaîtra-t-il que pour être misérable? le seul qui la connaît sera-t-il le seul malheureux?

Il ne faut pas que l'homme ne voie rien du tout, il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il possède la vérité; mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdue : car, pour connaître ce qu'on a perdu, il faut voir et ne pas voir, et c'est précisément l'état où est la nature.

Il fallait que la véritable religion enseignât la grandeur et la misère, portât à l'estime et au mépris de soi, et à l'amour, et à la haine.

Je vois la religion chrétienne fondée sur une religion précédente, et voilà ce que je trouve d'effectif.

Je ne parle pas ici des miracles de Moïse, de Jésus-Christ et des apôtres, parce qu'ils ne paraissent pas d'abord convaincants, et que je ne veux mettre ici en évidence que tous les fondements de cette religion chrétienne qui sont indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit.

X. La religion est une chose si grande, qu'il est juste que ceux qui ne voudraient pas prendre la peine de la chercher, si elle est obscure, en soient privés. De quoi donc se plaint-on, si elle est telle qu'on puisse la trouver en la cherchant?

L'orgueil contre-pèse et emporte toutes les misères. Voilà un étrange monstre, et un égarement bien visible de l'homme. Le voilà tombé de sa place, et il la cherche avec inquiétude.

Après la corruption, il est juste que tous ceux qui sont dans cet état le connaissent, et ceux qui s'y plaisent, et ceux qui s'y déplaisent. Mais il n'est pas juste que tous voient la rédemption.

Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception; ce qui favorise le désespoir, au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance.

XI. Les impies, qui s'abandonnent aveuglément à leurs passions sans connaître Dieu et sans se mettre en peine de le chercher, vérifient par eux-mêmes ce fondement de la foi qu'ils combattent, qui est que la nature des hommes est dans la corruption. Et les Juifs, qui combattent si opiniâtrément la religion chrétienne, vérifient encore cet autre fondement de cette même foi qu'ils attaquent, qui est que Jésus-Christ est le véritable Messie et qu'il est venu racheter les hommes, et les retirer de la corruption et de la misère où ils étaient, tant par l'état où on les voit aujourd'hui et qui se trouve prédit dans les prophéties, que par ces mêmes prophéties qu'ils portent et qu'ils conservent inviolablement comme les marques auxquelles on doit reconnaître le Messie. Ainsi les preuves de la corruption des hommes et de la rédemption de Jésus-Christ, qui sont les deux principales vérités qu'établit le christianisme, se tirent des impies qui vivent dans l'indifférence de la religion et des Juifs qui en sont les ennemis irréconciliables.

XII. La dignité de l'homme consistait, dans son innocence, à dominer sur les créatures et à en user; mais aujourd'hui elle consiste à s'en séparer et à s'y assujettir.

XIII. Il y en a plusieurs qui errent d'autant plus dangereusement qu'ils prennent une vérité pour le principe de leur erreur. Leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de suivre une vérité à l'exclusion d'une autre.

Il y a un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et contraires, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable.

La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités.

Et d'ordinaire il arrive que ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une renferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, et ils excluent l'autre.

Les nestoriens voulaient qu'il y eût deux personnes en Jésus-Christ, parce qu'il y a deux natures; et les eutychiens, au contraire, qu'il n'y eût qu'une nature, parce qu'il n'y a qu'une personne. Les catholiques sont orthodoxes, parcequ'ils joignent ensemble les deux vérités de deux natures et d'une seule personne.

Nous croyons que la substance du pain étant changée en celle du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il est présent réellement au saint sacrement. Voilà une des vérités. Une autre est que ce sacrement est aussi une figure de la croix et de la gloire et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique, qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées.

L'hérésie d'aujourd'hui, ne concevant pas que ce sacrement contienne tout ensemble, et la présence de Jésus-Christ et sa figure, et qu'il soit sacrifice et commémoration de sacrifice, croit qu'on ne peut admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre.

Par cette raison ils s'attachent à ce point, que ce sacrement est figuratif; et en cela ils ne sont pas hérétiques. Ils pensent que nous excluons cette vérité; et de là vient qu'ils nous font tant d'objections sur les passages des pères qui le disent. Enfin, ils nient la présence réelle; et en cela ils sont hérétiques.

C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies est d'instruire de toutes les vérités; et le plus sûr moyen de les réfuter est de les déclarer toutes.

La grâce sera toujours dans le monde, et aussi la nature. Il y aura toujours des pélagiens et toujours des catholiques, parce que la première naissance fait les uns, et la seconde naissance fait les autres.

C'est l'Eglise qui mérite avec Jésus-Christ, qui en est inséparable, la conversion de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable religion ; et ce sont ensuite ces personnes converties qui secourent la mère qui les a délivrées.

Le corps n'est non plus vivant sans le chef que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps et n'appartient plus à Jésus-Christ. Toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Eglise et de la communion du chef de l'Eglise, qui est le pape.

Ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne.

XIV. Il y a cela de commun entre la vie ordinaire des hommes et celle des saints, qu'ils aspirent tous à la félicité; et ils ne diffèrent qu'en l'objet où ils la placent. Les uns et les autres appellent leurs ennemis ceux qui les empêchent d'y arriver.

Il faut juger de ce qui est bon ou mauvais par la volonté de Dieu, qui ne peut être ni injuste ni aveugle, et non pas par la nôtre propre, qui est toujours pleine de malice et d'erreur.

XV. Jésus-Christ a donné dans l'Evangile cette marque pour reconnaître ceux qui ont la foi, qui est qu'ils parleront un langage nouveau; et en effet le renouvellement des pensées et des désirs cause celui des discours. Car ces nouveautés, qui ne peuvent déplaire à Dieu, comme le vieil homme ne peut lui plaire, sont différentes des nouveautés de la terre en ce que les choses du monde, quelque nouvelles qu'elles soient, vieillissent en durant, au lieu que cet esprit nouveau se renouvelle d'autant plus qu'il dure davantage. L'homme extérieur se détruit, dit saint Paul (II *Cor.*, IV, 16), et l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour; et il ne sera parfaitement nouveau que dans l'éternité, où l'on chantera sans cesse ce cantique nouveau dont parle David dans ses Psaumes (*Ps.* XXXII, 3): c'est-à-dire ce chant qui part de l'esprit nouveau de la charité.

XVI. Quand saint Pierre et les apôtres (*Act.*, XV) délibèrent d'abolir la circoncision, où il s'agissait d'agir contre la loi de Dieu, ils ne consultent point les prophètes, mais simplement la réception du Saint-Esprit en la personne des incirconcis. Ils jugent plus sûr que Dieu approuve ceux qu'il remplit de son esprit, que non pas qu'il faille observer la loi: ils savaient que la fin de la loi n'était que le Saint-Esprit; et qu'ainsi, puisqu'on l'avait bien sans circoncision, elle n'était pas nécessaire.

XVII. Deux lois suffisent pour régler toute la république chrétienne mieux que toutes les lois politiques : l'amour de Dieu et celui du prochain.

La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Le commun des hommes s'arrête à l'état et à l'établissement où elle est; et cette religion est telle, que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres. Les plus instruits vont jusqu'au commencement du monde. Les anges la voient encore mieux et de plus loin; car ils la voient en Dieu même.

Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien persuadés. Mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur procurer que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur, sans quoi la foi est inutile pour le salut.

Dieu, pour se réserver à lui seul le droit de nous instruire, et pour nous rendre la difficulté de notre être intelligible, nous en a caché le nœud si haut ou, pour mieux dire, si bas, que nous étions incapables d'y arriver : de sorte que ce n'est pas par les agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître.

XVIII. Les impies qui font profession de suivre la raison doivent être étrangement forts en raison. Que disent-ils donc? Ne voyons-nous pas, disent-ils, mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les chrétiens; ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux comme nous, etc. Cela est-il contraire à l'Ecriture, ne dit-elle pas tout cela ? Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour demeurer en repos : mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez ; regardez au détail. C'en serait peut-

être assez pour une vaine question de philosophie; mais ici, où il y va de tout... Et cependant après une réflexion légère de cette sorte, on s'amusera, etc.

C'est une chose horrible de sentir continuellement s'écouler tout ce qu'on possède; et qu'on puisse s'y attacher, sans avoir envie de chercher s'il n'y a point quelque chose de permanent.

Il faut vivre autrement dans le monde selon ces diverses suppositions: si on pouvait y être toujours; s'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps, et incertain si on y sera une heure. Cette dernière supposition est la nôtre.

XIX. Par les partis (1), vous devez vous mettre en peine de chercher la vérité. Car si vous mourez sans adorer le vrai principe, vous êtes perdu. Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse, il m'aurait laissé des signes de sa volonté. Aussi a-t-il fait; mais vous les négligez. Cherchez-les du moins; cela le vaut bien.

Les athées doivent dire des choses parfaitement claires. Or il faudrait avoir perdu le bon sens pour dire qu'il est parfaitement clair que l'âme est mortelle. Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic: mais il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle.

XX. Les prophéties, les miracles mêmes et les autres preuves de notre religion ne sont pas de telle sorte, qu'on puisse dire qu'elles sont géométriquement convaincantes. Mais il me suffit présentement que vous m'accordiez que ce n'est pas pécher contre la raison que de les croire. Elles ont de la clarté et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais la clarté est telle, qu'elle surpasse, ou égale pour le moins, ce qu'il y a de plus clair au contraire: de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre, et ce n'est peut-être que la concupiscence et la malice du cœur. Ainsi il y a assez de clarté pour condamner ceux qui refusent de croire, et non assez pour les gagner: afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce, et non la raison, qui la fait suivre; et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence, et non la raison qui la fait fuir.

Qui peut ne pas admirer et embrasser une religion qui connaît à fond ce qu'on reconnaît d'autant plus qu'on a plus de lumière?

Un homme qui découvre des preuves de la religion chrétienne est comme un héritier qui trouve les titres de sa maison. Dira-t-il qu'ils sont faux, et négligera-t-il de les examiner?

XXI. Deux sortes de personnes connaissent un Dieu: ceux qui ont le cœur humilié et qui aiment le mépris et l'abaissement, quelque degré d'esprit qu'ils aient, bas ou relevé; ou ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité, quelque opposition qu'ils y aient.

Les sages, parmi les païens qui ont dit qu'il n'y a qu'un Dieu ont été persécutés, les Juifs haïs, les chrétiens encore plus.

(1) Voyez, part. 1, art. 8, § 10, la note sur ce mot *partis*.

XXII. Je ne vois pas qu'il y ait plus de difficulté de croire la résurrection des corps et l'enfantement de la Vierge que la création. Est-il plus difficile de reproduire un homme que de le produire? Et si on n'avait pas su ce que c'est que génération, trouverait-on plus étrange qu'un enfant vînt d'une fille seule que d'un homme et d'une femme?

XXIII. Il y a grande différence entre repos et sûreté de conscience. Rien ne doit donner le repos que la recherche sincère de la vérité, et rien ne peut donner l'assurance que la vérité.

Il y a deux vérités de foi également constantes: l'une, que l'homme dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, est élevé au dessus de toute la nature, rendu semblable à Dieu et participant de la divinité; l'autre, qu'en l'état de corruption et du péché il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes. Ces deux propositions sont égalment fermes et certaines. L'Ecriture nous les déclare manifestement, lorsqu'elle dit en quelques lieux: *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum* (*Prov.* VIII, 31). *Effundam spiritum meum super omnem carnem* (*Joel*, II, 28). *Dii estis*, etc. (*Ps.* LXXXI, 6); et qu'elle dit en d'autres: *Omnis caro fœnum* (*Is.*, XL, 6). *Homo comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis* (*Ps.* XLVIII, 13): *Dixi in corde meo de filiis hominum ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis*, etc. (*Eccles.*, III, 18).

XXIV. Les exemples des morts généreuses des Lacédémoniens et autres ne nous touchent guère; car qu'est-ce que tout cela nous apporte? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche; car ce sont nos membres. Nous avons un lien commun avec eux: leur résolution peut former la nôtre. Il n'est rien de cela aux exemples des païens: nous n'avons point de liaison à eux; comme la richesse d'un étranger ne fait pas la nôtre, mais bien celle d'un père ou d'un mari.

XXV. On ne se détache jamais sans douleur. On ne sent pas son lien quand on suit volontairement celui qui entraîne, comme dit saint Augustin; mais quand on commence à résister et à marcher en s'éloignant, on souffre bien: le lien s'étend et endure toute la violence; et ce lien est notre propre corps qui ne se rompt qu'à la mort. Notre-Seigneur a dit que depuis la venue de Jean-Baptiste, c'est-à-dire depuis son avénement dans chaque fidèle, le royaume de Dieu souffre violence, et que les violents le ravissent (*Matth.*, XI, 12). Avant que l'on soit touché, on n'a que le poids de sa concupiscence qui porte à la terre. Quand Dieu attire en haut, ces deux efforts contraires font cette violence que Dieu seul peut faire surmonter. Mais nous pouvons tout, dit saint Léon, avec celui sans lequel nous ne pouvons rien. Il faut donc se résoudre à souffrir cette guerre toute sa vie; car il n'y a point ici de paix. Jésus-Christ est venu apporter le couteau et non pas la paix (*Id.*, X, 34). Mais néanmoins il faut avouer que comme l'Ecriture dit que la sagesse des hommes n'est que folie devant Dieu (I *Cor.*

III, 19), aussi on peut dire que cette guerre, qui paraît dure aux hommes, est une paix devant Dieu; car c'est cette paix que Jésus-Christ a aussi apportée. Elle ne sera néanmoins parfaite que quand le corps sera détruit; et c'est ce qui fait souhaiter la mort, en souffrant néanmoins de bon cœur la vie pour l'amour de celui qui a souffert pour nous et la vie et la mort, et qui peut nous donner plus de biens que nous ne pouvons ni en demander ni imaginer, comme dit saint Paul (*Eph.*, III, 20).

XXVI. Il faut tâcher de ne s'affliger de rien et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. Je crois que c'est un devoir, et qu'on pèche en ne le faisant pas. Car enfin, la raison pour laquelle les péchés sont péchés est seulement parce qu'ils sont contraires à la volonté de Dieu: et ainsi, l'essence du péché consistant à avoir une volonté opposée à celle que nous connaissons en Dieu, il est visible, ce me semble, que quand il nous découvre sa volonté par les événements, ce serait un péché de ne pas s'y accommoder.

XXVII. Lorsque la vérité est abandonnée et persécutée, il semble que ce soit un temps où le service que l'on rend à Dieu en la défendant lui est bien agréable. Il veut que nous jugions de la grâce par la nature, et ainsi il permet de considérer que comme un prince chassé de son pays par ses sujets a des tendresses extrêmes pour ceux qui lui demeurent fidèles dans la révolte publique, de même il semble que Dieu considère avec une bonté particulière ceux qui défendent la pureté de la religion quand elle est combattue. Mais il y a cette différence entre les rois de la terre et le Roi des rois, que les princes ne rendent pas leurs sujets fidèles, mais qu'ils les trouvent tels; au lieu que Dieu ne trouve jamais les hommes qu'infidèles sans sa grâce, et qu'il les rend fidèles quand ils le sont. De sorte qu'au lieu que les rois témoignent d'ordinaire avoir de l'obligation à ceux qui demeurent dans le devoir et dans leur obéissance, il arrive au contraire que ceux qui subsistent dans le service de Dieu lui en sont eux-mêmes infiniment redevables.

XXVIII. Ce ne sont ni les austérités du corps, ni les agitations de l'esprit, mais les bons mouvements du cœur, qui méritent, et qui sanctifient les peines et du corps et de l'esprit. Car enfin il faut ces deux choses pour sanctifier: peines et plaisirs. Saint Paul a dit que ceux qui entreront dans la bonne voie trouveront des troubles et des inquiétudes en grand nombre (*Act.*, XIV, 21). Cela doit consoler ceux qui en sortent, puisque, étant avertis que le chemin du ciel qu'ils cherchent en est rempli, ils doivent se réjouir de rencontrer des marques qu'ils sont dans le véritable chemin. Mais ces peines-là ne sont pas sans plaisir, et ne sont jamais surmontées que par le plaisir. Car de même que ceux qui quittent Dieu pour retourner au monde ne le font que parce qu'ils trouvent plus de douceurs dans les plaisirs de la terre que dans ceux de l'union avec Dieu, et que ce charme victorieux les entraîne et, les faisant repentir de leur premier choix, les rend des *pénitents du diable*, selon la parole de Tertullien: de même on ne quitterait jamais les plaisirs du monde pour embrasser la croix de Jésus-Christ, si on ne trouvait plus de douceur dans le mépris, dans la pauvreté, dans le dénûment et dans le rebut des hommes, que dans les délices du péché. Et ainsi, comme dit Tertullien, *il ne faut pas croire que la vie des chrétiens soit une vie de tristesse. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands..... Priez toujours*, dit saint Paul, *rendez grâces toujours, réjouissez-vous toujours* (I *Thess.*, V, 16, 17, 18). C'est la joie d'avoir trouvé Dieu qui est le principe de la tristesse de l'avoir offensé, et de tout le changement de vie. Celui qui a trouvé un trésor dans un champ en a une telle joie, selon Jésus-Christ, qu'elle lui fait vendre tout ce qu'il a pour l'acheter (*Matth.*, XIII, 44). Les gens du monde ont leur tristesse; mais ils n'ont point cette joie que le monde ne peut donner ni ôter, dit Jésus-Christ même (*Jean*, XIV, 27; *et* XVI, 22). Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse; et les chrétiens ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs, et de la crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche. Ainsi nous devons travailler sans cesse à nous conserver cette crainte, qui conserve et modère notre joie; et selon qu'on se sent trop emporter vers l'un, se pencher vers l'autre pour demeurer debout. Souvenez-vous des biens dans les jours d'affliction, et souvenez-vous de l'affliction dans les jours de réjouissance, dit l'Ecriture (*Eccli.*, XI, 27), jusqu'à ce que la promesse que Jésus-Christ nous a faite de rendre sa joie pleine en nous soit accomplie. Ne nous laissons donc pas abattre à la tristesse, et ne croyons pas que la piété ne consiste qu'en une amertume sans consolation. La véritable piété, qui ne se trouve parfaite que dans le ciel, est si pleine de satisfactions, qu'elle en remplit et l'entrée, et les progrès, et le couronnement. C'est une lumière si éclatante, qu'elle rejaillit sur tout ce qui lui appartient. S'il y a quelque tristesse mêlée, et surtout à l'entrée, c'est de nous qu'elle vient et non pas de la vertu; car ce n'est pas l'effet de la piété qui commence d'être en nous, mais de l'impiété qui y est encore. Otons l'impiété, et la joie sera sans mélange. Ne nous en prenons donc pas à la dévotion, mais à nous-mêmes, et n'y cherchons du soulagement que par notre correction.

XXIX. Le passé ne doit point nous embarrasser, puisque nous n'avons qu'à avoir regret de nos fautes; mais l'avenir doit encore moins nous toucher, puisqu'il n'est point du tout à notre égard, et que nous n'y arriverons peut-être jamais. Le présent est le seul temps qui soit véritablement à nous, et dont nous devons user selon Dieu. C'est là où nos pensées doivent être principalement rapportées. Cependant le monde est si inquiet qu'on ne pense presque jamais à la vie présente et à l'instant où l'on vit, mais à celui où l'on vivra. De sorte qu'on est tou-

jours en état de vivre à l'avenir et jamais de vivre maintenant. Notre-Seigneur n'a pas voulu que notre prévoyance s'étendît plus loin que le jour où nous sommes. Ce sont les bornes qu'il nous faut garder et pour notre salut et pour notre propre repos.

XXX. On se corrige quelquefois mieux par la vue du mal que par l'exemple du bien; et il est bon de s'accoutumer à profiter du mal, puisqu'il est si ordinaire : au lieu que le bien est si rare !

XXXI. Dans le treizième chapitre de saint Marc, Jésus-Christ fait un grand discours à ses apôtres sur son dernier avénement : et comme tout ce qui arrive à l'Eglise arrive aussi à chaque chrétien en particulier, il est certain que tout ce chapitre prédit aussi bien l'état de chaque personne qui, en se convertissant, détruit le vieil homme en elle, que l'état de l'univers entier qui sera détruit pour faire place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre, comme dit l'Ecriture (II *Pierre*, III, 13). La prédiction qui y est contenue de la ruine du temple réprouvé, qui figure la ruine de l'homme réprouvé qui est en chacun de nous, et dont il est dit qu'il ne sera laissé pierre sur pierre, marque qu'il ne doit être laissé aucune passion du vieil homme ; et ces effroyables guerres civiles et domestiques représentent si bien le trouble intérieur que sentent ceux qui se donnent à Dieu, qu'il n'y a rien de mieux peint, etc.

XXXII. Le Saint-Esprit repose invisiblement dans les reliques de ceux qui sont morts dans la grâce de Dieu, jusqu'à ce qu'il y paraisse visiblement dans la résurrection ; et c'est ce qui rend les reliques des saints si dignes de vénération. Car Dieu n'abandonne jamais les siens, non pas même dans le sépulcre où leurs corps, quoique morts aux yeux des hommes, sont plus vivants devant Dieu, à cause que le péché n'y est plus ; au lieu qu'il y réside toujours durant cette vie, au moins quant à sa racine : car les fruits du péché n'y sont pas toujours ; et cette malheureuse racine, qui en est inséparable pendant la vie, fait qu'il n'est pas permis de les honorer alors, puisqu'ils sont plutôt dignes d'être haïs. C'est pour cela que la mort est nécessaire pour mortifier entièrement cette malheureuse racine ; et c'est ce qui la rend souhaitable.

XXXIII. Les élus ignoreront leurs vertus, et les réprouvés leurs crimes. *Seigneur*, diront les uns et les autres, *quand vous avons-nous vu avoir faim*, etc. (*Matth.*, XXV, 37, 44).

Jésus-Christ n'a point voulu du témoignage des démons ni de ceux qui n'avaient pas vocation, mais de Dieu et de Jean-Baptiste.

XXXIV. Les défauts de Montaigne sont grands. Il est plein de mots sales et déshonnêtes. Cela ne vaut rien. Ses sentiments sur l'homicide volontaire et sur la mort sont horribles. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. Son livre n'étant point fait pour porter à la piété, il n'y était pas obligé : mais on est toujours obligé de ne pas en détourner. Quoi qu'on puisse dire pour excuser ses sentiments trop libres sur plusieurs choses, on ne saurait excuser en aucune sorte ses sentiments tout païens sur la mort; car il faut renoncer à toute piété, si on ne veut au moins mourir chrétiennement : or il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre.

XXXV. Ce qui nous trompe, en comparant ce qui s'est passé autrefois dans l'Eglise à ce qui s'y voit maintenant, c'est qu'ordinairement on regarde saint Athanase, sainte Thérèse et les autres saints comme couronnés de gloire. Présentement que le temps a éclairci les choses, cela paraît véritablement ainsi. Mais au temps que l'on persécutait ce grand saint, c'était un homme qui s'appelait Athanase ; et sainte Thérèse, dans le sien, était une religieuse comme les autres. *Elie était un homme comme nous et sujet aux mêmes passions que nous*, dit l'apôtre saint Jacques (*Jac.*, V. 17), pour désabuser les chrétiens de cette fausse idée qui nous fait rejeter l'exemple des saints comme disproportionné à notre état : C'étaient des saints, disons-nous, ce n'est pas comme nous.

XXXVI. A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est point contraire à la raison ; ensuite qu'elle est vénérable, et en donner du respect ; après, la rendre aimable et faire souhaiter qu'elle fût vraie ; et puis montrer par les preuves incontestables qu'elle est vraie, faire voir son antiquité et sa sainteté par sa grandeur et par son élévation ; et enfin qu'elle est aimable, parce qu'elle promet le vrai bien.

Un mot de David ou de Moïse, comme celui-ci : *Dieu circoncira les cœurs*, (*Deut.*, XXX, 6), fait juger de leur esprit. Que tous les autres discours soient équivoques, et qu'il soit incertain s'ils sont des philosophes ou des chrétiens : un mot de cette nature détermine tout le reste. Jusque là l'ambiguïté dure, mais non pas après.

De se tromper en croyant vraie la religion chrétienne, il n'y a pas grand'chose à perdre. Mais quel malheur de se tromper en la croyant fausse !

XXXVII. Les conditions les plus aisées à vivre, selon le monde, sont les plus difficiles à vivre selon Dieu ; et au contraire, rien n'est si difficile, selon le monde, que la vie religieuse : rien n'est plus facile que de la passer selon Dieu ; rien n'est plus aisé que d'être dans une grande charge et dans de grands biens selon le monde : rien n'est plus difficile que d'y vivre selon Dieu, et sans y prendre de part et de goût.

XXXVIII. L'Ancien Testament contenait les figures de la joie future, et le Nouveau contient les moyens d'y arriver. Les figures étaient de joie, les moyens sont de pénitence; et néanmoins l'agneau pascal était mangé avec des laitues sauvages, *cum amaritudinibus* (*Exod.*, XII, 8, *ex Hebr.*), pour marquer toujours qu'on ne pouvait trouver la joie que par l'amertume.

XXXIX. Le mot de *Galilée* prononcé

s par hasard par la foule des Juifs, en
int Jésus-Christ devant Pilate (*Luc*,
, 5), donna sujet à Pilate d'envoyer
Christ à Hérode, en quoi fut accompli
tère qu'il devait être jugé par les Juifs
Gentils. Le hasard en apparence fut la
de l'accomplissement du mystère.

Un homme me disait un jour qu'il
grande joie et confiance en sortant de
sion; un autre me disait qu'il était en
. Je pensai sur cela que de ces deux
ferait un bon, et que chacun manquait
qu'il n'avait pas le sentiment de l'au-

. Il y a plaisir d'être dans un vaisseau
de l'orage, lorsqu'on est assuré qu'il
ira point. Les persécutions qui travail-
Église sont de cette nature.
toire de l'Église doit être proprement
e l'histoire de la vérité.

I. Comme les deux sources de nos
sont l'orgueil et la paresse, Dieu nous
uvert en lui deux qualités pour les
: sa miséricorde et sa justice. Le pro-
la justice est d'abattre l'orgueil; et le
de la miséricorde est de combattre la
s en invitant aux bonnes œuvres, se-
passage: *La miséricorde de Dieu invite
nitence* (*Rom.*, II, 4); et cet autre des
es: *Faisons pénitence pour voir s'il
it point pitié de nous* (*Jonas*, III, 9).
tant s'en faut que la miséricorde de
torise le relâchement, qu'il n'y a rien
traire qui le combatte davantage; et
lieu de dire: S'il n'y avait point en
le miséricorde, il faudrait faire toute
'efforts pour accomplir ses préceptes;
dire au contraire que c'est parce qu'il
Dieu de la miséricorde, qu'il faut faire
qu'on peut pour les accomplir.

II. Tout ce qui est au monde est con-
nce de la chair, ou concupiscence des
ou orgueil de la vie (I *Jean*, II, 16):
sentiendi, libido sciendi, libido domi-
Malheureuse la terre de malédiction
trois fleuves de feu embrasent plutôt
n'arrosent! Heureux ceux qui, étant
s fleuves, non pas plongés, non pas
tés, mais immobilement affermis: non
bout, mais assis dans une assiette
et sûre, dont ils ne se relèvent jamais
la lumière, mais, après s'y être repo-
paix, tendent la main à celui qui doit
ever pour les faire tenir debout et fer-
ns les porches de la sainte Jérusalem,
n'auront plus à craindre les attaques
gueil; et qui pleurent cependant, non
voir écouler toutes les choses périssa-
mais dans le souvenir de leur chère
de la Jérusalem céleste, après la-
ils soupirent sans cesse dans la lon-
de leur exil!

V. Un miracle, dit-on, affermirait ma
ce. On parle ainsi quand on ne le voit
s raisons qui, étant vues de loin, sem-
orner notre vue ne la bornent plus
on y est arrivé. On commence à voir
t. Rien n'arrête la volubilité de notre
Il n'y a point, dit-on, de règle qui
n'ait quelque exception, ni de vérité si générale qui n'ait quelque face par où elle manque. Il suffit qu'elle ne soit pas absolument universelle pour nous donner prétexte d'appliquer l'exception au sujet présent, et de dire: Cela n'est pas toujours vrai, donc il y a des cas où cela n'est pas. Il ne reste plus qu'à montrer que celui-ci en est, et il faut être bien maladroit si on n'y trouve quelque jour.

XLV. La charité n'est pas un précepte figuratif. Dire que Jésus-Christ, qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité, ne soit venu que pour mettre la figure de la charité, et pour en ôter la réalité qui était auparavant: cela est horrible.

XLVI. (1) Combien les lunettes nous ont-elles découvert d'êtres qui n'étaient point pour nos philosophes d'auparavant! On attaquait franchement l'Écriture sainte sur le grand nombre des étoiles, en disant: Il n'y en a que mille vingt-deux; nous le savons.

XLVII. L'homme est ainsi fait qu'à force de lui dire qu'il est un sot, il le croit; et à force de se le dire à soi-même, on se le fait croire. Car l'homme fait lui seul une conversation intérieure qu'il importe de bien régler: *Corrumpunt mores bonos colloquia mala* (I *Cor.*, XV, 33). Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu; et ainsi on se le persuade à soi-même.

XLVIII. Quelle différence entre un soldat et un chartreux quant à l'obéissance: car ils sont également obéissants et dépendants, et dans des exercices également pénibles! Mais le soldat espère toujours devenir maître, et ne le devient jamais (car les capitaines et les princes mêmes sont toujours esclaves et dépendants); mais il espère toujours l'indépendance, et travaille toujours à y venir: au lieu que le chartreux fait vœu de ne jamais être indépendant. Ils ne diffèrent pas dans la servitude perpétuelle que tous deux ont toujours, mais dans l'espérance que l'un a toujours et que l'autre n'a pas.

XLIX. La propre volonté ne se satisferait jamais, quand elle aurait tout ce qu'elle souhaite; mais on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce. Avec elle, on ne peut être que malcontent; sans elle, on ne peut être que content.

La vraie et unique vertu est de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence; et de chercher un être [illegible] pour l'aimer. Mais [illegible] aimer ce qui est hors de nous, il faut [illegible] un être qui soit en nous et qui ne soit pas nous. Or il n'y a que [illegible] qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous (*Luc*, XVII, 21), le [illegible] est en nous et n'est pas nous.

Il est [illegible] à nous, [illegible] qu'on le [illegible]. Nous [illegible] naître le [illegible]

(1) [illegible]

de personne, et nous n'avons pas de quoi les satisfaire. Ne sommes-nous pas prêts à mourir (1)! Et ainsi l'objet de leur attachement mourrait. Comme nous serions coupables de faire croire une fausseté, quoique nous la persuadassions doucement, et qu'on la crût avec plaisir, et qu'en cela on nous fit plaisir : de même nous sommes coupables, si nous nous faisons aimer et si nous attirons les gens à s'attacher à nous. Nous devons avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge qu'ils ne doivent pas le croire, quelque avantage qui nous en revînt. De même nous devons les avertir qu'ils ne doivent pas s'attacher à nous, car il faut qu'ils passent leur vie à plaire à Dieu ou à le chercher.

L. C'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités et dans les cérémonies, mais c'est être superbe de ne pas vouloir s'y soumettre.

LI. Toutes les religions et toutes les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide. Les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour nous être transmises. Il y a des gens que cette contrainte lasse. Ils veulent avoir, comme les autres peuples, la liberté de suivre leurs imaginations. C'est en vain que nous leur crions, comme les prophètes faisaient autrefois aux Juifs : *Allez au milieu de l'Eglise ; informez-vous des lois que les anciens lui ont laissées, et suivez ses sentiers.* Ils répondent comme les Juifs : *Nous n'y marcherons pas ; nous voulons suivre les pensées de notre cœur, et être comme les autres peuples.*

LII. Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume et l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration : ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire ; il faut ouvrir son esprit aux preuves par la raison, et s'y confirmer par la coutume ; mais elle veut qu'on s'offre par l'humiliation aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ut non evacuetur crux Christi* (I *Cor.*, I, 17).

LIII. Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par un faux principe de conscience.

LIV. Les Juifs, qui ont été appelés à dompter les nations et les rois, ont été esclaves du péché ; et les chrétiens, dont la vocation a été à servir et à être sujets, sont les enfants libres.

LV. Est-ce courage à un homme mourant d'aller, dans la faiblesse et dans l'agonie, affronter un Dieu tout-puissant et éternel ?

LVI. Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger.

LVII. La bonne crainte vient de la foi, la fausse crainte vient du doute. La bonne crainte porte à l'espérance, parce qu'elle naît de la foi, et qu'on espère au Dieu que l'on croit ; la mauvaise porte au désespoir, parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point de foi. Les uns craignent de le perdre, et les autres de le trouver.

LVIII. Salomon et Job ont le mieux connu la misère de l'homme et en ont le mieux parlé : l'un le plus heureux des hommes, et l'autre le plus malheureux ; l'un connaissant la vanité des plaisirs par expérience, l'autre la réalité des maux.

LIX. Les païens disaient du mal d'Israël, et le prophète aussi ; et tant s'en faut que les Israélites eussent droit de lui dire : Vous parlez comme les païens, qu'il fait sa *plus grande force sur ce que les païens parlent comme lui* (*Ezéchiel*).

LX. Dieu n'entend pas que nous soumettions notre croyance à lui sans raison, ni nous assujettir avec tyrannie ; mais il ne prétend pas aussi nous rendre raison de toutes choses ; et pour accorder ces contrariétés, il entend nous faire voir clairement des marques divines en lui qui nous convainquent de ce qu'il est, et s'attirer autorité par des merveilles et des preuves que nous ne puissions refuser, et qu'ensuite nous croyions sans hésiter les choses qu'il nous enseigne, quand nous n'y trouverons d'autre raison de les refuser sinon que nous ne pouvons par nous-mêmes connaître si elles sont ou non.

LXI. Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé ; les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas encore trouvé, et d'autres enfin qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux ; ceux du milieu sont malheureux et raisonnables.

LXII. Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur, et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir.

La raison agit avec lenteur et avec tant de vues et de principes différents, qu'elle doit avoir toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou elle s'égare, faute de les voir tous à la fois. Il n'en est pas ainsi du sentiment ; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc, après avoir connu la vérité par la raison, tâcher de la sentir et de mettre notre foi dans le sentiment du cœur ; autrement elle sera toujours incertaine et chancelante.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sent en mille choses. C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite : Dieu sensible au cœur (1).

(1) Tout en suivant scrupuleusement le texte, je crois devoir relever cette faute d'expression. *Prêts à mourir* signifie préparés, disposés à la mort. La pensée même de l'auteur indique que ce n'est pas là ce qu'il a voulu dire. Il faudrait donc lire ici : « Ne sommes-nous pas près de mourir ! » Ce qui signifie, en d'autres termes : Notre vie est si courte et sujette à tant d'accidents, que nous ne pouvons jamais regarder la mort comme fort éloignée (*Edit. de* 1822).

(1) Cet alinéa tout entier forme le paragraphe 38 à

LXIII. Il est de l'essence de Dieu que sa justice soit infinie aussi bien que sa miséricorde : cependant sa justice et sa sévérité envers les réprouvés est encore moins étonnante que sa miséricorde envers les élus.

LXIV. L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite. Tout son devoir est de penser comme il faut, et l'ordre de la pensée est de commencer par soi, par son auteur et sa fin. Cependant à quoi pense-t-on dans le monde, jamais à cela; mais à se divertir, à devenir riche, à acquérir de la réputation, à se faire roi, sans penser à ce que c'est que d'être roi et d'être homme!

La pensée de l'homme est une chose admirable par sa nature. Il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable. Mais elle en a de tels, que rien n'est plus ridicule. Qu'elle est grande par sa nature! qu'elle est basse par ses défauts!

LXV. S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui et non les créatures. Le raisonnement des impies dans le livre de la Sagesse n'est fondé que sur ce qu'ils se persuadent qu'il n'y a point de Dieu. Cela posé, disent-ils, jouissons donc des créatures. Mais s'ils eussent su qu'il y avait un Dieu, ils eussent conclu tout le contraire. Et c'est la conclusion des sages. Il y a un Dieu, ne jouissons donc pas des créatures. Donc tout ce qui nous incite à nous attacher à la créature est mauvais, puisque cela nous empêche, ou de servir Dieu si nous le connaissons, ou de le chercher si nous l'ignorons. Or nous sommes pleins de concupiscence : donc nous sommes pleins de mal; donc nous devons nous haïr nous-mêmes, et tout ce qui nous attache à autre chose qu'à Dieu seul.

LXVI. Quand nous voulons penser à Dieu, combien sentons-nous de choses qui nous en détournent et qui nous tentent de penser ailleurs! Tout cela est mauvais et même né avec nous.

LXVII. Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment; il est injuste que nous le voulions. Si nous naissions raisonnables et avec quelques connaissances de nous-mêmes et des autres, nous n'aurions point cette inclination. Nous naissons pourtant avec elle : nous naissons donc injustes; car chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre : il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, etc.

Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général.

Quiconque ne hait point en soi cet amour-propre et cet instinct qui le porte à se mettre au-dessus de tout est bien aveugle, puisque rien n'est si opposé à la justice et à la vérité; car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire.

Cependant nulle autre religion que la chrétienne n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions nés, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes.

LXVIII. Il y a une guerre intestine dans l'homme entre la raison et les passions. Il pourrait jouir de quelque paix s'il n'avait que la raison sans passions ou s'il n'avait que les passions sans raison; mais, ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'il ne soit en guerre avec l'autre. Ainsi il est toujours divisé et contraire à lui-même.

Si c'est un aveuglement qui n'est pas naturel de vivre sans chercher ce qu'on est, c'en est encore un bien plus terrible de vivre mal en croyant Dieu. Tous les hommes presque sont dans l'un ou dans l'autre de ces deux aveuglements.

LXIX. Il est indubitable que l'âme est mortelle ou immortelle. Cela doit mettre une différence entière dans la morale, et cependant les philosophes ont conduit la morale indépendamment de cela. Quel étrange aveuglement!

Le dernier acte est toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais!

LXX. Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent pas le bonheur de leur être, a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Tous les hommes sont membres de ce corps, et pour être heureux il faut qu'ils conforment leur volonté particulière à la volonté universelle qui gouverne le corps entier. Cependant il arrive souvent que l'on croit être un tout, et que, ne se voyant point de corps dont on dépende, l'on croit ne dépendre que de soi, et l'on veut se faire centre et corps soi-même. Mais on se trouve en cet état comme un membre séparé de son corps, qui, n'ayant point en soi de principe de vie, ne fait que s'égarer et s'étonner dans l'incertitude de son être. Enfin, quand on commence à se connaître, l'on est comme revenu chez soi; on sent que l'on n'est pas corps; on comprend que l'on n'est qu'un membre du corps universel; qu'être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps; qu'un membre séparé du corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant, qu'ainsi l'on ne doit s'aimer que pour ce corps ou plutôt qu'on ne doit aimer que lui, parce qu'en l'aimant on s'aime soi-même, puisqu'on n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui.

Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps composé de membres pensants, car nous sommes

chapitre 28 de l'édition de 1787. Il manque dans toutes les nouvelles éditions, et même dans celle des OEuvres complètes de 1779 (*Edit. de* 1823).

membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer.

Le corps aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que le corps l'aime. Tout amour qui va au-delà est injuste.

Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en la soumettant à celle du corps : hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur ; mais en ne voulant que le bien du corps ils font leur propre bien.

Les membres de notre corps ne sentent pas le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influer les esprits, de les faire croître et durer. S'ils étaient capables de le connaître et qu'ils se servissent de cette connaissance pour retenir en eux-mêmes la nourriture qu'ils reçoivent, sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non seulement injustes, mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer, leur béatitude, aussi bien que leur devoir, consistant à consentir à la conduite de l'âme universelle à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes.

Qui adhæret Domino, unus spiritus est (*I Cor.*, VI, 17). On s'aime, parce qu'on est membre de Jésus-Christ ; on aime Jésus-Christ, parce qu'il est le chef du corps dont on est membre : tout est un, l'un est en l'autre.

La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions purement humaines : la concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires.

LXXI. Les platoniciens et même Epictète et ses sectateurs croient que Dieu est seul digne d'être aimé et admiré ; et cependant ils ont désiré d'être aimés et admirés des hommes. Ils ne connaissent pas leur corruption. S'ils se sentent portés à l'aimer et à l'adorer, et qu'ils y trouvent leur principale joie, qu'ils s'estiment bons, à la bonne heure ; mais s'ils y sentent de la répugnance, s'ils n'ont aucune pente qu'à vouloir s'établir dans l'estime des hommes, et que pour toute perfection ils fassent seulement que, sans forcer les hommes, ils leur fassent trouver leur bonheur à les aimer, je dirai que cette perfection est horrible. Quoi ! ils ont connu Dieu et n'ont pas désiré uniquement que les hommes l'aimassent ; ils ont voulu que les hommes s'arrêtassent à eux, ils ont voulu être l'objet du bonheur volontaire des hommes !

LXXII. Il est vrai qu'il y a de la peine en s'exerçant dans la piété ; mais cette peine ne vient pas de la piété qui commence d'être en nous, mais de l'impiété qui y est encore. Si nos sens ne s'opposaient pas à la pénitence, et que notre corruption ne s'opposât pas à la pureté de Dieu, il n'y aurait en cela rien de pénible pour nous. Nous ne souffrons qu'à proportion que le vice qui nous est naturel résiste à la grâce surnaturelle. Notre cœur se sent déchiré entre ces efforts contraires ; mais il serait bien injuste d'imputer cette violence à Dieu qui nous attire, au lieu de l'attribuer au monde qui nous retient. C'est comme un enfant que sa mère arrache d'entre les bras des voleurs, et qui doit aimer dans la peine qu'il souffre la violence amoureuse et légitime de celle qui procure sa liberté, et ne détester que la violence impétueuse et tyrannique de ceux qui le retiennent injustement. La plus cruelle guerre que Dieu puisse faire aux hommes dans cette vie est de les laisser sans cette guerre qu'il est venu apporter. *Je suis venu apporter la guerre*, dit-il ; et, pour instruire de cette guerre, *je suis venu apporter le fer et le feu* (*Matth.*, X, 34 ; *Luc*, XII, 49). Avant lui, le monde vivait dans une fausse paix.

LXXIII. Dieu ne regarde que l'intérieur : l'Eglise ne juge que par l'extérieur. Dieu absout aussitôt qu'il voit la pénitence dans le cœur, l'Eglise quand elle la voit dans les œuvres. Dieu fera une Eglise pure au dedans qui confonde, par sa sainteté intérieure et toute spirituelle, l'impiété extérieure des sages superbes et des pharisiens ; et l'Eglise fera une assemblée d'hommes dont les mœurs extérieures soient si pures, qu'elles confondent les mœurs des païens. S'il y a des hypocrites si bien déguisés qu'elle n'en connaisse pas le venin, elle les souffre ; car, encore qu'ils ne soient pas reçus de Dieu qu'ils ne peuvent tromper, ils le sont des hommes qu'ils trompent. Ainsi elle n'est pas déshonorée par leur conduite, qui paraît sainte.

LXXIV. La loi n'a pas détruit la nature, mais elle l'a instruite ; la grâce n'a pas détruit la loi, mais elle l'a fait exercer.

On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu : elle est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer ; et encore moins faut-il aimer et adorer son contraire, qui est le mensonge.

LXXV. Tous les grands divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne ; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie. C'est une représentation si naturelle et si délicate des passions, qu'elle les émeut et les fait naître dans notre cœur, et surtout celle de l'amour, principalement lorsqu'on le représente fort chaste et fort honnête ; car plus il paraît innocent aux âmes innocentes, plus elles sont capables d'en être touchées. Sa violence plaît à notre amour-propre, qui forme aussitôt un désir de causer les mêmes effets que l'on voit si bien représentés ; et l'on se fait en même temps une conscience fondée sur l'honnêteté des sentiments qu'on y voit, qui éteint la crainte des âmes pures, lesquelles s'imaginent que ce n'est pas blesser la pureté d'aimer d'un amour qui leur semble si sage. Ainsi l'on s'en va de la comédie le cœur si rempli de toutes les beautés et de toutes les douceurs de l'amour, l'âme et l'esprit si persuadés de son innocence, qu'on est tout préparé à recevoir ses premières impressions, ou plutôt à chercher l'occasion de les faire naître dans le cœur de quelqu'un pour recevoir les mêmes plaisirs et les mêmes sacrifices que l'on a vus si bien dépeints dans la comédie.

XXVI. Les opinions relâchées plaisent aux hommes naturellement, qu'il est nge qu'elles leur déplaisent. C'est qu'ils excédé toutes les bornes. Et de plus : il bien des gens qui voient le vrai et qui peuvent y atteindre. Mais il y en a peu ne sachent que la pureté de la religion contraire aux opinions relâchées, et qu'il idicule de dire qu'une récompense éter- e est offerte à des mœurs licencieuses.

XXVII. J'ai craint que je n'eusse mal , me voyant condamné ; mais l'exemple nt de pieux écrits me fait croire au con- e. Il n'est plus permis de bien écrire. oute l'Inquisition est corrompue ou igno- e. Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux mes. Je ne crains rien ; je n'espère rien : ort-Royal craint, et c'est une mauvaise ique de les séparer ; car quand ils ne ndront plus, ils se feront plus craindre. silence est la plus grande persécution. ais les saints ne se sont tus. Il est vrai faut vocation ; mais ce n'est pas des ar- du conseil qu'il faut apprendre si l'on est lé, c'est de la nécessité de parler.

mes lettres sont condamnées à Rome, ue j'y condamne est condamné dans le

Inquisition et la Société sont les deux x de la vérité.

XXVIII. (1) On m'a demandé, première- , si je ne me repens pas d'avoir fait les *inciales*. Je réponds que, bien loin de repentir, si j'étais à les faire, je les fe- encore plus fortes.

condement, on m'a demandé pourquoi it le nom des auteurs où j'ai pris toutes propositions abominables que j'y ai ci- Je réponds que si j'étais dans une ville y eût douze fontaines, et que je susse inement qu'il y en eût une d'empoison- je serais obligé d'avertir tout le monde point aller puiser de l'eau à cette fon- , et comme on pourrait croire que c'est pure imagination de ma part, je serais é de nommer celui qui l'a empoisonnée, t que d'exposer toute une ville à s'em- nner.

troisième lieu, on m'a demandé pour- j'ai employé un style agréable, railleur ertissant. Je réponds que si j'avais écrit style dogmatique, il n'y aurait eu que vants qui les auraient lues ; et ceux-là avaient pas besoin, en sachant pour le s autant que moi là-dessus. Ainsi, j'ai u'il fallait écrire d'une manière propre re lire mes *Lettres* par les femmes et les du monde, afin qu'ils connussent le dan- le toutes ces maximes et de toutes ces propositions qui se répandaient alors, et dont on se laissait facilement persuader.

Enfin on m'a demandé si j'ai lu moi-même tous les livres que j'ai cités. Je réponds que non. Certainement il aurait fallu que j'eusse passé une grande partie de ma vie à lire de très-mauvais livres : mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier ; et pour les autres, je les ai fait lire par quelques-uns de mes amis : mais je n'en ai pas employé un seul passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre cité, et sans avoir examiné la matière sur laquelle il est avancé, et sans avoir lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne point hasarder de citer une objection pour une réponse ; ce qui aurait été reprochable et injuste.

LXXIX. La machine arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux ; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux.

LXXX. Certains auteurs parlant de leurs ouvrages disent : Mon livre, mon commentaire, mon histoire, etc. Ils sentent leurs bourgeois qui ont un pignon sur rue, et toujours un *chez moi* à la bouche. Ils feraient mieux de dire : Notre livre, notre commentaire, notre histoire, etc., vu que d'ordinaire il y a plus en cela du bien d'autrui que du leur.

LXXXI. La piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et la civilité humaine le cache et le supprime.

LXXXII. Si j'avais le cœur aussi pauvre que l'esprit, je serais bienheureux ; car je suis merveilleusement persuadé que la pauvreté est un grand moyen pour faire son salut.

LXXXIII. J'ai remarqué une chose, que, quelque pauvre qu'on soit, on laisse toujours quelque chose en mourant.

LXXXIV. J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée. J'aime les biens parce qu'ils donnent moyen d'en assister les misérables. Je garde la fidélité à tout le monde. Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font ; mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas le mal, ni le bien de la part des hommes. J'essaie d'être toujours véritable, sincère et fidèle à tous les hommes. J'ai une tendresse de cœur pour ceux que Dieu m'a unis plus étroitement. Soit que je sois seul, ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui doit les juger, et à qui je les ai toutes consacrées. Voilà quels sont mes sentiments ; et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur qui les a mis en moi, et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de la grâce à laquelle tout en est dû, n'ayant de moi que la misère et l'horreur.

LXXXV. La maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là, comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout

Pascal avait, dans ses *Lettres provinciales*, combattu rine des jésuites avec l'arme du ridicule, arme si euse dans des mains habiles. On sait que ces révé- ères firent, quoique inutilement, tous leurs efforts uire à la vogue prodigieuse dont jouirent ces *Lettres* r publication. Quelques amis même de Pascal cher- t, de son vivant, à lui inspirer des alarmes ou des les sur cette immortelle production. Ce paragraphe récit fidèle de la réponse qu'il fit dans une con- on qu'il eut à ce sujet un an avant sa mort (*Edit.* 2).

le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens devraient passer la vie : et n'est-ce pas un grand bonheur quand on se trouve par nécessité dans l'état où l'on est obligé d'être, et qu'on n'a autre chose à faire qu'à se soumettre humblement et paisiblement? C'est pourquoi je ne demande autre chose que de prier Dieu qu'il me fasse cette grâce.

LXXXVI. C'est une chose étrange que les hommes aient voulu comprendre les principes des choses, et arriver jusqu'à connaître tout : car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein sans une présomption ou sans une capacité infinie comme la nature.

LXXXVII. La nature a des perfections, pour montrer qu'elle est l'image de Dieu ; et des défauts, pour montrer qu'elle n'en est que l'image.

LXXXVIII. Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie que de ne pas être fou.

LXXXIX. Otez la probabilité, on ne peut plus plaire au monde : mettez la probabilité, on ne peut plus lui déplaire.

XC. L'ardeur des saints à rechercher et pratiquer le bien était inutile, si la probabilité est sûre.

XCI. Pour faire d'un homme un saint, il faut que ce soit la grâce; et qui en doute ne sait ce que c'est qu'un saint et qu'un homme.

XCII. On aime la sûreté. On aime que le pape soit infaillible en la foi, et que les docteurs graves le soient dans leurs mœurs, afin d'avoir son assurance.

XCIII. Il ne faut pas juger de ce qu'est le pape par quelques paroles des pères, comme disaient les Grecs dans un concile (règle importante!), mais par les actions de l'Eglise et des pères, et par les canons.

XCIV. Le pape est le premier. Quel autre est connu de tous? Quel autre est reconnu de tous ayant pouvoir d'influer par tout le corps, parce qu'il tient la maîtresse branche qui influe partout?

XCV. Il y a hérésie à expliquer toujours *omnes* de tous, et hérésie à ne pas l'expliquer quelquefois de tous. *Bibite ex hoc omnes :* les huguenots, hérétiques, en l'expliquant de tous. *In quo omnes peccaverunt :* les huguenots, hérétiques, en exceptant les enfants des fidèles. Il faut donc suivre les pères et la tradition pour savoir quand, puisqu'il y a hérésie à craindre de part et d'autre.

XCVI. Le moindre mouvement importe à toute la nature; la mer entière change pour une pierre. Ainsi, dans la grâce, la moindre action importe pour ses suites à tout. Donc tout est important.

XCVII. Tous les hommes se haïssent naturellement. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feinte et une fausse image de la charité; réellement ce n'est que haine. Ce vilain fonds de l'homme, *figmentum malum,* n'est que couvert; il n'est pas ôté.

XCVIII. Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger.

XCIX. Il est indigne de Dieu de se joindre à l'homme misérable; mais il n'est pas indigne de Dieu de le tirer de sa misère.

C. Qui l'a jamais compris, que d'absurdités.... : des pécheurs purifiés sans pénitence, des justes sanctifiés sans la grâce de Jésus-Christ. Dieu sans pouvoir sur la volonté des hommes, une prédestination sans mystère, un Rédempteur sans certitude!

CI. Unité, multitude. En considérant l'Eglise comme unité, le pape en est le chef: comme tout. En la considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui n'est pas multitude est tyrannie.

CII. Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de son Eglise. C'en serait un étrange, si l'infaillibilité était dans un; mais d'être dans la multitude, cela paraît si naturel, que la conduite de Dieu est cachée sous la nature comme en tous ses ouvrages.

CIII. De ce que la religion chrétienne n'est pas unique, ce n'est pas une raison de croire qu'elle n'est pas la véritable. Au contraire, c'est ce qui fait voir qu'elle l'est.

CIV. Dans un état établi en république, comme Venise, ce serait un très-grand mal de contribuer à y mettre un roi, et à opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée. Mais dans un état où la puissance royale est établie, on ne pourrait violer le respect qu'on lui doit sans une espèce de sacrilége; parce que la puissance que Dieu y a attachée étant non seulement une image, mais une participation de la puissance de Dieu, on ne pourrait s'y opposer sans résister manifestement à l'ordre de Dieu. De plus, la guerre civile, qui en est une suite, étant un des plus grands maux qu'on puisse commettre contre la charité du prochain, on ne peut pas assez exagérer la grandeur de cette faute. Les premiers chrétiens ne nous ont pas appris la révolte, mais la patience, quand les princes ne s'acquittent pas bien de leur devoir.

Pascal ajoutait : J'ai un aussi grand éloignement de ce péché que pour assassiner le monde et voler sur les grands chemins; il n'y a rien qui soit plus contraire à mon naturel, et sur quoi je sois moins tenté.

CV. L'éloquence est un art de dire les choses de telle façon, 1° que ceux à qui l'on parle puissent les entendre sans peine et avec plaisir; 2° qu'ils s'y sentent intéressés, en sorte que l'amour-propre les porte plus volontiers à y faire réflexion. Elle consiste donc dans une correspondance qu'on tâche d'établir entre l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle, d'un côté, et, de l'autre, les pensées et les expressions dont on se sert; ce qui suppose qu'on aura bien étudié le cœur de l'homme pour en savoir tous les ressorts, et pour trouver ensuite les justes proportions du discours qu'on veut y assortir. Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous

entendre, et faire essai sur son propre cœur du tour qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre. Il faut se renfermer, le plus qu'il est possible, dans le simple naturel; ne pas faire grand ce qui est petit, ni petit ce qui est grand. Ce n'est pas assez qu'une chose soit belle : il faut qu'elle soit propre au sujet, qu'il n'y ait rien de trop ni rien de manque.

L'éloquence est une peinture de la pensée; et ainsi ceux qui, après avoir peint, ajoutent encore, font un tableau au lieu d'un portrait.

CVI. L'Ecriture sainte n'est pas une science de l'esprit, mais du cœur. Elle n'est intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit. Le voile qui est sur l'Ecriture pour les Juifs y est aussi pour les chrétiens. La charité est non seulement l'objet de l'Ecriture sainte, mais elle en est aussi la porte.

CVII. S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain; et il y a plus de certitude à la religion qu'à l'espérance que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion : il n'est pas certain qu'elle soit, mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas! Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison.

CVIII. Les inventions des hommes vont en avançant de siècle en siècle. La bonté et la malice du monde en général reste la même.

CIX. Il faut avoir une pensée de derrière et juger du tout par là, en parlant cependant comme le peuple.

CX. La force est la reine du monde, et non pas l'opinion; mais l'opinion est celle qui use de la force (1).

CXI. Le hasard donne les pensées, le hasard les ôte : point d'art pour conserver ni pour acquérir.

CXII. Vous voulez que l'Eglise ne juge ni de l'intérieur, parce que cela n'appartient qu'à Dieu, ni de l'extérieur, parce que Dieu ne s'arrête qu'à l'intérieur; et ainsi, lui ôtant tout choix des hommes, vous retenez dans l'Eglise les plus débordés, et ceux qui la déshonorent si fort, que les synagogues des Juifs et les sectes des philosophes les auraient exilés comme indignes et les auraient abhorrés.

CXIII. Est fait prêtre maintenant qui veut l'être, comme dans Jéroboam.

CXIV. La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie (1).

CXV. On ne consulte que l'oreille, parce qu'on manque de cœur.

CXVI. Il faut, en tout dialogue et discours, qu'on puisse dire à ceux qui s'en offensent : De quoi vous plaignez-vous?

CXVII. Les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé sont des enfants; mais le moyen que ce qui est si faible, étant enfant, soit bien fort étant plus âgé? On ne fait que changer de faiblesse.

CXVIII. Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas, etc.; que le péché originel soit, ou qu'il ne soit pas (2).

CXIX. Les athées doivent dire des choses parfaitement claires : or il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle (3).

CXX. Incrédules, les plus crédules. Ils croient les miracles de Vespasien pour ne pas croire ceux de Moïse.

Sur la philosophie de Descartes.

Il faut dire en gros : Cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelle figure et mouvement, et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

ARTICLE XVIII.

Pensées sur la mort, qui ont été extraites d'une lettre écrite par Pascal au sujet de la mort de son père.

I. Quand nous sommes dans l'affliction à cause de la mort de quelque personne pour qui nous avons de l'affection, ou pour quelque autre malheur qui nous arrive, nous ne devons pas chercher de la consolation dans nous-mêmes, ni dans les hommes, ni dans tout ce qui est créé; mais nous devons la chercher en Dieu seul. Et la raison en est que toutes les créatures ne sont pas la première cause des accidents que nous appelons maux; mais que la providence de Dieu en étant l'unique et véritable cause, l'arbitre et la souveraine, il est indubitable qu'il faut recourir directement à la source et remonter jusqu'à l'origine pour trouver un solide allégement. Que si nous suivons ce précepte et que nous considérions cette mort, qui nous afflige, non pas comme un effet du hasard,

(1) Je n'ai pu trouver dans les deux manuscrits cette pensée que je copie de l'édition de Condorcet, et qui présente un sens tout différent de ce qu'on lit première partie, art. 8, § 6, où elle est conforme au texte de l'édition de 1779 et aux manuscrits. (R.)

(1) Cette même pensée, qui se trouve ci-dessus, § 101 de cet article, telle qu'elle est dans l'édition de 1779, n'y forme qu'un sens assez obscur. Qu'entendre bien par ces mots : « L'unité qui n'est pas multitude est tyrannie? » Elle est ici reproduite telle qu'elle se lit dans les deux manuscrits. (R.)

(2) Dans le manuscrit original on trouve, à la suite de cette pensée, les vestiges d'une continuation qui a été déchirée, et qui sans doute en complétait le sens. (R.)

(3) Les premiers éditeurs trouvant apparemment cette pensée d'un sens trop indéterminé, l'ont efaite ainsi qu'on la lit art. 17 § 19, de cette seconde partie, et page 341 de l'édition de 1779. Mais je me crois obligé de la réimprimer ici telle que Pascal l'a écrite, page 63 du manuscrit original. (R.)

ni comme une nécessité fatale de la nature, ni comme le jouet des éléments et des parties qui composent l'homme (car Dieu n'a pas abandonné ses élus au caprice du hasard), mais comme une suite indispensable, inévitable, juste et sainte, d'un arrêt de la providence de Dieu, pour être exécuté dans la plénitude de son temps; et enfin que tout ce qui est arrivé a été de tout temps présent et préordonné en Dieu : si, dis-je, par un transport de grâce nous regardons cet accident, non dans lui-même et hors de Dieu, mais hors de lui-même et dans la volonté même de Dieu, dans la justice de son arrêt, dans l'ordre de sa providence qui en est la véritable cause, sans qui il ne fût pas arrivé, par qui seul il est arrivé, et de la manière dont il est arrivé, nous adorerons dans un humble silence la hauteur impénétrable de ses secrets, nous vénérerons la sainteté de ses arrêts, nous bénirons la conduite de sa providence, et, unissant notre volonté à celle de Dieu même, nous voudrons avec lui, en lui et pour lui, la chose qu'il a voulue en nous et pour nous de toute éternité.

II. Il n'y a de consolation qu'en la vérité seule. Il est sans doute que Socrate et Sénèque n'ont rien qui puisse nous persuader et consoler dans ces occasions. Ils ont été sous l'erreur qui a aveuglé tous les hommes dans le premier; ils ont tous pris la mort comme naturelle à l'homme; et tous les discours qu'ils ont fondés sur ce faux principe sont si vains et si peu solides, qu'ils ne servent qu'à montrer par leur inutilité combien l'homme en général est faible, puisque les plus hautes productions des plus grands d'entre les hommes sont si basses et si puériles.

Il n'en est pas de même de Jésus-Christ, il n'en est pas ainsi des livres canoniques : la vérité y est découverte, et la consolation y est jointe aussi infailliblement qu'elle est infailliblement séparée de l'erreur. Considérons donc la mort dans la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise. Nous avons cet admirable avantage de connaître que véritablement et effectivement la mort est une peine du péché, imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché; que c'est la seule qui peut délivrer l'âme de la concupiscence des membres, sans laquelle les saints ne vivent point en ce monde. Nous savons que la vie, et la vie des chrétiens, est un sacrifice continuel qui ne peut être achevé que par la mort. Nous savons que Jésus-Christ, entrant au monde, s'est considéré et s'est offert à Dieu comme un holocauste et une véritable victime; que sa naissance, sa vie, sa mort, sa résurrection, son ascension, sa séance éternelle à la droite de son Père, et sa présence dans l'eucharistie, ne sont qu'un seul et unique sacrifice; nous savons que ce qui est arrivé en Jésus-Christ doit arriver en tous ses membres.

Considérons donc la vie comme un sacrifice, et que les accidents de la vie ne fassent d'impression dans l'esprit des chrétiens qu'à proportion qu'ils interrompent ou qu'ils accomplissent ce sacrifice. N'appelons mal que ce qui rend la victime de Dieu victime du diable; mais appelons bien ce qui rend la victime du diable en Adam victime de Dieu, et, sur cette règle, examinons la nature de la mort.

Pour cela, il faut recourir à la personne de Jésus-Christ; car comme Dieu ne considère les hommes que par le Médiateur Jésus-Christ, les hommes aussi ne devraient regarder ni les autres, ni eux-mêmes, que médiatement par Jésus-Christ.

Si nous ne passons par ce milieu, nous ne trouverons en nous que de véritables malheurs ou des plaisirs abominables; mais si nous considérons toutes ces choses en Jésus-Christ, nous trouverons toute consolation, toute satisfaction, toute édification.

Considérons donc la mort en Jésus-Christ, et non pas sans Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ elle est horrible, elle est détestable, et l'horreur de la nature. En Jésus-Christ elle est tout autre : elle est aimable, sainte, et la joie du fidèle. Tout est doux en Jésus-Christ, jusqu'à la mort; et c'est pourquoi il a souffert et est mort pour sanctifier la mort et les souffrances; et, comme Dieu et comme homme, il a été tout ce qu'il y a de grand et tout ce qu'il y a d'abject, afin de sanctifier en soi toutes choses, excepté le péché, et pour être le modèle de toutes les conditions.

Pour considérer ce que c'est que la mort, et la mort en Jésus-Christ, il faut voir quel rang elle tient dans son sacrifice continuel et sans interruption, et pour cela remarquer que, dans les sacrifices, la principale partie est la mort de l'hostie. L'oblation et la sanctification qui précèdent sont des dispositions; mais l'accomplissement est la mort, dans laquelle, par l'anéantissement de la vie, la créature rend à Dieu tout l'hommage dont elle est capable, en s'anéantissant devant les yeux de sa Majesté et en adorant sa souveraine existence qui existe seule essentiellement. Il est vrai qu'il y a encore une autre partie après la mort de l'hostie, sans laquelle sa mort est inutile : c'est l'acceptation que Dieu fait du sacrifice. C'est ce qui est dit dans l'Ecriture : *Et odoratus est Dominus odorem suavitatis* (*Genes.*, VIII, 21) : *Et Dieu a reçu l'odeur du sacrifice.* C'est véritablement celle-là qui couronne l'oblation; mais elle est plutôt une action de Dieu vers la créature, que de la créature vers Dieu, et elle n'empêche pas que la dernière action de la créature ne soit la mort.

Toutes ces choses ont été accomplies en Jésus-Christ. En entrant au monde, il s'est offert : *Obtulit semetipsum per Spiritum sanctum* (*Hébr.*, IX, 14). *Ingrediens mundum dixit : Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi* (*Ibid.*, X, 5, 7). *Tunc dixi : Ecce venio. In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam : Deus meus, volui et legem tuam in medio cordis mei* (*Ps.* XXXIX). *Il s'est offert lui-même par le Saint-Esprit. Entrant dans le monde, il a dit : Seigneur, les sacrifices ne vous sont point*

agréables, mais vous m'avez formé un corps. Alors j'ai dit : Me voici ; je viens selon qu'il est écrit de moi dans le livre, pour faire, mon Dieu, votre volonté ; c'est aussi, mon Dieu, ce que j'ai voulu, et votre loi est dans le milieu de mon cœur. Voilà son oblation. Sa sanctification a suivi immédiatement son oblation. Ce sacrifice a duré toute sa vie et a été accompli par sa mort. *Il a fallu qu'il ait passé par les souffrances pour entrer en sa gloire* (*Luc*, XXIV, 26). *Aux jours de sa chair, ayant offert avec un grand cri et avec larmes ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le tirer de la mort, il a été exaucé selon son humble respect pour son Père ; et quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance par tout ce qu'il a souffert* (*Hébr.*, V, 7, 8). Et Dieu l'a ressuscité et lui a envoyé sa gloire, figurée autrefois par le feu du ciel qui tombait sur les victimes, pour brûler et consumer son corps, et le faire vivre de la vie de la gloire. C'est ce que Jésus-Christ a obtenu et qui a été accompli par sa résurrection.

Ainsi ce sacrifice étant parfait par la mort de Jésus-Christ, et consommé même en son corps par sa résurrection, où l'image de la chair du péché a été absorbée par la gloire, Jésus-Christ avait tout achevé de sa part ; et il ne restait plus sinon que le sacrifice fût accepté de Dieu, et que, comme la fumée s'élevait et portait l'odeur au trône de Dieu, aussi Jésus-Christ fût en cet état d'immolation parfaite offert, porté et reçu au trône de Dieu même : et c'est ce qui a été accompli en l'ascension, en laquelle il est monté et par sa propre force, et par la force de son Saint-Esprit qui l'environnait de toutes parts. Il a été enlevé comme la fumée des victimes, qui est la figure de Jésus-Christ, était portée en haut par l'air qui la soutenait, qui est la figure du Saint-Esprit : et les Actes des apôtres nous marquent expressément qu'il fut reçu au ciel pour nous assurer que ce saint sacrifice accompli en terre a été accepté et reçu dans le sein de Dieu.

Voilà l'état des choses en notre souverain Seigneur. Considérons-les en nous maintenant. Lorsque nous entrons dans l'Eglise qui est le monde des fidèles et particulièrement des élus, où Jésus-Christ entra dès le moment de son incarnation, par un privilége particulier au Fils unique de Dieu, nous sommes offerts et sanctifiés. Ce sacrifice se continue par la vie, et s'accomplit à la mort ; dans laquelle l'âme quittant véritablement tous les vices et l'amour de la terre, dont la contagion l'infecte toujours durant cette vie, elle achève son immolation et est reçue dans le sein de Dieu.

Ne nous affligeons donc pas de la mort des fidèles, comme les païens qui n'ont point d'espérance. Nous ne les avons pas perdus au moment de leur mort ; nous les avons perdus, pour ainsi dire, dès qu'ils étaient entrés dans l'Eglise par le baptême. Dès lors ils étaient à Dieu : leur vie était vouée à Dieu ; leurs actions ne regardaient le monde que pour Dieu. Dans leur mort, ils se sont entièrement détachés des péchés ; et c'est en ce moment qu'ils ont été reçus de Dieu et que leur sacrifice a reçu son accomplissement et son couronnement.

Ils ont fait ce qu'ils avaient voué : ils ont achevé l'œuvre que Dieu leur avait donné à faire ; ils ont accompli la seule chose pour laquelle ils avaient été créés. La volonté de Dieu s'est accomplie en eux, et leur volonté est absorbée en Dieu. Que notre volonté ne sépare donc pas ce que Dieu a uni : et étouffons ou modérons par l'intelligence de la vérité les sentiments de la nature corrompue et déçue, qui n'a que de fausses images et qui trouble, par ses illusions, la sainteté des sentiments que la vérité de l'Evangile doit nous donner.

Ne considérons donc plus la mort comme des païens, mais comme des chrétiens, c'est-à-dire avec l'espérance, comme saint Paul l'ordonne, puisque c'est le privilége spécial des chrétiens. Ne considérons plus un corps comme une charogne infecte, car la nature trompeuse nous le représente de la sorte ; mais comme le temple inviolable et éternel du Saint-Esprit, comme la foi l'apprend.

Car nous savons que les corps des saints sont habités par le Saint-Esprit jusques à la résurrection, qui se fera par la vertu de cet esprit qui réside en eux pour cet effet. C'est le sentiment des pères. C'est pour cette raison que nous honorons les reliques des morts, et c'est sur ce vrai principe que l'on donnait autrefois l'eucharistie dans la bouche des morts ; parce que, comme on savait qu'ils étaient le temple du Saint-Esprit, on croyait qu'ils méritaient d'être aussi unis à ce saint sacrement. Mais l'Eglise a changé cette coutume ; non pas qu'elle croie que ces corps ne soient pas saints, mais par cette raison, que, l'eucharistie étant le pain de vie et des vivants, il ne doit pas être donné aux morts.

Ne considérons plus les fidèles qui sont morts en la grâce de Dieu comme ayant cessé de vivre, quoique la nature le suggère ; mais comme commençant à vivre, comme la vérité l'assure. Ne considérons plus leurs âmes comme péries et réduites au néant, mais comme vivifiées et unies au souverain Vivant : et corrigeons ainsi, par l'attention à ces vérités, les sentiments d'erreur qui sont si empreints en nous-mêmes, et ces mouvements d'horreur qui sont si naturels à l'homme.

III. Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi : que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et (1) rapportant à Dieu.

L'homme, en cet état, non seulement s'aimait sans péché, mais il ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché.

Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet

(1) Il faut sous-entendre *se* (*Edit. de* 1822).

amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a laissé : et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.

Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence; mais il est devenu et criminel et immodéré, ensuite de son péché. Voilà la source de cet amour, et la cause de sa défectuosité et de son excès.

Il en est de même du désir de dominer, de la paresse et des autres vices. L'application en est aisée à faire au sujet de l'horreur que nous avons de la mort. Cette horreur était naturelle et juste dans Adam innocent; parce que sa vie étant très-agréable à Dieu, elle devait être agréable à l'homme : et la mort eût été horrible, parce qu'elle eût fini une vie conforme à la volonté de Dieu. Depuis, l'homme ayant péché, sa vie est devenue corrompue, son corps et son âme ennemis l'un de l'autre, et tous deux de Dieu.

Ce changement ayant infecté une si sainte vie, l'amour de la vie est néanmoins demeuré; et l'horreur de la mort étant restée la même, ce qui était juste en Adam est injuste en nous.

Voilà l'origine de l'horreur de la mort et la cause de sa défectuosité. Eclairons donc l'erreur de la nature par la lumière de la foi.

L'horreur de la mort est naturelle, mais c'est dans l'état d'innocence, parce qu'elle n'eût pu entrer dans le paradis qu'en finissant une vie toute pure. Il était juste de la haïr, quand elle n'eût pu arriver qu'en séparant une âme sainte d'un corps saint : mais il est juste de l'aimer, quand elle sépare une âme sainte d'un corps impur. Il était juste de la fuir, quand elle eût rompu la paix entre l'âme et le corps; mais non pas quand elle en calme la dissension irréconciliable. Enfin quand elle eût affligé un corps innocent, quand elle eût ôté au corps la liberté d'honorer Dieu, quand elle eût séparé de l'âme un corps soumis et coopérateur à ses volontés, quand elle eût fini tous les biens dont l'homme est capable, il était juste de l'abhorrer : mais quand elle finit une vie impure, quand elle ôte au corps la liberté de pécher, quand elle délivre l'âme d'un rebelle très-puissant et contredisant tous les motifs de son salut, il est très-injuste d'en conserver les mêmes sentiments.

Ne quittons donc pas cet amour que la nature nous a donné pour la vie, puisque nous l'avons reçu de Dieu; mais que ce soit pour la même vie pour laquelle Dieu nous l'a donné, et non pas pour un objet contraire. Et en consentant à l'amour qu'Adam avait pour sa vie innocente, et que Jésus-Christ même a eu pour la sienne, portons-nous à haïr une vie contraire à celle que Jésus-Christ a aimée, et à n'appréhender que la mort que Jésus-Christ a appréhendée, qui arrive à un corps agréable à Dieu; mais non pas à craindre une mort qui, punissant un corps coupable et purgeant un corps vicieux, doit nous donner des sentiments tout contraires, si nous avons un peu de foi, d'espérance et de charité.

C'est un des grands principes du christianisme, que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien : que comme Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, est mort à cette vie mortelle, et ressuscité d'une vie nouvelle, et est monté au ciel, où il est assis à la droite de Dieu son Père; ainsi le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter et monter au ciel.

Toutes ces choses s'accomplissent dans l'âme durant cette vie, mais non dans le corps.

L'âme souffre et meurt au péché dans la pénitence et dans le baptême, l'âme ressuscite à une nouvelle vie dans ces sacrements; et enfin l'âme quitte la terre et monte au ciel en menant une vie céleste, ce qui fait dire à saint Paul : *Nostra conversatio in cœlis est* (*Philipp.*, III, 20).

Aucune de ces choses n'arrive dans le corps durant cette vie; mais les mêmes choses s'y passent ensuite. Car, à la mort, le corps meurt à sa vie mortelle; au jugement, il ressuscitera à une nouvelle vie; après le jugement, il montera au ciel et y demeurera éternellement. Ainsi les mêmes choses arrivent au corps et à l'âme, mais en différents temps; et les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire après la mort : de sorte que la mort est le couronnement de la béatitude de l'âme et le commencement de la béatitude du corps.

Voilà les admirables conduites de la sagesse de Dieu sur le salut des âmes; et saint Augustin nous apprend sur ce sujet, que Dieu en a disposé de la sorte, de peur que, si le corps de l'homme fût mort et ressuscité pour jamais dans le baptême, on ne fût entré dans l'obéissance de l'Évangile que par l'amour de la vie; au lieu que la grandeur de la foi éclate bien davantage lorsque l'on tend à l'immortalité par les ombres de la mort.

IV. Il n'est pas juste que nous soyons sans ressentiment et sans douleur dans les afflictions et les accidents fâcheux qui nous arrivent, comme des anges qui n'ont aucun sentiment de la nature; il n'est pas juste aussi que nous soyons sans consolation, comme des païens qui n'ont aucun sentiment de la grâce : mais il est juste que nous soyons affligés et consolés comme chrétiens, et que la consolation de la grâce l'emporte par-dessus les sentiments de la nature; afin que la grâce soit non seulement en nous, mais victorieuse en nous : qu'ainsi en sanctifiant le nom de notre Père sa volonté devienne la nôtre, que sa grâce règne et domine sur la nature, et que nos afflictions soient comme la matière d'un sacrifice que sa grâce consomme et anéantisse pour la gloire de Dieu, et que ces sacrifices particuliers honorent et préviennent le sacrifice universel où la nature entière doit être consommée par la puissance de Jésus-Christ.

Ainsi nous tirerons avantage de nos pro

pres imperfections, puisqu'elles serviront de matière à cet holocauste : car c'est le but des vrais chrétiens, de profiter de leurs propres imperfections ; parce que tout coopère en bien pour les élus.

Et, si nous y prenons garde de près, nous trouverons de grands avantages pour notre édification, en considérant la chose dans la vérité ; car puisqu'il est véritable que la mort du corps n'est que l'image de celle de l'âme, et que nous bâtissons sur ce principe : que nous avons sujet d'espérer du salut de ceux dont nous pleurons la mort ; il est certain que si nous ne pouvons arrêter le cours de notre tristesse et de notre déplaisir, nous devons en tirer ce profit : que puisque la mort du corps est si terrible qu'elle nous cause de tels mouvements, celle de l'âme devrait nous en causer de plus inconsolables. Dieu a envoyé la première à ceux que nous regrettons ; mais nous espérons qu'il a détourné la seconde. Considérons donc la grandeur de nos biens dans la grandeur de nos maux, et que l'excès de notre douleur soit la mesure de celle de notre joie.

Il n'y a rien qui puisse la modérer, sinon la crainte que leurs âmes ne languissent pour quelque temps dans les peines qui sont destinées à purger le reste des péchés de cette vie : et c'est pour fléchir la colère de Dieu sur eux, que nous devons soigneusement nous employer.

La prière et les sacrifices sont un souverain remède à leurs peines. Mais une des plus solides et des plus utiles charités envers les morts est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore au monde, et de nous mettre pour eux en l'état auquel ils nous souhaitent à présent.

Par cette pratique nous les faisons revivre en nous en quelque sorte, puisque ce sont leurs conseils qui sont encore vivants et agissants en nous : et comme les hérésiarques sont punis en l'autre vie des péchés auxquels ils ont engagé leurs sectateurs, dans lesquels leur venin vit encore ; ainsi les morts sont récompensés, outre leur propre mérite, pour ceux auxquels ils ont donné suite par leurs conseils et leur exemple.

V. L'homme est assurément trop infirme pour pouvoir juger sainement de la suite des choses futures. Espérons donc en Dieu, et ne nous fatiguons pas par des prévoyances indiscrètes et téméraires. Remettons-nous à Dieu pour la conduite de nos vies, et que le déplaisir ne soit pas dominant en nous.

Saint Augustin nous apprend qu'il y a dans chaque homme un serpent, une Eve et un Adam. Le serpent sont les sens et notre nature ; l'Eve est l'appétit concupiscible, et l'Adam est la raison.

La nature nous tente continuellement ; l'appétit concupiscible désire souvent : mais le péché n'est pas achevé si la raison ne consent.

Laissons donc agir ce serpent et cette Eve, si nous ne pouvons l'empêcher : mais prions Dieu que sa grâce fortifie tellement notre Adam, qu'il demeure victorieux ; que Jésus-Christ en soit vainqueur, et qu'il règne éternellement en nous.

ARTICLE XIX.

Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies.

I. Seigneur dont l'esprit est si bon et si doux en toutes choses, et qui êtes tellement miséricordieux que non seulement les prospérités, mais les disgrâces mêmes qui arrivent à vos élus sont des effets de votre miséricorde ; faites-moi la grâce de ne pas agir en païen dans l'état où votre justice m'a réduit. Que, comme un vrai chrétien, je vous reconnaisse pour mon Père et pour mon Dieu en quelque état que je me trouve, puisque le changement de ma condition n'en apporte pas à la vôtre ; que vous êtes toujours le même, quoique je sois sujet au changement, et que vous n'êtes pas moins Dieu quand vous affligez et quand vous punissez, que quand vous consolez et que vous usez d'indulgence.

II. Vous m'aviez donné la santé pour vous servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger, ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience. J'ai mal usé de ma santé, et vous m'en avez justement puni ; ne souffrez pas que j'use mal de votre punition. Et puisque la corruption de ma nature est telle qu'elle me rend vos faveurs pernicieuses, faites, ô mon Dieu ! que votre grâce toute-puissante me rende vos châtiments salutaires. Si j'ai eu le cœur plein de l'affection du monde, pendant qu'il a eu quelque vigueur ; anéantissez cette vigueur pour mon salut : et rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par faiblesse de corps, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul.

III. O Dieu devant qui je dois rendre un compte exact de toutes mes actions à la fin de ma vie et à la fin du monde ; ô Dieu qui ne laissez subsister le monde et toutes les choses du monde que pour exercer vos élus, ou pour punir les pécheurs ; ô Dieu qui laissez les pécheurs endurcis dans l'usage délicieux et criminel du monde ; ô Dieu qui faites mourir nos corps, et qui, à l'heure de la mort, détachez notre âme de tout ce qu'elle aimait au monde ; ô Dieu qui m'arrachez, à ce dernier moment de ma vie, de toutes les choses auxquelles je me suis attaché et où j'ai mis mon cœur ; ô Dieu qui devez consumer, au dernier jour, le ciel et la terre et toutes les créatures qu'ils contiennent, pour montrer à tous les hommes que rien ne subsiste que vous, et qu'ainsi rien n'est digne d'amour que vous, puisque rien n'est durable que vous ; ô Dieu qui devez détruire toutes ces vaines idoles et tous ces funestes objets de nos passions ! je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie de ce qu'il vous a plu prévenir en ma faveur ce jour épouvantable en détruisant à mon égard toutes choses, dans l'affaiblissement où vous m'avez réduit ; je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie de ce

qu'il vous a plu me réduire dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et des plaisirs du monde, et de ce que vous avez anéanti en quelque sorte pour mon avantage les idoles trompeuses que vous anéantirez effectivement pour la confusion des méchants au jour de votre colère. Faites, Seigneur, que je me juge moi-même ensuite de cette destruction que vous avez faite à mon égard, afin que vous ne me jugiez pas vous-même ensuite de l'entière destruction que vous ferez de ma vie et du monde: car, Seigneur, comme à l'instant de ma mort je me trouverai séparé du monde, dénué de toutes choses, seul en votre présence pour répondre à votre justice de tous les mouvements de mon cœur, faites que je me considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de tous les objets de mes attachements, seul en votre présence, pour implorer de votre miséricorde la conversion de mon cœur; et qu'ainsi j'aie une extrême consolation de ce que vous m'envoyez maintenant une espèce de mort pour exercer votre miséricorde, avant que vous m'envoyiez effectivement la mort pour exercer votre jugement. Faites donc, ô mon Dieu! que, comme vous avez prévenu ma mort, je prévienne la rigueur de votre sentence; et que je m'examine moi-même avant votre jugement pour trouver miséricorde en votre présence.

IV. Faites, ô mon Dieu! que j'adore en silence l'ordre de votre providence adorable sur la conduite de ma vie; que votre fléau me console, et qu'ayant vécu dans l'amertume de mes péchés pendant la paix, je goûte les douceurs célestes de votre grâce durant les maux salutaires dont vous m'affligez. Mais je reconnais, mon Dieu, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Ecritures sacrées, ni votre Evangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce. C'est pourquoi, mon Dieu, je m'adresse à vous, Dieu tout-puissant, pour vous demander un don que toutes les créatures ensemble ne peuvent m'accorder. Je n'aurais pas la hardiesse de vous adresser mes cris, si quelque autre pouvait les exaucer. Mais, mon Dieu! comme la conversion de mon cœur que je vous demande est un ouvrage qui passe tous les efforts de la nature, je ne puis m'adresser qu'à l'auteur et au maître tout-puissant de la nature et de mon cœur. A qui crierai-je, Seigneur, à qui aurai-je recours, si ce n'est à vous? Tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente. C'est Dieu même que je demande et que je cherche; et c'est à vous seul, mon Dieu, que je m'adresse pour vous obtenir. Ouvrez mon cœur, Seigneur; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. Ils la tiennent sujette. Entrez-y comme dans la maison du *Fort*; mais liez auparavant le fort et puissant ennemi qui la maîtrise, et prenez ensuite les trésors qui y sont. Seigneur, prenez mes affections que le monde avait volées; volez vous-même ce trésor ou plutôt reprenez-le, puisque c'est à vous qu'il appartient, comme un tribut que je vous dois, puisque votre image y est empreinte. Vous l'y aviez formée, Seigneur, au moment de mon baptême, qui est ma seconde naissance; mais elle est tout effacée. L'idée du monde y est tellement gravée que la vôtre n'est plus connaissable. Vous seul avez pu créer mon âme, vous seul pouvez la créer de nouveau; vous seul avez pu y former votre image, vous seul pouvez la reformer et y réimprimer votre portrait effacé, c'est-à-dire Jésus-Christ, mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance.

V. O mon Dieu! qu'un cœur est heureux qui peut aimer un objet si charmant, qui ne le déshonore point et dont l'attachement lui est si salutaire! Je sens que je ne puis aimer le monde sans vous déplaire, sans me nuire et sans me déshonorer: et néanmoins le monde est encore l'objet de mes délices. O mon Dieu! qu'une âme est heureuse dont vous êtes les délices, puisqu'elle peut s'abandonner à vous aimer non seulement sans scrupule, mais encore avec mérite! que son bonheur est ferme et durable, puisque son attente ne sera point frustrée, parce que vous ne serez jamais détruit, et que ni la vie ni la mort ne la sépareront jamais de l'objet de ses désirs; et que le même moment qui entraînera les méchants avec leurs idoles dans une ruine commune unira les justes avec vous dans une gloire commune; et que comme les uns périront avec les objets périssables auxquels ils se sont attachés, les autres subsisteront éternellement dans l'objet éternel et subsistant par soi-même auquel ils se sont étroitement unis! O qu'heureux sont ceux qui, avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté, aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement!

VI. Achevez, ô mon Dieu! les bons mouvements que vous me donnez. Soyez-en la fin comme vous en êtes le principe. Couronnez vos propres dons, car je reconnais que ce sont vos dons. Oui, mon Dieu, et bien loin de prétendre que mes prières aient du mérite qui vous oblige de les accorder de nécessité, je reconnais très-humblement qu'ayant donné aux créatures mon cœur, que vous n'aviez formé que pour vous et non pas pour le monde ni pour moi-même, je ne puis attendre aucune grâce que de votre miséricorde, puisque je n'ai rien en moi qui puisse vous y engager, et que tous les mouvements naturels de mon cœur, se portant vers les créatures ou vers moi-même, ne peuvent que vous irriter. Je vous rends donc grâces, mon Dieu, des bons mouvements que vous me donnez, et de celui même que vous me donnez de vous en rendre grâces.

VII. Touchez mon cœur du repentir de mes fautes, puisque, sans cette douleur intérieure, les maux extérieurs dont vous touchez mon corps me seraient une nouvelle occasion de péché. Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la punition et la figure tout ensemble des maux de l'âme. Mais, Seigneur, faites aussi qu'ils en soient le remède, en me faisant considérer dans les douleurs que je sens celles que je ne sentais pas dans mon âme, quoique toute malade et couverte d'ulcères. Car, Seigneur, la plus grande de ses maladies est cette insensibilité et cette extrême faiblesse qui lui avait ôté tout sentiment de ses propres misères. Faites-les-moi sentir vivement ; et que ce qui me reste de vie soit une pénitence continuelle, pour laver les offenses que j'ai commises.

VIII. Seigneur, bien que ma vie passée ait été exempte de grands crimes, dont vous avez éloigné de moi les occasions, elle vous a été néanmoins très-odieuse par sa négligence continuelle, par le mauvais usage de vos plus augustes sacrements, par le mépris de votre parole et de vos inspirations, par l'oisiveté et l'inutilité totale de mes actions et de mes pensées, par la perte entière du temps que vous ne m'aviez donné que pour vous adorer, pour rechercher en toutes mes occupations les moyens de vous plaire, et pour faire pénitence des fautes qui se commettent tous les jours, et qui même sont ordinaires aux plus justes ; de sorte que leur vie doit être une pénitence continuelle, sans laquelle ils sont en danger de déchoir de leur justice : ainsi, mon Dieu, je vous ai toujours été contraire.

IX. Oui, Seigneur, jusques ici j'ai toujours été sourd à vos inspirations, j'ai méprisé vos oracles ; j'ai jugé au contraire de ce que vous jugez ; j'ai contredit aux saintes maximes que vous avez apportées au monde du sein de votre Père éternel, et suivant lesquelles vous jugerez le monde. Vous dites : Bienheureux sont ceux qui pleurent, et malheur à ceux qui sont consolés ! et moi j'ai dit : Malheureux ceux qui gémissent, et très-heureux ceux qui sont consolés ! J'ai dit : Heureux ceux qui jouissent d'une fortune avantageuse, d'une réputation glorieuse et d'une santé robuste ! et pourquoi les ai-je réputés heureux sinon parce que tous ces avantages leur fournissaient une facilité très-ample de jouir des créatures, c'est-à-dire de vous offenser ! Oui, Seigneur, je confesse que j'ai estimé la santé un bien, non pas parce qu'elle est un moyen facile pour vous servir avec utilité, pour consommer plus de soins et de veilles à votre service, et pour l'assistance du prochain ; mais parce qu'à sa faveur je pouvais m'abandonner avec moins de retenue dans l'abondance des délices de la vie, et mieux en goûter les funestes plaisirs ! Faites-moi la grâce, Seigneur, de réformer ma raison corrompue, et de conformer mes sentiments aux vôtres ! Que je m'estime heureux dans l'affliction ; et que, dans l'impuissance d'agir en dehors, vous purifiiez tellement mes sentiments, qu'ils ne répugnent plus aux vôtres ; et qu'ainsi je vous trouve au dedans de moi-même, puisque je ne puis vous chercher au dehors à cause de ma faiblesse. Car, Seigneur, votre royaume est dans vos fidèles ; et je le trouverai dans moi-même, si j'y trouve votre esprit et vos sentiments.

X. Mais, Seigneur, que ferai-je pour vous obliger à répandre votre esprit sur cette misérable terre : tout ce que je suis vous est odieux, et je ne trouve rien en moi qui puisse vous agréer ! Je n'y vois, rien, Seigneur, que mes seules douleurs, qui ont quelque ressemblance avec les vôtres. Considérez donc les maux que je souffre et ceux qui me menacent. Voyez d'un œil de miséricorde les plaies que votre main m'a faites, ô mon Sauveur qui avez aimé vos souffrances en la mort ! O Dieu qui ne vous êtes fait homme que pour souffrir plus qu'aucun homme pour le salut des hommes ; ô Dieu qui ne vous êtes incarné, après le péché des hommes, et qui n'avez pris un corps que pour y souffrir tous les maux que nos péchés ont mérités ; ô Dieu qui aimez tant les corps qui souffrent, que vous avez choisi pour vous le corps le plus accablé de souffrances qui ait jamais été au monde ! ayez agréable mon corps non pas pour lui-même, ni pour tout ce qu'il contient, car tout y est digne de votre colère, mais pour les maux qu'il endure, qui seuls peuvent être dignes de votre amour ! Aimez mes souffrances, Seigneur ! et que mes maux vous invitent à me visiter. Mais, pour achever la préparation de votre demeure, faites, ô mon Sauveur ! que si mon corps a cela de commun avec le vôtre, qu'il souffre pour mes offenses, mon âme ait aussi cela de commun avec la vôtre, qu'elle soit dans la tristesse pour les mêmes offenses ; et qu'ainsi je souffre avec vous et comme vous, et dans mon corps et dans mon âme, pour les péchés que j'ai commis.

XI. Faites-moi la grâce, Seigneur, de joindre vos consolations à mes souffrances, afin que je souffre en chrétien. Je ne demande pas d'être exempt de douleurs, car c'est la récompense des saints ; mais je demande de ne pas être abandonné aux douleurs de la nature sans les consolations de votre esprit : car c'est la malédiction des Juifs et des païens. Je ne demande pas d'avoir une plénitude de consolation sans aucune souffrance, car c'est la vie de la gloire ; je ne demande pas aussi d'être dans une plénitude de maux sans consolation, car c'est un état de judaïsme : mais je demande, Seigneur, de ressentir, tout ensemble, et les douleurs de la nature pour mes péchés, et les consolations de votre esprit par votre grâce ; car c'est le véritable état du christianisme. Que je ne sente pas de douleurs sans consolation, mais que je sente des douleurs et de la consolation tout ensemble, pour arriver enfin à ne plus sentir que vos consolations sans aucune douleur. Car, Seigneur, vous avez laissé languir le monde dans les souffrances naturelles sans consolations avant la venue de votre Fils unique : vous consolez maintenant et

vous adoucissez les souffrances de vos fidèles par la grâce de votre Fils unique, et vous comblez d'une béatitude toute pure vos saints dans la gloire de votre Fils unique. Ce sont les admirables degrés par lesquels vous conduisez vos ouvrages. Vous m'avez tiré du premier, faites-moi passer par le second pour arriver au troisième. Seigneur, c'est la grâce que je vous demande.

XII. Ne permettez pas que je sois dans un tel éloignement de vous, que je puisse considérer votre âme triste jusqu'à la mort et votre corps abattu par la mort pour mes propres péchés sans me réjouir de souffrir et dans mon corps et dans mon âme. Car qu'y a-t-il de plus honteux, et néanmoins de plus ordinaire dans les chrétiens et dans moi-même, que, tandis que vous suez le sang pour l'expiation de nos offenses, nous vivions dans les délices, et que des chrétiens qui font profession d'être à vous, que ceux qui, par le baptême, ont renoncé au monde pour vous suivre, que ceux qui ont juré solennellement à la face de l'Eglise de vivre et de mourir avec vous, que ceux qui font profession de croire que le monde vous a persécuté et crucifié, que ceux qui croient que vous vous êtes exposé à la colère de Dieu et à la cruauté des hommes pour les racheter de leurs crimes : que ceux, dis-je, qui croient toutes ces vérités, qui considèrent votre corps comme l'hostie qui s'est livrée pour leur salut, qui considèrent les plaisirs et les péchés du monde comme l'unique sujet de vos souffrances, et le monde même comme votre bourreau, recherchent à flatter leurs corps par ces mêmes plaisirs, parmi ce même monde ; et que ceux qui ne pourraient sans frémir d'horreur voir un homme caresser et chérir le meurtrier de son père, qui se serait livré pour lui donner la vie, puissent vivre, comme j'ai fait, avec une pleine joie parmi le monde, que je sais avoir été véritablement le meurtrier de celui que je reconnais pour mon Dieu et mon Père, qui s'est livré pour mon propre salut, et qui a porté en sa personne la peine de mes iniquités ! Il est juste, Seigneur, que vous ayez interrompu une joie aussi criminelle que celle dans laquelle je me reposais à l'ombre de la mort.

XIII. Otez donc de moi, Seigneur, la tristesse que l'amour de moi-même pourrait me donner de mes propres souffrances et des choses du monde qui ne réussissent pas au gré des inclinations de mon cœur, et qui ne regardent pas votre gloire ; mais mettez en moi une tristesse conforme à la vôtre. Que mes souffrances servent à apaiser votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de ma conversion. Que je ne souhaite désormais de santé et de vie qu'afin de l'employer et de la finir pour vous, avec vous et en vous. Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort ; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Eglise et de vos saints, dont j'espère, par votre grâce, faire une portion. Vous seul savez ce qui m'est expédient : vous êtes le souverain maître, faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi, mais conformez ma volonté à la vôtre ; et que dans une soumission humble et parfaite, et dans une sainte confiance, je me dispose à recevoir les ordres de votre providence éternelle, et que j'adore également tout ce qui me vient de vous.

XIV. Faites, mon Dieu, que, dans une uniformité d'esprit toujours égale, je reçoive toute sorte d'événements, puisque nous ne savons ce que nous devons demander, et que je ne puis en souhaiter l'un plutôt que l'autre sans présomption et sans me rendre juge et responsable des suites que votre sagesse a voulu justement me cacher. Seigneur, je sais que je ne sais qu'une chose : c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur ou le pire en toutes choses ; je ne sais lequel m'est profitable, ou de la santé ou de la maladie, des biens ou de la pauvreté, ni de toutes les choses du monde. C'est un discernement qui passe la force des hommes et des anges, et qui est caché dans les secrets de votre providence que j'adore et que je ne veux pas approfondir.

XV. Faites donc, Seigneur, que, tel que je sois, je me conforme à votre volonté ; et qu'étant malade comme je suis, je vous glorifie dans mes souffrances. Sans elles, je ne puis arriver à la gloire ; et vous-même, mon Sauveur, n'avez voulu y parvenir que par elles. C'est par les marques de vos souffrances que vous avez été reconnu de vos disciples, et c'est par les souffrances que vous reconnaissez aussi ceux qui sont vos disciples. Reconnaissez-moi donc pour votre disciple dans les maux que j'endure, et dans mon corps et dans mon esprit, pour les offenses que j'ai commises ; et parce que rien n'est agréable à Dieu s'il ne lui est offert par vous, unissez ma volonté à la vôtre et mes douleurs à celles que vous avez souffertes. Faites que les miennes deviennent les vôtres : unissez-moi à vous, remplissez-moi de vous et de votre Esprit saint. Entrez dans mon cœur et dans mon âme pour y porter mes souffrances et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre corps ; afin qu'étant plein de vous, ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur ! et qu'ainsi ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de la gloire qu'elles vous ont acquise, dans laquelle vous vivez avec le Père et le Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il !

COMPARAISON DES ANCIENS CHRÉTIENS

AVEC CEUX D'AUJOURD'HUI (1).

On ne voyait, à la naissance de l'Eglise, que des chrétiens parfaitement instruits dans tous les points nécessaires au salut : au lieu que l'on voit aujourd'hui une ignorance si grossière, qu'elle fait gémir tous ceux qui ont des sentiments de tendresse pour l'Eglise. On n'entrait alors dans l'Eglise qu'après de grands travaux et de longs désirs : on s'y trouve maintenant sans aucune peine, sans soin et sans travail. On n'y était admis qu'après un examen très-exact : on y est reçu maintenant avant qu'on soit en état d'être examiné. On n'y était reçu alors qu'après avoir abjuré sa vie passée ; qu'après avoir renoncé au monde, et à la chair, et au diable : on y entre maintenant avant qu'on soit en état de faire aucune de ces choses. Enfin, il fallait autrefois sortir du monde pour être reçu dans l'Eglise : au lieu qu'on entre aujourd'hui dans l'Eglise au même temps que dans le monde. On connaissait alors, par ce procédé, une distinction essentielle du monde avec l'Eglise ; on les considérait comme deux contraires, comme deux ennemis irréconciliables, dont l'un persécute l'autre sans discontinuation, et dont le plus faible, en apparence, doit un jour triompher du plus fort : entre ces deux partis contraires, on quittait l'un pour entrer dans l'autre ; on abandonnait les maximes de l'un pour suivre celles de l'autre, on se dévêtait des sentiments de l'un pour se revêtir des sentiments de l'autre ; enfin on quittait, on renonçait, on abjurait le monde, où l'on avait reçu sa première naissance, pour se vouer totalement à l'Eglise, où l'on prenait comme sa seconde naissance ; et ainsi on concevait une très-grande différence entre l'un et l'autre : aujourd'hui on se trouve presque en même temps dans l'un comme dans l'autre ; et le même moment qui nous fait naître au monde nous fait renaître dans l'Eglise ; de sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires ; elle s'élève et se forme dans l'un et dans l'autre tout ensemble : on fréquente les sacrements, et on jouit des plaisirs de ce monde ; et ainsi, au lieu qu'autrefois on voyait une distinction essentielle entre l'un et l'autre, on les voit maintenant confondus et mêlés, en sorte qu'on ne les discerne quasi plus.

De là vient qu'on ne voyait autrefois entre les chrétiens que des personnes très-instruites, au lieu qu'elles sont maintenant dans une ignorance qui fait horreur ; de là vient qu'autrefois ceux qui avaient été rendus chrétiens par le baptême et qui avaient quitté les vices du monde pour entrer dans la piété de l'Eglise retombaient si rarement de l'Eglise dans le monde : au lieu qu'on ne voit maintenant rien de plus ordinaire que les vices du monde dans le cœur des chrétiens. L'Eglise des saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants ; et ses enfants, qu'elle a conçus et portés dès l'enfance dans ses flancs, sont ceux-là mêmes qui portent dans son cœur, c'est-à-dire jusqu'à la participation de ses plus augustes mystères, le plus grand de ses ennemis, l'esprit du monde, l'esprit d'ambition, l'esprit de vengeance, l'esprit d'impureté, l'esprit de concupiscence ; et l'amour qu'elle a pour ses enfants l'oblige d'admettre jusque dans ses entrailles le plus cruel de ses persécuteurs. Mais ce n'est pas à l'Eglise que l'on doit imputer les malheurs qui ont suivi un changement si funeste ; car, comme elle a vu que le délai du baptême laissait un grand nombre d'enfants dans la malédiction d'Adam, elle a voulu les délivrer de cette masse de perdition, en précipitant le secours qu'elle leur donne ; et cette bonne mère ne voit qu'avec un regret extrême que ce qu'elle a procuré pour le salut de ses enfants devienne l'occasion de la perte des adultes.

Son véritable esprit est que ceux qu'elle retire dans un âge si tendre de la contagion du monde s'écartent bien loin des sentiments du monde ; elle prévient l'usage de la raison pour prévenir les vices où la raison corrompue les entraînerait : et avant que leur esprit puisse agir, elle les remplit de son esprit, afin qu'ils vivent dans l'ignorance du monde et dans un état d'autant plus éloigné du vice, qu'ils ne l'auront jamais connu. Cela paraît par les cérémonies du baptême ; car elle n'accorde le baptême aux enfants qu'après qu'ils ont déclaré par la bouche des parrains, qu'ils le désirent, qu'ils croient, qu'ils renoncent au monde et à Satan ; et comme elle veut qu'ils conservent ces dispositions dans toute la suite de leur vie, elle leur commande expressément de les garder inviolablement, et elle enjoint par un commandement indispensable, aux parrains d'instruire les enfants de toutes ces choses, car elle ne souhaite pas que ceux qu'elle a nourris dans son sein depuis l'enfance soient aujourd'hui moins instruits et moins zélés que ceux qu'elle admettait autrefois au nombre des siens. Elle ne désire pas une moindre perfection dans ceux qu'elle nourrit que dans ceux qu'elle reçoit.

Cependant on en use d'une façon si contraire à l'intention de l'Eglise, qu'on ne peut y penser sans horreur. On ne fait quasi plus de réflexion sur un aussi grand bienfait, parce qu'on ne l'a jamais demandé, parce qu'on ne se souvient pas même de l'avoir reçu. Mais comme il est évident que l'Eglise

(1) Quoique ces réflexions soient peu développées, elles nous ont paru mériter d'être conservées.

ne demande pas moins de zèle dans ceux qui ont été élevés esclaves de la foi que dans ceux qui aspirent à le devenir, il faut se mettre devant les yeux l'exemple des catéchumènes, considérer leur ardeur, leur dévotion, leur horreur pour le monde, leur généreux renoncement au monde, et si on ne les jugeait pas dignes de recevoir le baptême sans ces dispositions, ceux qui ne les trouvent pas en eux doivent donc se soumettre à recevoir l'instruction qu'ils auraient eue s'ils commençaient à entrer dans la communion de l'Eglise, il faut de plus qu'ils se soumettent à une pénitence telle, qu'ils n'aient plus envie de la rejeter et qu'ils aient moins d'aversion pour l'austérité de la mortification des sens, qu'ils ne trouvent de charmes dans l'usage des délices vicieuses du péché.

Pour les disposer à s'instruire, il faut leur faire entendre la différence des coutumes qui ont été pratiquées dans l'Eglise suivant la diversité des temps. Dans l'Eglise naissante, on enseignait les catéchumènes, c'est-à-dire ceux qui prétendaient au baptême, avant que de le leur conférer, et on ne les y admettait qu'après une pleine instruction des mystères de la religion, qu'après une pénitence de leur vie passée, qu'après une grande connaissance de la grandeur et de l'excellence de la profession de la foi et des maximes chrétiennes où ils désiraient entrer pour jamais, qu'après des marques éminentes d'une conversion véritable du cœur et qu'après un extrême désir du baptême. Ces choses étant connues de toute l'Eglise, on leur conférait le sacrement d'incorporation par lequel ils devenaient membres de l'Eglise. Aujourd'hui le baptême ayant été accordé aux enfants avant l'usage de la raison, par des considérations très-importantes, il arrive que la négligence des parents laisse vieillir les chrétiens sans aucune connaissance de notre religion.

Quand l'instruction précédait le baptême, tous étaient instruits; mais maintenant que le baptême précède l'instruction, l'enseignement qui était nécessaire pour le sacrement est devenu volontaire et ensuite négligé et enfin presque aboli. La raison persuadait de la nécessité de l'instruction, de sorte que quand l'instruction précédait le baptême, la nécessité de l'un faisait que l'on avait recours à l'autre nécessairement : au lieu que le baptême précédant aujourd'hui l'instruction, comme on a été fait chrétien sans avoir été instruit, on croit pouvoir demeurer chrétien sans se faire instruire, et au lieu que les premiers chrétiens témoignaient tant de reconnaissance pour une grâce que l'Eglise n'accordait qu'à leurs longues prières, les chrétiens d'aujourd'hui ne témoignent que de l'ingratitude pour cette même grâce qu'elle leur accorde avant même qu'ils aient été en état de la demander. Si elle détestait si fort les chutes des premiers chrétiens, quoique si rares, combien doit-elle avoir en abomination les chutes et les rechutes continuelles des derniers, quoiqu'ils lui soient beaucoup plus redevables ; puisqu'elle les a tirés bien plus tôt et bien plus libéralement de la damnation où ils étaient engagés par leur première naissance ! Elle ne peut voir sans gémir abuser de la plus grande de ses grâces, et que ce qu'elle a fait pour assurer leur salut devienne l'occasion presque assurée de leur perte, car elle n'a pas changé d'esprit, quoiqu'elle ait changé de coutume.

FRAGMENT D'UN ÉCRIT

SUR LA CONVERSION DU PÉCHEUR.

La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire, par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle.

Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices.

Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les objets qui la charmaient. Un scrupule continuel la combat dans cette jouissance, et cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses où elle s'abandonnait avec une pleine effusion de cœur.

Mais elle trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. D'une part, la vanité des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles; et de l'autre, la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles. Et ainsi la présence des uns et l'absence des autres excite son aversion; de sorte qu'il naît dans elle un désordre et une confusion qu'elle a peine à démêler, mais qui est la suite d'anciennes impressions longtemps senties, et des nouvelles qu'elle éprouve. Elle considère les choses périssables comme périssantes, et même déjà péries; et, à la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraie dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance. De sorte qu'elle comprend parfaitement que, son cœur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles et vaines, son âme doit se trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et sub-

sistant par lui-même qui pût la soutenir durant et après cette vie.

De là vient qu'elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, les biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l'honneur, l'ignominie, l'estime, le mépris, l'autorité, l'indigence, la santé, la maladie, et la vie même. Enfin tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui cherche sérieusement à s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même.

Elle commence à s'étonner de l'aveuglement où elle était plongée; et quand elle considère, d'une part, le long temps qu'elle a vécu sans faire ces réflexions, et le grand nombre de personnes qui vivent de la sorte, et, de l'autre, combien il est constant que l'âme étant immortelle ne peut trouver sa félicité parmi des choses périssables et qui lui seront ôtées au moins à la mort, elle entre dans une sainte confusion et dans un étonnement qui lui porte un trouble bien salutaire.

Car elle considère que, quelque grand que soit le nombre de ceux qui vieillissent dans les maximes du monde, et quelque autorité que puisse avoir cette multitude d'exemples de ceux qui posent leur félicité au monde, il est constant néanmoins que même quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide (ce qui est reconnu pour faux par un nombre infini d'expériences si funestes et si continuelles), la perte de ces choses est inévitable au moment où la mort doit enfin nous en priver.

De sorte que l'âme s'étant amassé des trésors de biens temporels, de quelque nature qu'ils soient, soit or, soit science, soit réputation, c'est une nécessité indispensable qu'elle se trouve dénuée de tous ces objets de sa félicité; et qu'ainsi, s'ils ont eu de quoi la satisfaire, ils n'auront pas de quoi la satisfaire toujours; et que si c'est se procurer un bonheur véritable, ce n'est pas se procurer un bonheur durable, puisqu'il doit être borné avec le cours de cette vie.

Aussi, par une sainte humilité que Dieu relève au-dessus de la superbe, elle commence à s'élever au dessus du commun des hommes. Elle condamne leur conduite, elle déteste leurs maximes, elle pleure leur aveuglement, elle se porte à la recherche du véritable bien; elle comprend qu'il faut qu'il y ait ces deux qualités : l'une, qu'il dure autant qu'elle, et l'autre qu'il n'y ait rien de plus aimable.

Elle voit que dans l'amour qu'elle a eu pour le monde, elle trouvait en lui cette seconde qualité, dans son aveuglement, car elle ne reconnaissait rien de plus aimable. Mais comme elle n'y voit pas la première, elle connaît que ce n'est pas le souverain bien. Elle le cherche donc ailleurs, et connaissant par une lumière toute pure qu'il n'est point dans les choses qui sont en elle, ni hors d'elle, ni devant elle, elle commence à le chercher au-dessus d'elle.

Cette élévation est si éminente et si transcendante qu'elle ne s'arrête pas au ciel; il n'a pas de quoi la satisfaire, ni au dessus du ciel, ni aux anges, ni aux êtres les plus parfaits. Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos et ce bien qui est tel qu'il n'y a rien de plus aimable, et qui ne peut lui être ôté que par son propre consentement.

Car encore qu'elle ne sente pas ces charmes dont Dieu récompense l'habitude dans la piété, elle comprend néanmoins que les créatures ne peuvent pas être plus aimables que le Créateur; et sa raison aidée des lumières de la grâce lui fait connaître qu'il n'y a rien de plus aimable que Dieu, et qu'il ne peut être ôté qu'à ceux qui le rejettent, puisque c'est le posséder que de le désirer, et que le refuser c'est le perdre.

Ainsi elle se réjouit d'avoir trouvé un bien qui ne peut pas lui être ravi tant qu'elle le désirera, et qui n'a rien au dessus de soi.

Et dans ces réflexions nouvelles elle entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en sa présence : et ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie. Enfin, dans cette conception qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature, et, par ses respects réitérés, l'adore et le bénit, et voudrait à jamais le bénir et l'adorer.

Ensuite elle reconnaît la grâce qu'il lui a faite de manifester son infinie majesté à un si chétif vermisseau; elle entre en confusion d'avoir préféré tant de vanités à ce divin maître, et, dans un esprit de componction et de pénitence, elle a recours à sa pitié pour arrêter sa colère, dont l'effet lui paraît épouvantable dans la vue de ses immensités.

Elle fait d'ardentes prières à Dieu pour obtenir de sa miséricorde que, comme il lui a plu de se découvrir à elle, il lui plaise de la conduire à lui et lui faire naître les moyens d'y arriver. Car c'est à Dieu qu'elle aspire : elle n'aspire encore d'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même; parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin. Ensuite de ces prières, elle conçoit qu'elle doit agir conformément à ses nouvelles lumières.

Elle commence à connaître Dieu et désire d'y arriver : mais comme elle ignore les moyens d'y parvenir; si son désir est sincère, véritable, elle fait la même chose qu'une personne qui, désirant arriver à quelque lieu, ayant perdu le chemin et connaissant son égarement, aurait recours à ceux qui sauraient parfaitement ce chemin. Elle consulte de même ceux qui peuvent l'instruire de la

voie qui mène à ce Dieu qu'elle a si longtemps abandonné. Mais, en demandant à la connaître, elle se résout de conformer à la vérité connue le reste de sa vie; et comme sa faiblesse naturelle avec l'habitude qu'elle a au péché où elle a vécu l'ont réduite dans l'impuissance d'arriver à la félicité qu'elle désire, elle implore de sa miséricorde les moyens d'arriver à lui, de s'attacher à lui, d'y adhérer éternellement. Tout occupée de cette beauté si ancienne et si nouvelle pour elle, elle sent que tous ses mouvements doivent se porter vers cet objet; elle comprend qu'elle ne doit plus penser ici-bas qu'à adorer Dieu comme créature, lui rendre grâces comme redevable, lui satisfaire comme coupable, le prier comme indigente, jusqu'à ce qu'elle n'ait plus qu'à le voir, l'aimer, le louer dans l'éternité.

VIE DE PELLISSON.

PELLISSON-FONTANIER (PAUL), né à Béziers, en 1624, d'une famille de robe, originaire de Castres, perdit son père de bonne heure. Sa mère l'éleva dans la religion prétendue réformée. Ses talents donnaient des espérances à cette secte; il avait autant de pénétration que de vivacité dans l'esprit. Il étudia successivement à Castres, à Montauban et à Toulouse. Les auteurs latins, grecs, français, espagnols, italiens, lui devinrent familiers. A peine avait-il donné quelques mois à l'étude du droit, qu'il entreprit de paraphraser les *Institutes* de Justinien. Cet ouvrage, imprimé à Paris, in-8°, en 1645, était écrit de façon à faire douter que ce fût la production d'un jeune homme. Pellisson parut bientôt avec éclat dans le barreau de Castres; mais lorsqu'il y brillait le plus, il fut attaqué de la petite-vérole. Cette maladie affaiblit ses yeux et son tempérament, et le rendit le modèle de la laideur. Sa figure était tellement changée, que Mlle de Scudéri, son amie, disait en plaisantant qu'*il abusait de la permission qu'ont les hommes d'être laids*. Il était étroitement lié avec cette personne aussi laide que lui, et il figura dans les romans de cette femme auteur sous les noms d'*Acante* et d'*Herminius*. Plusieurs ouvrages qu'il composa à Paris l'y firent connaître avantageusement de tout ce qu'il y avait alors de gens d'esprit et de mérite. Il s'y fixa en 1652, et l'Académie française, dont il avait écrit l'*Histoire*, fut si contente de cet ouvrage, qu'elle lui ouvrit ses portes. Fouquet, instruit de son mérite, le choisit pour son premier commis et lui donna toute sa confiance. Ses soins furent récompensés en 1660, par des lettres de conseiller d'état. Il avait eu beaucoup de part aux secrets de Fouquet; il en eut aussi à sa disgrâce. Il fut conduit à la Bastille, et n'en sortit que quatre ans après, sans qu'on pût jamais le détacher de son maître. Il y composa pour lui des *Mémoires* qui sont des chefs-d'œuvre. « Si quelque chose approche de Cicéron, dit l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, ce sont ces trois *Factums*. Ils sont dans le même genre que plusieurs discours de ce célèbre orateur, un mélange d'affaires judiciaires et d'affaires d'état, traitées solidement avec un art qui paraît peu, et une éloquence touchante. » Fouquet se serait peut-être perdu sans la présence d'esprit de Pellisson. Confrontés ensemble, le premier craignait qu'on ne lui opposât des pièces redoutables : il demeurait interdit, lorsque Pellisson s'écria : *Monsieur, si vous ne saviez pas que les papiers qui attestent le fait dont on vous charge, sont brûlés, vous ne le nieriez pas avec tant d'assurance*. Fouquet, ainsi averti, tint ferme et ne put être convaincu. Pellisson avait conservé une foule d'amis dans ses malheurs, et ces amis obtinrent enfin sa liberté. Le roi le dédommagea de cette captivité par des pensions et des places. Il le chargea d'écrire son histoire, et l'emmena avec lui dans sa première conquête de la Franche-Comté. Pellisson méditait depuis longtemps d'abjurer la religion protestante; il exécuta ce dessein en 1670. Peu de temps après, il prit l'ordre de sous-diacre, et obtint l'abbaye de Gimont et le prieuré de Saint-Orens, riche bénéfice du diocèse d'Auch. L'archevêque de Paris ayant été reçu à l'Académie française en 1671, Pellisson répondit à ce prélat avec autant d'esprit que de grâce. Ce fut dans cette occasion qu'il prononça le *Panégyrique* de Louis XIV, traduit en latin, en espagnol, en italien, en anglais, et même en arabe par un patriache du Mont-Liban. Il fut reçu la même année maître des requêtes. La guerre s'étant rallumée en 1672, il suivit Louis XIV dans ses campagnes. Son zèle pour la conversion des calvinistes lui mérita l'économat de Cluny en 1674, de Saint-Germain-des-Prés en 1675, et de Saint-Denis en 1679. Le roi lui confia en même temps les revenus du tiers des économats, pour être distribués à ceux qui voudraient changer de religion, et qui par là pourraient se trouver dans l'abandon et le besoin. Il était occupé à réfuter les erreurs des protestants sur l'eucharistie, lorsqu'il fut surpris par la mort à Versailles, en 1693. Il ne reçut point les sacrements, parce qu'il n'en eut pas le temps. Il est faux qu'il les ait refusés, comme l'assurent encore aujourd'hui les calvinistes, et il est très-certain qu'il avait communié peu de jours avant sa mort. On a de lui un grand nombre d'ouvrages. Les principaux sont : *Histoire de l'Académie française*, qui parut pour la première fois en 1653, à Paris, in-12, et dont la meilleure édition est celle de l'abbé d'Olivet, qui l'a continuée, en 1730, 2 vol. in-12. Trop de

minuties sur de petits écrivains et d'inexactitudes dans les faits ont nui à cet ouvrage, d'ailleurs assez curieux ; *Histoire de Louis XIV*, depuis la mort du cardinal Mazarin, en 1661, jusqu'à la paix de Nimègue en 1678, 3 vol. in 12, 1749; *Abrégé de la vie d'Anne d'Autriche*, in-fol. *Histoire de la conquête de la Franche-Comté*, en 1668, dans le tom. 7e des *Mémoires* du père Desmolets ; *Lettres historiques et œuvres diverses*, 3 vol. in-12, Paris, 1749. Ces lettres sont comme un journal des voyages et des campements de Louis XIV, depuis 1670, jusqu'en 1688; il y en a 273; *Poésies chrétiennes et morales* dans le recueil dédié au prince de Conti; *Réflexions sur les différends de la religion*, avec une *réfutation* des chimères de Jurieu et des idées de Leibnitz sur le tolérantisme, en 4 volumes in-12. *Traité de l'eucharistie*, in-12. Ces deux ouvrages méritent l'estime des gens sensés, autant pour le fond des choses que pour la modération avec laquelle ils sont écrits. On a imprimé en 1739 les *OEuvres diverses de Pellisson*, Paris, 3 vol. in-12, et en 1805, Desessarts a publié les *OEuvres choisies de Pellisson*, 2 vol. in-12.— *Extrait du dictionnaire historique de Feller*, continué par M. Pérennès.

Préface.

Ce n'est ici que le commencement d'un plus grand ouvrage ; mais on a tâché de faire que ce commencement en fût aussi l'abrégé ; et cela pour secourir plus promptement quelques personnes de bonne foi qui cherchent bien moins à disputer qu'à s'instruire.

Ceux que Dieu aura mis en cet état et qui liront ce livre avec attention, y trouveront peut-être sans aller plus loin, de quoi se détromper sur toutes les questions principales.

Quatre choses y sont comme démontrées.

La première, c'est que par le principe de ceux qui sont séparés de nous, ils sont indispensablement obligés à un grand et profond examen de la religion, impossible aux uns, difficile et dangereux aux autres, inutile à tous, parce qu'avec tout leur travail ils ne peuvent avoir une *certitude de foi* ni, à vrai dire une *religion*, tant qu'ils n'établiront pas une *infaillibilité*, ou chacun en soi-même, de quoi ils ont honte ; ou dans un corps d'Eglise visible, ce qu'ils ne veulent pas. C'est ce qu'ils verront dans le premier traité qu'on appelle aussi Introduction ou traité général.

La seconde, c'est que par leurs propres auteurs ils ont contre eux sur tous les points qui nous séparent (s'ils en exceptent celui de l'Eucharistie), quatorze, quinze ou seize siècles d'antiquité, sans avoir que de vaines conjectures pour s'imaginer qu'il n'en était pas de même auparavant. C'est ce qu'ils verront, tant dans le traité général que dans la relation qui le suit, et particulièrement dans les *preuves* où les passages de leurs auteurs sont simplement et nûment rapportés sans commentaire, et divisés en chapitres suivant les questions.

La troisième, c'est que sur la grande et importante question de l'Eucharistie, ils savent bien ce qu'ils ne veulent pas croire, mais ils ne savent pas ce qu'ils croient, ou ne croient point ce qu'ils font profession de croire ; l'opinion de Calvin, dont ils devraient être, étant bien plus difficile à concevoir que celle de l'Eglise romaine, et les autres opinions qu'ils se font eux-mêmes chacun à son gré, plus difficiles à soutenir que celle de Calvin, contre l'autorité de l'Ecriture et des pères. C'est ce qui est particulièrement expliqué dans la relation et confirmé dans les preuves par les passages entiers de leurs propres auteurs, où entre autres choses on découvre l'artifice d'Aubertin qui, dans un gros volume de l'Eucharistie, n'a jamais bien expliqué de quelle opinion il était, mais a avoué en plusieurs lieux, que tous les pères de l'Eglise ont cru plus que lui et ceux qui le suivent.

La quatrième et dernière, c'est qu'avec un peu de sincérité on ne peut douter que l'Eglise du quatrième siècle n'ait cru ce que nous croyons sur ce sujet, par quatre grandes et amples instructions qu'elle nous a laissées, faites alors pour ceux qu'elle allait initier ou qu'elle venait d'initier aux mystères. Les traductions fidèles de ces quatre instructions, sans discours ni commentaire, font la dernière partie de ce livre, sous le nom de *Preuves pour le traité de l'Eucharistie*.

L'ouvrage entier doit être suivi sur le même plan, par des traités fort courts et des traductions entières d'un bon nombre de pièces choisies sur tous les points dont on dispute. Il y a lieu d'espérer avec l'aide de Dieu, qu'au moins en ce qui regarde ces riches monuments de l'antiquité, il sera de quelque édification pour toute sorte de personnes, et même de quelque ornement pour les vérités que l'Eglise enseigne ; mais au fond il ne fera que prouver plus clairement et plus amplement ce que les seules parties différentes de ce volume prises ensemble, prouvent assez pour les esprits sages et modérés.

RÉFLEXIONS

SUR

LES DIFFÉRENDS DE LA RELIGION,

AVEC LES PREUVES DE LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE (1).

INTRODUCTION, OU PREMIER TRAITÉ QUI EST DE L'EXAMEN DES DIFFÉRENDS EN GÉNÉRAL.

SECTION I.

Préparation nécessaire à cet examen.

I. Un homme ne convertit point un autre homme, c'est Dieu qui nous convertit tous (*Rom.* 9, 1 *et* 18). Il endurcit qui il lui plaît, il fait miséricorde à qui il fait miséricorde (*Exode*, XXXIII, 19).

II. Mais il ne veut pas nous convertir sans nous, et il se sert ordinairement de deux moyens qu'il nous inspire lui-même: la prière et l'étude. Sous ce dernier mot nous comprenons l'application, les conférences, et en général toutes les recherches que nous pouvons faire pour découvrir la vérité.

III. La prière avec une grande confiance en Dieu pourrait réussir sans l'étude par un effet extraordinaire de sa grâce : mais l'étude ne réussira pas sans la prière. Toutes les lumières humaines ne font que nous égarer quand il ne nous conduit pas. Il regarde les humbles et il résiste aux superbes (*Jac.* IV, 6; *Prov.* III, 34). Comment nous accorderait-il la plus grande et la plus importante de toutes les grâces sans la lui demander? lui qui nous a dit si expressément: *Demandez, et il vous sera donné; cherchez, et vous trouverez; frappez, et il vous sera ouvert* (*Matth.* VII, 7).

IV. Si quelqu'un priait deux fois le jour avant que d'entrer dans cette étude; qu'il prie maintenant quatre fois et huit fois, et à toutes les heures du jour, avec un cœur soumis et humilié.

V. Si quelqu'un veut servir de guide aux autres dans cette étude, qu'il ne prie pas moins; qu'il éloigne de lui toute colère, tout chagrin, tout orgueil; qu'il prenne des entrailles de charité pour ses frères qui errent de bonne foi. Qu'avons-nous fait à Dieu pour ne pas errer comme eux? Et si nous avons tout reçu, pourquoi nous en glorifier (I *Cor.* IV, 7)? Jamais on n'a persuadé quelqu'un en lui disant des injures. La nature de l'esprit humain n'est pas de rendre les armes aussitôt à l'esprit humain : il veut y penser, y revenir, en délibérer avec lui-même, se convaincre en secret, plutôt que d'être convaincu en public. Semons, plantons, arrosons sans nous rebuter, mais n'attendons que du ciel cette secrète vertu qui peut faire pousser et croître (I *Cor.* III, 6).

VI. Il ne faut pas cependant que nos frères s'endorment sur ce mot, *de bonne foi.* Sans sonder ici les abîmes des jugements de Dieu, qui nous sauve tous par grâce et nous peut tous laisser périr par justice, la suite de ces réflexions leur fera connaître comme nous l'espérons qu'ils ne sont point dans cette bonne foi prétendue, tant qu'ils n'auront pas examiné leur religion à fond; ce qu'ils ne font point, lors même qu'ils pensent le faire. La nécessité indispensable de ce grand et profond examen, les grandes difficultés qu'ils y doivent trouver et quelques conseils pour en sortir, seront le sujet de ce premier traité.

SECTION II.

Obligation indispensable à nos frères d'un grand et profond examen de leur religion.

I. Chaque opinion en général, en quelque nature de choses que ce puisse être; chaque religion en particulier, est obligée de suivre ses propres principes, bons ou mauvais: autrement il ne la faut pas écouter; car elle se détruit elle-même, comme un syllogisme qui nierait dans la conclusion ce qu'il aurait établi dans la première proposition ou dans la seconde. Si nous en voulons croire Aristote, c'est le fondement général de tous nos raisonnements; ils supposent et enferment toujours cette vérité: *Il ne se peut faire qu'une même chose soit et ne soit pas, ni que quelqu'un le croie, quand même il le dirait. Ce qu'il pose en un lieu, il ne le peut nier en un autre.* C'est ce qu'on a dit il y a longtemps, que la vérité est une: qu'il n'y a que la fausseté qui puisse être double et contraire à elle-même. De tout cela il s'ensuit aussi que les principes communs aux deux religions, et qu'elles ont posés l'une et l'autre, ne peuvent plus être niés ni contestés.

II. C'est un principe commun de l'une et de l'autre religion, qu'il faut croire les articles de foi, pour être sauvé: jusque-là elles sont d'accord. Mais quand il est question de savoir si chaque particulier doit examiner

(1) En cette seconde édition, outre plusieurs petites additions, il en a été fait une plus considérable à la section IV, à la fin de l'article Ier, depuis ces paroles : *On aurait beau le dissimuler.*

Et dans les Preuves suivantes, on a aussi ajouté les Preuves de ce qui est contenu en l'Addition.

par ses propres lumières les articles de foi pour les croire, les deux religions se séparent, et leurs principes sont différents et opposés.

III. Le principe de la religion catholique est que nul particulier, comme particulier, n'est obligé de faire cet examen, dont la plupart ne sont pas capables; que Dieu, qui veut que tous soient sauvés (I *Tim.* II, 4), a établi un moyen universel, uniforme, sûr et certain, pour sauver également les simples et les habiles, les ignorants et les savants, qui est de croire par l'autorité de l'Eglise; qu'il n'y a point à chicaner sur le mot *Eglise*; que celle dont on entend parler, est toujours visible; que son étendue, que la succession des pasteurs la font assez connaître; qu'il n'y a enfin qu'à ne pas fermer les yeux pour découvrir cette cité qui ne saurait se cacher, fondée, comme elle est, sur la montagne (*Matth.* V, 15).

IV. La religion qui se dit et se prétend réformée, établit un principe tout contraire. Il faut, dit-elle, et pour le corps des fidèles en général, et pour chaque fidèle en particulier, *tout examiner et retenir ce qui est bon* (I *Thess.* V, 21). Il y a bien une Eglise cachée et invisible, où ne sont que les prédestinés, et qui ne se peut tromper: mais toute Eglise visible est sujette à se tromper et à se corrompre; et on ne peut découvrir si elle est véritable Eglise, non fausse et non corrompue, qu'en examinant sa doctrine. En un mot, nul de nos frères qui suivent ce principe ou cette erreur, ne demeure, selon lui, séparé de nous par autorité, mais par raison. Ce n'est pas parce que son père ou son aïeul se sont séparés, ni parce que Calvin l'a dit; mais parce que son père ou son aïeul ont bien fait, et parce que Calvin a bien dit.

V. De ce principe il s'ensuit nécessairement qu'il est obligé d'examiner sa religion autant que son père ou que son aïeul ont dû le faire, avant que de se résoudre à l'action la plus terrible du monde, qui était de se séparer de l'Eglise, autant ou à peu près, que Calvin a dû le faire lui-même; excepté que le travail de Calvin peut faciliter le sien.

VI. Examiner la religion de cette sorte, ce n'est pas lire seulement ce que Calvin en a écrit, mais aussi ce qu'on a écrit contre Calvin; éclaircir et vérifier les faits où Calvin et ceux qui ont écrit contre lui, se trouvent contraires; juger, après une grande et mûre délibération, des conséquences qu'on en a tirées de part et d'autre.

VII. C'est encore moins examiner la religion à fond, et de cette sorte, que de lire seulement la réponse de M. Claude au petit traité de la *Perpétuité*, le préservatif ou quelqu'un de ces autres écrits nouveaux, comme on lirait la gazette de Hollande, ou le journal des savants, et en discourir quand l'occasion s'en présente, sans suite, sans méthode, sans application que fort légère et fort médiocre.

VIII. Que nos frères s'interrogent eux-mêmes. N'est-il pas vrai que pour la plupart, s'ils ont examiné leur religion, ils n'en ont fait qu'un examen de cette dernière nature? Se sont-ils enfermés pour cela certains jours de la semaine, certaines heures du jour? Ont-ils vu la centième partie de ce qu'ils pouvaient voir sur ces grandes et importantes matières? Ont-ils suivi ce travail par ordre? Ont-ils fait, pour juger ce grand différend, ce qu'ils feraient pour juger un procès de conséquence, s'ils en étaient rapporteurs, ou pour s'en instruire eux-mêmes, s'ils y étaient parties?

IX. Cependant la bonne foi n'excuse pas; ou pour mieux parler, n'est pas bonne foi, quand on n'a pas fait ce qu'on devait pour être éclairci; surtout, après qu'on en a été souvent averti. Il n'y a point de bonne foi quand on ne suit point son propre principe: car on reconnaît et on avoue ce qu'il faut faire, et on ne le fait pas. Ainsi, que pas un de nos frères ne se flatte, jusqu'à ce qu'il ait fait ce grand et difficile examen de toute sa religion, auquel son propre principe l'oblige: il ne peut, ni devant Dieu, ni devant les hommes, être excusé sur sa bonne foi.

SECTION III.

Deux objections contre ce qui a été dit. Première objection. Il ne faut point de grand examen, parce que la chose est claire. Réponse.

I. Deux objections combattent la force de ces raisons dans l'esprit de nos frères: l'une est publique par leurs écrits et par leurs discours; l'autre est secrète et ne sort presque pas de leur cœur. Tâchons à les aider sur l'une et sur l'autre.

II. L'objection publique est celle-ci: En vain, disent-ils, on veut nous faire peur d'un prétendu examen fort laborieux, fort long et fort difficile. Il y a des vérités si claires, que le bon sens les découvre d'une seule vue. Il ne faut rien écouter de contraire, si l'on n'a dessein de s'éblouir et de se tromper soi-même: *Deux et deux font quatre*. Tous les raisonnements d'arithmétique et d'algèbre, pour obscurcir cette vérité, ne nous toucheraient pas: nous trouverions même ridicule de nous y arrêter. La règle infaillible de la foi est la parole de Dieu: il est clair comme le jour que ce que nous rejetons, n'y est pas; il ne nous en faut pas davantage.

III. Le premier avis que nous avons à leur donner là-dessus, est que les grandes erreurs en religion ont presque toujours pris ce même fondement d'une grande clarté prétendue; et qu'au moins il est juste de s'en défier. Qu'y avait-il de plus clair, au dire des ariens, quelques-uns d'un très-grand esprit, d'un très-grand savoir, d'une vie sans reproche, que ces paroles: *Le Père est plus grand que moi* (*Jean*, XIV, 28)? Et Nestorius, bon pasteur en apparence, sage, réglé, possédant parfaitement toute l'Ecriture sainte, faisant profession comme nos frères, de ne rien savoir et de ne rien croire qu'elle ne lui eût enseigné; ne voyait-il pas encore plus clairement que l'Ecriture n'avait jamais appelé la sainte Vierge, *Mère de Dieu*; mais seulement, *Mère de Jésus, Mère du Seigneur, Mère du Christ,*

à quoi il était d'avis de s'en tenir. Cependant sur cette grande clarté prétendue, Nestorius et les ariens se perdaient et se damnaient ; et nos frères n'en doutent point, par la grâce de Dieu. Ce fondement a trompé une infinité de fois : il est au moins naturel de craindre qu'il ne trompe encore.

IV. Nous les avertirons en second lieu que cette clarté si grande qu'ils prétendent, suppose deux choses qui, par la suite de cette recherche, se trouveront, non seulement très-obscures, mais aussi très-éloignées de la vérité. La première est que tout ce qu'il faut savoir, croire et faire dans la religion, est formellement contenu dans l'Ecriture sainte. La seconde, que tout y est si clairement contenu, qu'il n'y a personne qui ne l'y puisse trouver avec sa seule lumière, quelque simple et quelque ignorant qu'il puisse être. L'Ecriture sainte elle-même détruit ces deux faux principes ; elle renvoie à la tradition, et, en propres termes, à ce qui a été enseigné de vive voix (1). Elle dit elle-même qu'elle a de certains passages difficiles à entendre, dont plusieurs abusent pour leur perte ; ce qu'on marque seulement en passant, parce qu'on a dessein d'expliquer cette matière plus amplement au traité de la Tradition.

V. Ce n'est ici qu'un traité général, servant d'introduction aux autres ; et où, par conséquent, il nous suffira de montrer à nos frères, par un seul argument, et en un seul point, le plus important de tous ceux qui nous séparent, et par lequel nous avons résolu de commencer, que leur doctrine n'est point claire de cette clarté qui n'a besoin d'aucun examen laborieux et difficile.

Une doctrine n'est point claire de cette clarté qui n'a pas besoin d'un grand examen, quand deux hommes d'un grand esprit, d'un grand savoir, l'un et l'autre *suscités de Dieu pour rétablir l'état de l'Eglise*, l'un et l'autre prenant l'Ecriture seule pour règle de leur foi, se trouvent sur cette doctrine d'un sentiment très-opposé et contraire ; quand leurs disciples aussi en fort grand nombre, fort éclairés, fort savants, aussi *suscités de Dieu pour rétablir l'état de l'Eglise*, faisant ce qu'ils peuvent pour s'accorder, ne sauraient en venir à bout durant plus de cent ans.

Or Luther et Calvin, gens d'un grand esprit, d'un grand savoir, *suscités de Dieu*, selon nos frères, *pour rétablir l'état de l'Eglise*, l'un et l'autre ne reconnaissant que l'Ecriture sainte pour règle de la foi, se trouvent très-opposés et contraires sur la doctrine de l'Eucharistie, et sur le sens de ces paroles, *Ceci est mon corps* ; leurs disciples aussi en fort grand nombre, fort éclairés, selon nos frères, fort savants, *suscités aussi de Dieu pour rétablir l'état de l'Eglise*, ayant fait ce qu'ils ont pu pour convenir sur cet article, n'en ont pu venir à bout depuis plus de cent ans.

Donc la doctrine de l'Eucharistie enseignée par nos frères, et le sens de ces paroles, *Ceci est mon corps*, qui est un des principaux sujets de la division entre nos frères et nous, n'est point une chose claire de cette clarté qui n'a pas besoin d'un grand examen.

VI. Le fait est constant ; nous ne pensons pas que nos frères en doutent. Calvin parle partout avec grand respect de celui qui l'a précédé : il admire souvent la magnanimité de maître Martin Luther, c'est ainsi qu'il nomme cet esprit d'orgueil, avec lequel maître Martin Luther a osé s'opposer à toute l'Eglise (*Voyez les preuves ci-dessus*) ; Calvin cependant n'a pu s'empêcher de dire, que sur l'Eucharistie l'erreur des luthériens est encore plus grossière que celle de l'Eglise romaine. Luther de son côté avoue de bonne foi qu'il a fait ce qu'il a pu pour nier la présence réelle, voyant, dit-il, combien cela eût incommodé le pape ; mais qu'il n'a pu s'y résoudre contre les paroles précises de Notre-Seigneur : et par un style qui ne donne pas un grand sujet d'estime pour lui, il ne craint pas d'appeler tous ceux qui croient moins que lui, c'est-à-dire nos frères, *endiablés, perdiablés, transdiablés*. Ceux qui suivent sa doctrine se sont encore divisés en plusieurs branches sur ce même sujet. Ceux de nos frères qui font profession de suivre la doctrine de Calvin, ne la suivent pas en effet, ne la savent pas quelquefois, comme il sera montré ailleurs. On a fait en divers temps plusieurs efforts pour réunir toutes ces différentes opinions en une, et on n'en a pu venir à bout ; nos frères en sont instruits. Qu'ils avouent donc que sur ce point pour le moins, si grand et si important, par lequel nous avons résolu de commencer, leur doctrine n'est point claire de cette clarté qui n'a pas besoin d'un grand examen ; et par conséquent, que leur première objection n'est pas bonne. Nous verrons ailleurs, avec l'aide de Dieu, que sur tous les autres points ils n'ont pas plus de clarté.

SECTION IV.

Seconde objection qui est secrète : Il ne faut point de grand examen, parce qu'on en sait assez pour se sauver. Trois divers sens de cette objection : Elle ne dit rien, ou elle renferme une idée confuse qu'il faut démêler et détruire, d'un prétendu salut en l'une et en l'autre religion, et d'un prétendu partage de la vérité entre elles.

I. L'objection secrète est un mal d'autant plus grand, qu'on n'en cherche point le remède. Ils ne s'en expliquent pas à nous : à peine s'en expliquent-ils à eux-mêmes ; à peine developpent-ils jamais dans leur propre esprit certaine idée confuse qu'ils forment pour se croire en sûreté, et se tenir en repos. Ils sentent assez la nécessité qu'il y a par leur principe, d'un grand et long examen de leur religion ; mais ils doutent s'il y a aucune nécessité de cet examen, pour leur salut. La chair et le sang leur tiennent cacher-

(1) II. *Thess.* II : Tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram. *La Bible de Genève* : Retenez les enseignements qu'avez appris, soit par notre parole ou par notre épître. II. *Petr.* III. 16. *La Bible de Genève* : Entre lesquels il y a des choses difficiles à entendre, que les ignorants et mal assurés, tordent, comme aussi les autres écritures, à leur propre perdition.

rément ce langage : on en sait assez, puisqu'il ne faut rien savoir que Jésus-Christ crucifié. Que manque-t-il pour se sauver à ceux qui prient comme il faut prier, par l'Oraison Dominicale ; qui croient comme il faut croire, par le Symbole des Apôtres ; qui savent ce qu'il faut faire, par les dix commandements de Dieu ?

II. Le premier service que nous avons à leur rendre, est de bien démêler avec eux trois divers sens où l'on peut prendre leur objection, et de voir s'il y en a quelqu'un qui les dispense de ce grand et long examen que nous leur proposons.

III. Le premier sens est celui-ci : *Nous avons dans notre religion réformée tout ce qui est nécessaire pour être sauvé. La religion romaine n'a fait qu'ajouter beaucoup de choses superflues, inutiles, contraires même au salut.* Il est certain, et ils l'avoueront eux-mêmes, que ce premier sens ne les dispense de rien. Car ce qu'ils disent en ce sens-là, c'est ce qu'on leur propose d'examiner ; et nous avons déjà fait voir que la chose n'est point claire, en répondant à la première objection.

IV. Un second sens sera celui-ci : *L'une et l'autre religion ont ce qui est nécessaire au salut : mais nous nous tenons à la nôtre, parce qu'elle est plus simple et plus pure.* Ce second sens, outre qu'il suppose encore cette clarté prétendue, qui n'est pas, les dispense, à la vérité, d'examiner ; mais il les oblige à être catholiques par leurs propres principes. Ces principes sont qu'il ne faut jamais se séparer de l'Eglise sans une nécessité absolue ; et qu'ils auraient dû y demeurer, si elle n'eût eu que des erreurs légères qui n'eussent pas été contraires au salut. Leur apologie écrite par M. Daillé (*Voyez son passage entier parmi les preuves ci-dessus*), l'un de leurs plus savants et plus éloquents ministres, n'a point d'autre fondement que celui-là ; et l'on s'est toujours servi de ce moyen avec grand effet pour convertir les personnes les plus raisonnables ; la simple exposition de la créance catholique faisant assez voir, qu'ils ne sauraient y trouver aucune erreur, au moins, comme ils parlent, fondamentale et contraire au salut. Ce n'est pas que l'Eglise, selon saint Paul (1), *Epouse glorieuse de Notre-Seigneur*, non seulement *sans tache*, mais *sans ride*, mais *sans rien de semblable*, reconnaisse dans ses dogmes aucune erreur légère ; mais elle suppose sans peine un faux fait avec ceux qui le tiennent, pour les combattre par leurs sentiments mêmes, jusques à ce que confondus et désarmés, ils reviennent à elle, ne disputant plus et ne distinguant plus, mais avec l esprit d'une soumission entière, dans cette enfance chrétienne, sans laquelle *on n'entre point au royaume des cieux.*

V. Un troisième sens de leur proposition, composé, pour ainsi dire, des deux premiers, vient à leur secours. *On peut*, disent-ils quelquefois, quand ils sont fort pressés, *se sauver dans l'Eglise romaine, mais difficilement, et comme par miracle ; de même qu'on peut conserver sa santé en un lieu où est la peste, d'où il vaut pourtant beaucoup mieux se retirer. Cette religion peut sauver par une grande miséricorde de Dieu ceux qui la croient de bonne foi ; mais elle ne nous sauverait pas, nous qui ne la pouvons croire, et à qui Dieu a fait connaître par sa grâce, un culte plus pur et plus conforme à sa volonté.* C'était en effet le pensée de ceux qui ont fait la séparation. Chacun avait horreur de damner cette longue suite d'aïeux, plus gens de bien que lui, et en même temps, tous ceux qu'il appelait saints lui-même. Dieu avait dissimulé les temps d'ignorance ; il pardonnait à saint Augustin d'avoir prié pour les morts, invoqué les saints, autorisé le culte de leurs reliques ; parce qu'il avait été d'un autre côté une des colonnes de son Eglise. Saint Bernard même, *ce bon et pieux docteur* (c'est ainsi qu'ils le nommaient quelquefois), pouvait être sauvé, quoiqu'il eût été grand défenseur de la présence réelle. Le peuple qui les avait suivis, était sauvé plus facilement encore, à cause de son ignorance. Mais depuis que la lumière était venue avec Luther et Calvin, plus de moyen de se sauver dans l'Eglise romaine, que par miracle, tant qu'on préférait les ténèbres à la lumière, connaissant surtout la lumière pour lumière, et les ténèbres pour ténèbres.

VI. Ce langage a pu séduire les gens dans la première chaleur des disputes, qui était une ivresse de l'esprit ; et dans la première espérance, que tout allait se réformer, en abandonnant ces pretendus abus, qu'une imagination émue représentait comme grossiers et palpables. Mais à dire la vérité, il n'y aurait plus aujourd'hui qu'à présenter cette opinion à un esprit non prévenu, pour la faire rejeter. Nous savons bien que notre Seigneur a rendu grâces au Père céleste (*Matth.* II 25), de ce qu'il avait caché ses secrets aux sages et aux grands de la terre, pour les révéler aux simples et aux petits : mais quelle apparence qu'il ait voulu se cacher à cette suite d'excellents hommes qu'on nomme saints, qui n'ont eu d'autre sagesse que celle du ciel, dont la grandeur a consisté dans l'humilité, dont la course s'est passée à méditer sa parole jour et nuit, et à suivre non seulement ses préceptes, mais ses conseils, par une vie semblabe à celle des anges, couronnée quelquefois d'une mort encore plus précieuse à ses yeux ? Et s'il s'est caché à ces saints hommes, quelle apparence encore, que ç'ait été pour se découvrir à Luther, bien en colère, bien éloigné, pour ne rien dire de plus, de leur modération, de leur mortification, de leur charité et de leur humilité ? Et pour quel dessein encore ? Afin que Luther et Calvin, nouveaux sauveurs du monde, ne sauvassent pourtant qu'un certain

(1) *Ephes.* V, 25, 26, 27. Viri, diligite uxores vestras sicuti Christus dilexit Ecclesiam, etc., ut exhiberet ipse sibi *gloriosam* Ecclesiam, non habentem *maculam* aut *rugam* aut *aliquid ejusmodi*. Bible de Genève : *Vous, maris, aimez vos femmes comme aussi Christ a aimé l'Eglise, et afin qu'il se la rendit une Eglise* glorieuse, *n'ayant* tache, *ni* ride, *ni* autre telle chose. *Matth.* XVIII, 3. Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum.

nombre de gens qui se sauvaient fort bien sans eux, et perdissent avec plus de facilité qu'auparavant ce grand et infini nombre de ceux qui refuseraient de les suivre; en sorte que leur nouvelle lumière fût beaucoup plus nuisible qu'utile à l'Eglise. Il semble que le bon sens ne se peut accommoder de cette bizarre hypothèse, et qu'il reviendra toujours plutôt à celle-ci, quoique très-fausse : on se perdait avant Luther et Calvin; on ne se sauve qu'avec eux.

VII. Mais l'éducation et une longue habitude ont un grand pouvoir sur les esprits, ils retombent facilement à croire ce qu'ils ont toujours cru, par ces idées confuses qui flattent leur inclination ou leur paresse, et qu'ils ne se donnent pas la peine de démêler. A peine y a-t-il quelqu'un de nos frères qui en persistant dans la séparation, ne condamne secrètement et confusément ceux qui, l'ont faite : chose pourtant que la droite et exacte raison ne peut souffrir. Les plus éclairés voudraient trouver des tempéraments pour tout accommoder. Chacun désapprouve quelque point de sa religion, et approuve quelque point de la nôtre. Nous avons vu une dame de très-grande qualité, mais d'un plus grand exemple encore parmi eux, introduire de nouveau l'usage de la confession et de la pénitence qu'ils ont oublié : une autre, se faire donner à la mort, par son ministre et ses anciens, une extrême-onction à sa manière, ne pouvant désobéir, disait-elle, au précepte si formel de saint Jacques (*Jac.* V. 14); presque toutes se plaindre qu'au mépris des avis de saint Paul (I *Cor.* VII. 25), on ait aboli les vœux des vierges sacrées, que toute l'antiquité appelle les épouses de Notre-Seigneur, et qui faisaient, au témoignage de Justin, martyr, et de tant d'autres, non seulement un des ornements, mais une des marques les plus éclatantes de la première Eglise; d'autres supporter impatiemment, que le jeûne public, dont l'Ecriture est remplie, fût si rare parmi eux; que le jeûne particulier, si recommandé par les apôtres, ne le fût jamais par leurs pasteurs; et que le conseil de Notre-Seigneur (*Matth.* X. 21) lui-même pour la pauvreté volontaire, bien loin d'être suivi, fût tourné en risée. Ceux-ci sont déjà persuadés de la présence réelle, il n'y a que l'adoration qui les arrête, quoiqu'elle en soit une suite nécessaire : ceux-là ne sont plus blessés que du purgatoire, ou des images, ou de la prière des saints. Ils reviendraient tous à l'Eglise, disent-ils quelquefois, si l'on échangeait le formulaire de l'abjuration, qui fait peine à chacun sur quelque article, suivant la délicatesse de sa conscience ou de son imagination. La racine de toutes ces branches, ou d'erreur, ou d'imperfection et de faiblesse, est cette idée confuse d'un prétendu salut dans les deux religions, mais plus facile en l'une qu'en l'autre; d'un prétendu partage de la vérité entre elles : c'est à cette racine qu'il faut s'attacher, si l'on veut absolument persuader à nos frères la nécessité du grand et du long examen que nous leur proposons.

SECTION V.

Cette idée est fausse, par un des principes de nos frères.

I. En cela nous avons premièrement à combattre le penchant de notre propre cœur, d'où cette objection secrète et cette idée confuse prennent toute leur force. Et qui est-ce qui ne voudrait pouvoir sauver, non seulement tous les chrétiens, mais tous les païens, dont quelques-uns nous font tant de honte; mais tous les hommes en général, mais tous les démons mêmes, avec Origène, après les avoir châtiés et corrigés ?

II. Mais nous ne faisons pas la loi, nous la recevons. Nos lumières sont trop courtes pour percer la profondeur de la justice divine; nous n'en connaissons pas même les fondements et les principes. Le péché est le premier de tous les maux : il plaît à Dieu d'y ajouter le second, qui est sans doute la peine éternelle, non point pour corriger le coupable, comme fait quelquefois la justice humaine, car ce coupable ne se corrige plus; non point pour l'exemple, car cet exemple ne se voit plus par ceux qui pèchent ici : mais seulement comme pour mettre le mal avec le mal, ainsi qu'il a mis l'eau avec l'eau, et la terre avec la terre *O profondeur* (*Rom.* XI. 13)! Seigneur, vous nous l'avez dit: *Vos pensées ne sont pas nos pensées, et vos voies ne sont pas nos voies* (*Is.* LX. 8). Quand votre infinie bonté nous aura mis à couvert de votre justice infinie, nous comprendrons ce que c'est que votre justice infinie et votre infinie bonté. Cependant aidez-nous à marcher vers vous avec la petite et faible lumière que vous nous avez donnée.

III. Ne connaissons donc plus personne selon la chair (II *Cor.* V. 6), et examinons (quoique avec larmes) ce prétendu salut en deux églises, ce prétendu partage de la vérité. Notre humanité pour nos frères serait trop cruelle, si en les flattant et les voulant tous sauver, elle contribuait à les endormir et à les perdre. Souvenons-nous seulement de ce que nous avons déjà établi, que chaque religion est obligée de suivre ses principes, bons ou mauvais; et que les choses dont les deux religions conviennent, sont un principe commun dont on ne peut plus douter.

IV. Nous ne faisons pas ici un traité de l'Eglise, mais un traité général qui serve d'introduction à tous les autres, et commence à lever le voile dont les yeux de nos frères sont couverts. Ainsi nous nous contentons de leur opposer un seul de leurs principes, parce qu'on leur en a moins fait remarquer la conséquence. Non seulement leur confession de foi, mais toutes les confessions protestantes rassemblées en un seul volume, et dont on rapportera les passages dans les Preuves de ce traité (1), sont d'accord que la véritable Eglise, où est la pureté de la doctrine, a aussi reçu du ciel le pouvoir d'excommunier: et ce n'est point de l'Eglise invisible dont il s'agit là, car elle n'excommunie personne; c'est de celle qu'on voit communier avec les

(1) Voyez les preuves, col. 850-553.

uns, excommunier avec autres. Ce pouvoir n'est pas un nom vain et inutile : c'est ce qu'ils appellent eux-mêmes le pouvoir des clés, c'est-à-dire le droit d'ouvrir et de fermer le ciel, de lier et de délier, si solennellement donné par Notre-Seigneur à ses apôtres et à leurs successeurs (*Matth.*, V, 29; XVI, 19; XIII, 8, 18; *Marc.*, IX, 42; *Jean*, XX, 23; I *Cor.*, V, 3, 10; XVIII, *Thess.*, III, 6, 24. I; *Tim.*, I, 20; *Tit.*, III, 10; I *Cor*, V, 4; II *Thess.*, 14; *Jean.*, IX, 22, 34, 42; XVI, 2). Ce pouvoir, employé justement et dans les règles, ferme le ciel, retranche du corps des fidèles ceux qu'il condamne, les rend *anathème*, *maranatha*, *malédiction*, qui sont les termes dont ceux qui ont vécu parmi nos frères savent qu'ils se servent en quelques occasions solennelles, et quand ils n'en usent pas, ils en conservent la force et la vertu; comme quand ils disent, avant que de célébrer leur cène : *Nous avons ouï, mes frères, comment Notre-Seigneur fit sa cène entre ses disciples ; et par cela il nous démontré que les étrangers, et c'est-à-dire ceux qui ne sont pas de la compagnie de ses fidèles, n'y doivent point être admis. Par quoi, suivant cette règle, au nom et en l'autorité de Notre-Seigneur* Jésus-Christ, *j'excommunie tous idolâtres, blasphémateurs, contempteurs de Dieu, hérétiques, et toutes gens qui font secte à part, pour rompre l'union de l'Église*, etc., *leur dénonçant qu'ils aient à s'abstenir de cette sainte table, de peur de polluer et contaminer les viandes sacrées que Notre-Seigneur* Jésus-Christ *ne donne qu'à ses domestiques et fidèles.* Voilà donc les excommuniés retranchés du corps des fidèles et exclus du salut.

V. Suivant ce principe, quand deux églises visibles s'excommunient l'une l'autre dans les règles établies, et dont elles sont d'accord, il faut de nécessité, que celle qui est la véritable Eglise ferme à l'autre la porte du salut. L'Eglise romaine du ciel et la prétendue réformée s'excommunient l'une l'autre; reste à voir si c'est dans les règles et avec justice d'un côté ou d'autre, en supposant les sentiments qu'elles ont chacune.

VI. Non seulement elles s'excommunient dans les règles établies dont elles sont d'accord; mais elles ne pourraient s'en empêcher. On n'en saurait douter, à moins qu'on n'ignore et les règles et la pratique de tous les temps. Jamais séparation ni excommunication ne furent fondées sur un si grand nombre d'articles de foi contestés. Mais quels articles encore? Ce ne sont point seulement pratiques presque indifférentes sur la discipline, où l'un puisse s'accommoder à l'autre, le fort supportant l'infirme, selon la doctrine de saint Paul. Ce ne sont pas questions subtiles que l'on puisse renvoyer aux écoles, et entièrement ignorer sans hasarder son salut. Ce sont opinions formellement opposées en choses très-importantes et qui ne demeurent pas seulement dans l'esprit, mais qui passent aux actes extérieurs en la plus grande et principale partie du culte. L'un croit Notre-Seigneur présent dans l'eucharistie, l'autre ne le croit pas; l'un l'adore en ce lieu-là, l'autre se fait un crime de l'y adorer; l'un prie les saints, l'autre prétend que c'est une impiété ou tout au moins une chose ridicule et frivole de les prier; l'un excite la dévotion publique par des images, l'autre ne les peut souffrir, et soutient qu'il les faut briser et abattre; l'un célèbre avec affection et avec pompe des services pour les morts, l'autre s'en moque. Et comment former une communion où, quand l'un dira *Amen*, l'autre dise *Non ;* et, s'il ne le dit pas, en dissimulant la vérité qu'il connaît, se rende coupable d'un très-grand crime? Concluons donc que de ces deux églises, chacune dans ses sentiments, excommunie très-justement l'autre; et par conséquent qu'il y en a une qui ferme à l'autre la porte du ciel.

VII. De cette première conclusion, il en faut encore tirer une seconde très-nécessaire, et dont nous verrons ailleurs l'importance : c'est que la vérité ne peut être partagée entre ces deux églises visibles, au moins en choses essentielles qui soient un juste sujet d'excommunication et qui puissent fermer le ciel. Car si l'Eglise catholique, par exemple, avait raison sur l'eucharistie et qu'elle eût tort sur la prière des saints, il s'ensuivrait que l'Eglise catholique excommunierait justement la prétendue réformée sur l'eucharistie, et que la prétendue réformée excommunierait justement la catholique sur la prière des saints. Ainsi elles s'excluraient mutuellement du salut, et le salut ne serait plus, ce qui est impertinent et absurde. En voilà, ce semble, assez pour montrer que, par les principes de nos frères non plus que par les nôtres, il n'y peut avoir, ni salut en ces deux communions opposées, ni partage entre elles de la vérité nécessaire au salut.

SECTION VI.

Cette idée est contraire à l'esprit de la religion chrétienne. Il n'y peut avoir, ni salut dans les deux communions, ni partage de la vérité entre elles. L'examen, quelque difficile qu'il puisse être, est donc nécessaire à nos frères.

I. Qu'il nous soit permis d'ajouter seulement une réflexion générale pour mieux confirmer encore cette vérité par l'esprit de la religion chrétienne. Le monde a été longtemps partagé entre deux religions : la païenne d'un côté, la judaïque de l'autre, dont la chrétienne n'est que la perfection. Mais si nous voulions leur donner un autre nom, nous pourrions les appeler hardiment, l'une, religion d'incertitude, et l'autre, religion de certitude. Cette distinction n'est point de nous; on peut dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ la faisait lui-même en parlant à la Samaritaine, à qui il s'expliqua si clairement qu'il était le Messie : *Vous adorez*, lui disait-il, *ce que vous ne connaissez pas; nous adorons ce que nous connaissons, car le salut est des Juifs : Vos adoratis quod nescitis ; nos adoramus quod scimus, quia salus ex Judæis est* (*Joan.*, IV, 22). Tout était certain dans l'origine entre les premiers hommes, à qui Dieu s'était découvert lui-même; mais le paganisme avait

tout rendu incertain. La pluralité des dieux une fois reçue faisait que tous les faux dieux pouvaient être véritables sans qu'il y eût rien d'assuré et de constant par ce principe, sinon qu'il y avait des dieux; à quoi un grand philosophe de l'antiquité disait qu'il fallait se borner. Il se composait de tous ces cultes divers, un culte général d'incertitude : le Romain adorait ses dieux, mais il trouvait bon que l'Egyptien adorât les dieux d'Egypte; il s'accommodait au culte de tous les lieux où il passait; il révérait quelquefois dans Rome les mêmes dieux qu'il venait de mener captifs et en triomphe des pays conquis. Les grands hommes aspiraient à devenir dieux, tant leurs idées étaient incertaines et fausses; et quand Alexandre le désirait avec faiblesse, ce n'était pas une extravagance qui lui fût particulière, il trouvait dans son Homère que les héros avaient fait le même souhait. Jules-César suivait Alexandre et Romulus, et les césars les plus indignes de ce nom ne voulaient pas valoir moins que lui, encore qu'il y en eût aussi qui se moquassent de cette folie; témoin celui qui, à sa fin même, au lieu de dire à ses amis : Je me meurs, leur disait plaisamment : Mes amis, je me fais dieu. Voilà ce que c'était que la religion païenne. Au contraire, parmi les Juifs, tout était certain : un seul Dieu jaloux qui n'en pouvait souffrir d'autre (*Exode*, XX, 5), un seul culte, un seul lieu du sacrifice où il le fallait principalement adorer (*Jean*, IV, 20, 23). Ce Dieu n'avait pas seulement parlé, il avait écrit sa loi sur la pierre (*Exode*, XXIV, 12); jusqu'aux moindres mesures du tabernacle, tout avait été montré à Moïse sur la montagne (*Exode*, XXV, 9). S'il y avait quelque chose d'incertain et d'obscur, non pas pour le culte, mais pour la spéculation, un prophète devait venir plus grand que Moïse, un Messie qui expliquerait toutes choses. Les Samaritains, moitié païens, moitié juifs, prenaient, pour prétexte de demeurer dans l'incertitude, l'attente de ce Messie qui devait tout rendre certain, comme on le voit par le discours de la femme samaritaine. Ce Messie est venu; nous croyons tous, et nous et nos frères, par la grâce de Dieu; il a tout expliqué; il a même répandu du ciel son esprit sur ses frères, qui les a tous rendus disciples, non plus de Moïse, mais de Dieu même (*Heb.*, I, 1; I *Pier.*, IV, 14; *Joel*, XI, 28). Il a établi par toute la terre ce sacrifice pur qui avait été promis (*Malach.*, I, 11). Rien n'est demeuré incertain, ni pour le dogme, ni pour le culte, sous ses apôtres, nous en convenons tous. Par quelle si terrible et si bizarre aventure, ou par quel changement soudain de sa divine volonté nous aurait-il laissé retomber dans ce règne d'incertitude dont il venait de nous tirer? Et comment serait-il permis au chrétien de croire ce qu'il voudra, pourvu qu'il ne soit pas païen, de même qu'il était permis au païen de croire ce qu'il voulait, pourvu qu'il ne fût ni juif ni chrétien? Car, si nous avons deux communions opposées où l'on se sauve, pourquoi non dix et douze, et autant que les païens avaient de faux cultes et de faux dieux, n'y ayant guère moins de sectes entre ceux qui s'appellent chrétiens et qui ont, comme nos frères, l'Oraison dominicale, le Symbole des apôtres et les commandements de Dieu? On aurait beau le dissimuler, c'est à une indifférence et à une incertitude générale de dogmes et de religions que nous mène insensiblement, mais tout droit, l'idée confuse de nos frères. Ils ne peuvent eux-mêmes s'arrêter où ils voudraient. Ils parlent souvent, à la vérité, de certains points qu'ils nomment fondamentaux, nécessaires au salut; mais ces points fondamentaux, quels ils sont ou ne sont pas, nulle autorité publique ne l'a encore décidé parmi eux, nul particulier, qu'on sache, ne l'a même bien précisément marqué dans ses écrits. Chacun nous donne sa pensée générale, vague, indéfinie, pour y pouvoir ajouter ce qui lui plaira quand il sera pressé: autant de têtes, autant d'avis. Jusque-là que Jacques Cappel, l'un de leurs savants hommes du dernier temps, après avoir subtilement distingué entre *pécher au fondement* et *pécher contre le fondement* (*voyez les Preuves, section* VI), semble sauver les mahométans, parce qu'ils ne maudissent pas Notre-Seigneur comme les juifs, mais le croient un grand prophète, sur lequel même il fallait fonder son salut et son espérance avant que Mahomet fût venu. Après cela, nous ignorons ce qu'il aurait pu dire contre Arius, Macédonius, Nestorius et Eutychès, à qui nos frères pourtant disent anathème aussi bien que nous; contre Socin, l'Antechrist de nos jours; contre Servet, celui que Calvin fit brûler vif à Genève; tant il est difficile de donner des bornes à nos vains raisonnements, quand nous avons une fois passé celles que la vérité éternelle nous a marquées.

II. Les premiers chrétiens, dont nous voulons tous être la postérité légitime, étaient bien autrement jaloux de l'union et de la certitude. Ils s'excommuniaient sur la question en quel jour il fallait célébrer la fête de Pâques (*Galat.*, IV, 10), ou le quatorzième du premier mois, ou le premier dimanche qui venait dans la pleine lune de ce premier mois. Non pas qu'ils fussent sujets à l'observation des jours, des mois et des lunes, dont Notre-Seigneur les avait affranchis; mais ils croyaient absolument nécessaire que le culte fût un comme l'Eglise était une; et que tous les fidèles lui rendissent obéissance aux grandes choses, parce qu'elles étaient grandes; aux petites, parce qu'elles étaient petites. Cette Eglise, qui dans sa naissance usait presque tous les jours du don des miracles pour faire du bien, en usait aussi quelquefois pour punir ceux de son corps, quand ils lui étaient rebelles; témoin le Corinthien, et Hyménée, et Alexandre livrés à Satan (II *Cor.*, V, 5; I *Timoth.*, I, 20), pour la destruction de la chair et la correction de l'esprit, et quelques autres encore, dont l'antiquité a conservé la mémoire, qu'on vit affligés miraculeusement de peines corporelles, à la seule voix des apôtres ou de leurs premiers successeurs. Mais outre ce pouvoir

ordinaire et merveilleux, il y en avait un ordinaire et naturel à l'Eglise, qui était les peines ecclésiastiques, la privation des sacrements, l'excommunication enfin, dont nous avons tant parlé. Le pouvoir extraordinaire n'a pas été continué, au moins dans un usage fréquent, parce qu'il n'était nécessaire que pour le premier établissement de l'Eglise. Le pouvoir ordinaire est demeuré, parce qu'il était nécessaire à la conservation de l'Eglise; et que nulle république, nulle communauté, nulle société ne peut subsister longtemps, si elle n'a en elle-même, ou si elle n'emprunte d'ailleurs de quoi se faire obéir. Celui qui se sépare de la république, est privé de tous les avantages du citoyen, par l'autorité de la république. Celui qui se sépare de l'Eglise, est privé de tous les avantages du fidèle, par l'autorité de l'Eglise, et par conséquent du ciel et du salut.

III. Loin de nous donc, loin de nous et de nos chers frères, cette malheureuse confiance qui a perdu jusqu'ici, par l'aveu même de nos frères, tous ceux *qui ont fait sectes à part, pour rompre l'union de l'Eglise*. Ils étaient tous chrétiens comme eux; ils avaient tous, nous l'avons déjà dit, tout ce qui endort nos frères, et les tient dans ce mortel repos, l'Oraison dominicale, le Symbole des apôtres, les commandements de Dieu, l'Ecriture sainte, une fort grande clarté prétendue, un chemin au moins plus court et plus facile pour arriver au salut. Croyons plutôt ce que le grand corps des chrétiens a toujours et perpétuellement cru: Un seul vrai Dieu, plusieurs faux dieux; une seule religion véritable, plusieurs fausses; une seule véritable Eglise dans cette religion, plusieurs fausses églises; une seule communion qui peut sauver, plusieurs qui ne peuvent que perdre. Que si notre malheur nous a fait naître dans quelqu'une de ces sociétés séparées, dont le principe est, qu'il faut tout examiner par notre propre lumière, sans déférer à l'autorité; quelque grand, quelque laborieux, quelque difficile que nous paraisse cet examen, puisqu'il n'est pas seulement nécessaire pour suivre notre principe, mais aussi pour trouver notre salut, ne prétendons pas que rien puisse nous en dispenser.

IV. Jusque-là en vain nous dirons, comme font quelquefois nos frères: *Je ne veux point que ma part soit avec les hypocrites; je ne puis faire profession de ce que je ne puis croire.* C'est ainsi qu'ont dit tous ceux qui se sont perdus: l'incrédulité n'excusa jamais personne à l'égard de Dieu; mais comme nous l'avons déjà dit, elle n'excuse pas même à l'égard des hommes, tant qu'on n'a pas examiné à fond, selon son propre principe, les raisons qu'il y a de croire ou ne croire pas.

SECTION VII.

Difficultés de cet examen. Première difficulté, qu'on peut appeler impossibilité pour la plus grande partie du monde.

I. La nécessité de cet examen étant prouvée, il n'y a plus qu'à considérer la difficulté. Cette difficulté est telle pour la plus grande partie de nos frères, qu'on peut l'appeler impossibilité. Car s'il faut, comme nous croyons l'avoir montré, que cet examen soit à peu près tel que Calvin a dû le faire lui-même avant que de se séparer; s'il ne le faut croire de rien sur sa parole, parce que ce n'est pas à son autorité, mais à ses raisons et à ses preuves que l'on croit; s'il est juste de lire ou d'écouter ce qu'on a dit et écrit contre lui; d'éclaircir la vérité des faits qui lui sont contestés; de peser la force de tous les raisonnements divers et contraires sur ces mêmes faits: que fera ce grand nombre de gens qui ne savent ni lire ni écrire; cet autre grand nombre qui est un peu plus instruit, mais dont les lumières, comme il le reconnaît lui-même, sont fort bornées? Que fera un sexe entier, qui compose la moitié de la république et de l'Eglise, porté à la piété, et qui donne de très-grandes marques d'esprit en toutes les choses où il s'applique; mais à qui l'éducation, la coutume et les mœurs de nos temps ne semblent pas permettre une si longue et si laborieuse recherche?

II. Qu'on ne nous oppose pas, que personne n'est obligé à l'impossible, mais chacun à proportion de son pouvoir: ce serait presque oublier tout ce que nous avons dit; et pour le redire en peu de mots, en y donnant un nouveau jour, la maxime est vraie et fausse en deux divers sens, tous les deux également opposés aux prétentions de nos frères. Personne n'est obligé à l'impossible; il est très-vrai, aux choses qui lui sont ordonnées contre sa propre volonté. Personne n'est obligé à l'impossible; il est très-faux, aux choses qu'il entreprend par son choix et par sa volonté propre. Raisonnons sur le fondement de cette distinction: il est impossible à la plus grande partie des fidèles d'examiner la religion par leurs propres lumières; qu'en devons-nous croire? Donc il est impossible que Dieu, qui est tout juste et tout bon, et qui veut que tous soient sauvés, les ait obligés à cet examen impossible. C'est assurément une conséquence très-juste et très-naturelle qu'on en tire contre leur principe; mais qui a été si bien traitée en d'autres endroits et dans quelques écrits du temps, qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter davantage. Prenons maintenant l'autre partie de la distinction. Nos frères, au moins le plus grand nombre, après avoir pris sur eux-mêmes cet examen, et s'y être volontairement engagés, comme à une chose nécessaire pour se séparer, sont contraints de reconnaître que cet examen leur est impossible: c'est une autre conséquence très-juste et très-naturelle, que nous en tirons contre eux: Donc vous ne deviez pas vous séparer; donc vous ne devez pas demeurer séparés. Vous reconnaissez qu'il vous est absolument impossible d'être juge, avocat, médecin, soldat, capitaine: ni la conscience, ni l'honneur, ni la loi ne vous permettent plus de l'être; et si vous l'entreprenez, on ne vous pardonnera pas vos fautes (*Voyez les Preuves, section*

VII). La loi romaine passe plus avant : les forces vous manquent contre votre espérance, pour retenir des chevaux fougueux que vous avez à conduire : si c'est par votre choix et par votre propre volonté que vous avez pris cet emploi, on vous traite comme si vous eussiez pu les retenir, et que vous ne l'eussiez pas fait : vous deviez vous mieux connaître vous-même et choisir un autre métier. Pour donner encore une explication plus simple et plus naturelle à cette maxime : *Personne n'est obligé à l'impossible;* disons, si l'on veut, qu'elle est toujours vraie en un autre sens. Il vous est impossible d'examiner la religion à fond, on ne vous y oblige pas aussi : mais il ne vous est pas impossible, il vous est au contraire très-possible de revenir à l'Eglise; c'est à quoi vous êtes obligé.

SECTION VIII.

Seconde difficulté pour tous, et pour les plus savants mêmes.

I. Mais voici une seconde difficulté qui n'est pas seulement pour une grande partie de nos frères, elle est pour tous et pour les plus savants mêmes : car s'ils croient n'avoir à examiner que les controverses du temps, ils se trompent; ils ont à examiner, et avec la même application, toutes les controverses qui furent jamais. Cette conséquence se tire nécessairement des faits qu'ils posent eux-mêmes. La religion que Notre-Seigneur avait apportée au monde s'est corrompue, disent-ils, insensiblement; les abus s'y sont glissés aussitôt après les apôtres. En l'an 138 (*Voyez les Preuves, section* VIII) on parlait déjà du purgatoire aussi clairement et aussi précisément qu'aujourd'hui. En l'an 200, on priait pour les morts. Bientôt après on a commencé de prier les saints. Dès l'an 300, le culte et la vénération des reliques régnaient dans l'Eglise. Les images, la confession, le carême, les vœux du célibat, en peu de mots, toutes les autres prétendues erreurs qu'ils nous imputent, étaient déjà dans l'Eglise, selon leurs propres auteurs, dont on rapportera au long les passages à la fin de ce traité. Pendant le cours du quatrième siècle, qui est depuis l'an 300 jusqu'en l'an 400, ou du moins dans le temps des quatre premiers conciles généraux qu'ils reconnaissent et qu'ils révèrent, qui ne s'étend guère au delà, il n'y a que la seule question de l'Eucharistie où ils ne font commencer l'erreur qu'après l'an 600, quoique la doctrine de l'Eglise sur ce sujet se trouve égale et uniforme dans tous les siècles. Raisonnons donc sur ce qu'ils nous accordent. Si depuis l'année 325, qui est celle du concile de Nicée, jusqu'à l'année 451, qui est celle du concile de Calcédoine, il y a eu tant d'erreurs dans l'Eglise, souffertes et approuvées, et déjà répandues partout, car ils ne le sauraient nier; peut-on s'assurer que l'Eglise qui se trompait en tant de choses, ait bien rencontré dans les décisions de ces quatre conciles où elle a foudroyé d'anathème les quatre grandes hérésies que nos frères détestent comme nous, d'Arius, de Macédonius, de Nestorius et d'Eutychès? Il paraîtrait bien plus vraisemblable au sens humain que ceux qui erraient en tant de points auraient erré en ces quatre; mais au moins il est très-certain par ce principe qu'ils le pouvaient; et l'on a d'autant plus de sujet de le craindre, qu'il y a quelques-unes de ces détestables erreurs qui vivent encore, ou que l'enfer a ressuscitées depuis peu, et qui se vantent, peut-être avec plus de raison que nos frères, d'une succession non interrompue.

II. Que chacun de nos frères donc, puisqu'il ne veut pas être catholique, puisqu'il ne doit rien donner à l'autorité de cette Eglise qui s'est si grossièrement trompée, et en tant de points, commence à examiner, non pas légèrement, mais à fond, s'il doit être arien, puis macédonien, puis nestorien, puis eutychien. Et quel homme sage ne tremblerait à la seule pensée de ce terrible examen, s'il ne se confie qu'à sa propre lumière? Il faut être très-ignorant dans l'antiquité, et non pas savant, comme sont ceux à qui nous parlons à cette heure, pour n'être pas informé que ces erreurs, tout exécrables qu'elles sont, ont trompé de fort grands hommes, pleins d'esprit, pleins de savoir, et qui n'avaient pas dessein de se perdre. Ce ne seront pas seulement ces quatre hérésies qu'il faudra examiner à fond; il en faudra faire de même de toutes les autres; car qui sait si la vérité ne se serait point cachée en quelqu'une? Il y en avait eu quatre-vingts au temps de saint Epiphane; saint Augustin en comptait quatre-vingt-dix, Philastrius jusqu'à six-vingts huit. On ne peut pas en condamner une sans connaissance de cause, par le principe de nos frères; il faut les examiner à fond l'une après l'autre, puis venir à celles qui ont paru depuis, qui sont en grand nombre encore, et enfin à toutes les sectes différentes et nouvelles qui partagent aujourd'hui le monde chrétien. La vie entière de notre savant y pourra suffire à peine. C'est cependant à quoi l'ignorant et le savant sont également et indispensablement obligés parmi eux, suivant leur principe.

SECTION IX.

Troisième difficulté pour tous.

I. Une troisième difficulté se présente, qui met le comble aux deux autres. Quand notre savant aura trouvé la capacité et le temps qu'il faut pour cet examen, il arrivera pourtant qu'à la fin de ses longues et laborieuses recherches il n'aura point encore la certitude nécessaire aux choses du salut et de la foi, à moins qu'il fasse ce raisonnement, dont il aura honte lui-même : *L'Eglise n'est point infaillible, mais moi je suis infaillible; c'est pourquoi je ne saurais me tromper ni me perdre.* Ceci a besoin peut-être, pour une partie de nos frères, d'une plus grande explication.

II. Autre est la certitude que nous avons

dans les connaissances humaines, autre est celle qu'il nous faut avoir dans celles de la foi. Dans les connaissances humaines, en tout ce qui passe les lumières générales et communes à tous les hommes, qui demande plus de recherche, et qui est le sujet de leurs disputes, il est de l'homme sage de dire après tout son travail : *Cela me paraît ainsi, mais je puis me tromper.* Au contraire, dans les choses divines et de la foi, il est de l'homme fidèle de dire : *Non seulement cela me paraît ainsi, mais cela est et ne peut être autrement, et je ne puis me tromper.*

III. Pour les sciences humaines, ceux qui en sont les plus instruits demeurent d'accord, que hors les mathématiques il ne faut point chercher de démonstration proprement dite, et que c'est une simplicité d'en désirer même de semblables en autre chose. L'expérience fait voir en effet la différence de l'un à l'autre. Tous les géomètres sont convaincus des mêmes démonstrations ; tous les physiciens ne le sont jamais. Ce que chacun de nous appelle certain en ces matières, c'est ce qui lui paraît tel, et qui suffit pour le déterminer, quoiqu'il ne paraisse pas tel à beaucoup d'autres, et par conséquent qu'il soit mêlé à beaucoup d'incertitude, au moins de celle qui nous doit obliger à dire : *Je pourrais me tromper.* Si quelques violents sectateurs, ou d'Aristote ou de Descartes, voulaient porter les choses plus loin, ils passeraient les bornes de leurs propres maîtres, bien plus sages qu'eux ; car les manières de parler d'Aristote, aux choses dont il se tient le plus assuré, sont presque toujours celles-ci : *Il se peut faire, il semble, ne serait-ce point? il n'est pas impossible que cela ne soit ainsi.* Et Théophraste, son premier et plus cher disciple, ne tient pas un autre langage. Quant à Descartes, en déchiffrant, comme il dit, le grand livre de la nature, il ne donne son système que comme possible, et non pas comme nécessaire. C'est, selon lui, un des moyens, mais non pas le seul, que Dieu avait pour faire le monde tel qu'il est, avec tout ce qui paraît à nos yeux, ou que notre expérience y découvre. Voilà donc ce que c'est que la certitude dans la plupart des connaissances purement humaines : possibilité, grande et très-grande apparence.

IV. Au contraire, dans les choses de foi, il faut une certitude entière, parfaite : tout doute est un crime ou pour le moins un péché. Il faut pouvoir dire avec l'Apôtre : *Je suis assuré que ni mort, ni vie, ni principauté, ni puissance ne me peuvent séparer de la charité de Jésus-Christ* (*Rom.*, VIII, 36). Les deux religions sont d'accord : mais ce qui est remarquable, c'est que le principe de nos frères porte la certitude encore plus loin que le nôtre.

V. La certitude du catholique, sur laquelle il dit hardiment, *je ne puis me tromper*, c'est que tous les dogmes de la foi enseignés par l'Eglise sont véritables. Quant à son propre salut, il ne fait profession d'en être certain, que d'une certitude conditionnée, c'est-à-dire si Dieu lui fait la grâce de croire jusqu'à la fin ce que l'Eglise croit, et de faire fidèlement ce qu'elle enseigne (*Ecclésiast.*, IX, 1). Ainsi ne sachant s'il est digne d'amour ou de haine, et s'appliquant à son salut avec tremblement (*Philip.*, II, 12), il distingue nettement ces deux vertus chrétiennes, la foi et l'espérance. La foi, qui a pour objet les vérités chrétiennes et les promesses générales de Dieu, rejette tout doute ; l'espérance, qui a pour objet le salut du particulier, est toujours mêlée de doute et de crainte ; mais elle s'appelle espérance plutôt que crainte, parce que le fidèle espère toujours plus qu'il ne craint : comme on ne laisse pas d'appeler or ce qui n'est mêlé que d'une certaine quantité d'alliage ; au lieu qu'on appellerait du nom de quelque autre métal ou de quelque composition, ce qui ne serait mêlé que d'une certaine quantité d'or.

VI. Le principe de nos frères confond au contraire la foi et l'espérance, et leurs derniers auteurs en paraissent quelquefois embarrassés. La foi, selon eux, *est une assurance certaine que chacun doit avoir, que Dieu le Père l'aime* (*voyez les Preuves, section* IX). C'est, disent-ils, une marque de réprobation que de douter de son propre salut ; chacun doit être infailliblement assuré qu'il sera sauvé par la miséricorde de Dieu, qu'il appartient à son élection, qu'il est du nombre des prédestinés. Mais quand même ils désavoueraient cette doctrine, ils sont d'accord avec nous, qu'au moins à l'égard des vérités chrétiennes et des promesses générales de Dieu, il faut avoir une certitude entière, parfaite, être au moins infailliblement assuré qu'on est dans la voie du salut; autrement ce ne serait plus religion et foi divine, mais opinion et connaissance humaine.

VII. Mais sur quoi fonder cette certitude infaillible par les principes de nos frères? Sur l'Ecriture sainte, nous disent-ils. Mais nous avons l'Ecriture sainte comme eux, et néanmoins nous disputons ensemble de son explication. Qui ne voit donc qu'il n'est plus question d'une infaillibilité de révélation et d'Ecritures que nous avons tous, mais d'une infaillibilité d'interprétation et d'explication dont nous avons besoin? Si elle n'est ni dans l'Eglise, ni dans aucun particulier, elle n'est nulle part. Il faut donc que chacun de nos frères, après de longues et laborieuses recherches, parle en matière de religion, comme il ferait en matière de philosophie, certain à peu près de la doctrine des apôtres, comme de celle d'Aristote ou de Descartes ; et qu'il dise : *Cela me paraît ainsi, mais je puis me tromper ;* ce qui est dire autrement. *Mais je puis me damner.* Que s'il veut au contraire, selon son véritable principe, être infailliblement assuré de son salut propre ou du moins, selon notre principe commun, être infailliblement assuré d'être dans la voie de salut, il faut qu'il fasse ce raisonnement dont il a honte : *L'Eglise n'est pas infaillible ; mais moi, je suis infaillible.*

VIII. Et qu'on ne nous fasse pas une objection frivole, que quelqu'un a pourtant faite en lisant ces mémoires. La foi, disait-il,

est toujours faible et imparfaite ; et nous sommes tous obligés de dire : *Je crois, Seigneur, subvenez à mon incrédulité.* C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de dire : *L'Eglise est infaillible*, ni *je suis infaillible.* La réponse est aisée. Autre chose est, douter et pécher par tentation et par les mouvements de la chair et du sang : autre chose, douter et pécher par résolution et par principe. Celui qui doute et qui pèche de la première sorte, est homme, mais chrétien, et que Dieu veut quelquefois rendre plus chrétien, en lui faisant sentir sa propre faiblesse. Celui qui doute et pèche par résolution et par principe, on peut dire avec vérité qu'il n'est pas chrétien : car il a conclu et résolu en son cœur qu'il doit toujours douter et pécher, et n'avoir jamais cette certitude divine de ce qu'il faut croire et faire, que nous appelons foi ; ou plutôt il s'est fait une certitude contraire, qu'il ne faut point avoir celle-là. Quant à nous qui faisons une profession sincère et véritable d'être chrétiens, nous disons : *Je crois;* pour marquer que nous avons cette certitude divine, nous ajoutons : *Seigneur, subvenez à mon incrédulité;* pour demander le secours de Dieu contre notre faiblesse, et en même temps marquer une seconde fois que nous sommes pourtant résolus et déterminés de croire : *Juravi et statui custodire judicia justitiæ tuæ. J'ai juré et résolu, Seigneur, de vous suivre et de vous croire. Quand la chair et le sang douteraient en moi, je renonce à la chair, au sang ; mon entendement et ma volonté ne douteront point* (*Psal.* CXVIII). Pour avoir cette certitude divine, il faut avoir une révélation infaillible, qui est l'Ecriture sainte, et une explication infaillible entre les chrétiens qui en disputent. C'est pourquoi il faut de nécessité ou dire, *l'Eglise est infaillible*, ou dire, *je suis infaillible.*

SECTION X.

Conseils pour sortir de ces difficultés. Premier conseil.

I. Quels conseils donnerons-nous à nos frères pour sortir de tant de difficultés ? Sera-ce simplement de croire et de ne point raisonner ; c'est trop dire ou ce n'est pas dire assez ; et nous ne les persuaderons pas. L'essence de l'homme étant d'être raisonnable et de raisonner, ils ne sauraient s'empêcher de commencer par là en toutes choses. Mais il y en a où sa raison lui dit elle-même qu'elle ne peut ni ne doit aller plus avant ; de sorte qu'alors c'est par raison qu'il ne raisonne plus.

II. Notre premier conseil sera donc, puisqu'ils sont résolus à cet examen, qu'ils raisonnent sur la religion catholique, mais comme ils raisonnent sur la religion chrétienne, examinant non le fond des choses, mais l'autorité qui nous les a données : parce que la religion est beaucoup moins raisonnement et discours, que révélation et autorité : et qu'en ces rencontres la lumière naturelle qui est en nous, nous fait faire seulement les premiers pas pour nous mener à une lumière surnaturelle et plus grande.

III. Quand nous voulons être chrétiens par raison, nous n'examinons point les mystères, mais la manière d nt ils sont venus jusqu'à nous, et nous nous disons à nous-mêmes : La nature prouve invinciblement qu'il y a un Dieu ; elle prouverait même par des conséquences nécessaires qu'il n'y en peut avoir plusieurs. Je vois néanmoins les païens et les Juifs opposés d'abord sur ce sujet. La religion judaïque réduite à un petit coin du monde, souvent opprimée et quelquefois menée, pour ainsi dire, en triomphe et en captivité par la païenne, a toujours eu pourtant le courage de dire qu'elle abolirait et détruirait son ennemie, quand un certain temps qu'elle marquait, serait venu ; et qu'alors son Dieu unique serait adoré par tout l'univers. Elle a tenu ce qu'elle avait promis ; et afin que l'on ne puisse douter si c'est l'effet d'une puissance divine, douze pêcheurs sans étude, abandonnant leur nacelle et leurs filets sur le lac de Galilée, ont entrepris ce grand ouvrage. Ils vont prêcher à toutes les nations, que le Messie promis est venu, et avec lui, le salut du monde ; qu'ils ne parlent point par ouï-dire ; que ce Messie a vécu parmi eux, Dieu et homme tout ensemble ; tout-puissant d'un côté, tout faible de l'autre ; dans les miracles et dans les souffrances ; qu'il est mort, qu'il est ressuscité ; qu'ils l'ont vu et touché depuis sa résurrection ; qu'ils on bu et mangé avec lui ; qu'il leur a parlé en montant au ciel ; que c'est par son commandement qu'ils publient tant de merveilles ; qu'il faut, pour obéir et pour plaire à ce Dieu crucifié, se crucifier soi-même, renoncer aux plaisirs, fouler aux pieds l'ambition, dompter l'amour-propre et l'orgueil humain, se haïr soi-même, n'aimer que lui. Les païens s'en moquent, les philosophes, c'est-à-dire ceux que l'on croit les plus sages, en rient un peu plus que les autres (I *Cor.*, I, 23). Les Juifs passent plus loin ; ils ont horreur de ce Dieu puni du dernier et du plus infâme supplice. Toute la puissance humaine se déclare contre lui et contre ses disciples qu'elle traite d'ignorants et de visionnaires, ou plutôt d'imposteurs, qui viennent troubler toute la terre. Ils n'ont ni armée, ni argent, ni désir d'en avoir ; leur patience est toute leur force ; la pauvreté et la mortification font leurs délices ; l'opprobre leur sert d'honneur. Ils meurent pour celui qu'ils adorent, sans se démentir ; et l'un n'a pas plus tôt répandu son sang, que mille autres prennent sa place. Cependant ils prêchent toujours ; et leurs arguments sont très-souvent des miracles. La raison est convaincue de ce qu'ils disent, parce qu'elle ne peut douter de ce qu'ils font. La philosophie se confond devant eux, la chair obéit, la puissance se soumet ; et le monde qui détestait le nom de chrétien, est déjà chrétien lui-même. Nous ne saurions prendre pour des fous ces premiers témoins qui parlaient de ce qu'ils avaient vu : une sagesse divine éclate dans leurs écrits ; leur conduite a fait connaître qu'ils n'étaient ni méchants, ni in-

téressés. Voilà tout ce qu'il faut pour les croire. Se pourrait-il faire d'ailleurs qu'une illusion ou une imposture eût produit ce que la religion chrétienne a produit au monde, c'est-à-dire la perfection de la morale et de la vertu? Ce serait le plus grand des miracles si un changement si prodigieux s'était fait par de si faibles moyens, sans de très-grands miracles. Nous ne les voyons pas, mais nous en voyons l'effet; et un succès si extraordinaire leur sert de preuve. Nos pères en ont été instruits par nos aïeux, nos aïeux par les leurs, et ceux-là par les leurs encore, jusques au temps de ceux qui ont fait ou qui ont vu ce que nous admirons. Ou rien n'est prouvé parmi les hommes, ou ces faits sont prouvés.

IV. Voilà ce que notre raison nous dit, lorsqu'elle entreprend de nous faire chrétiens, et jusques où elle nous conduit. Quant aux mystères que ces premiers témoins ont prêchés et que leurs successeurs prêchent encore : la Trinité, l'incarnation, la rédemption, la résurrection, elle s'en tait, elle s'arrête sur le bord de ces abîmes; et, tout étonnée, elle avoue seulement que, se comprenant à peine elle-même, elle ne doit point comprendre cette raison éternelle et infinie, dont elle n'est qu'une image très-imparfaite, et qui ne tire pas, comme elle, une chose obscure et incertaine d'une autre qu'elle croit claire et certaine; mais à qui tout est également clair et certain.

V. Tiendrons-nous une conduite toute différente et tout opposée, pour examiner si nous serons catholiques? et commencerons-nous en sondant les profondeurs de Dieu sur l'eucharistie, sur la grâce, sur la prédestination, sur la justification, sur l'état des âmes après la mort, sur celui des saints qu'il a reçus en sa gloire? Pourquoi diviser ce qu'une même autorité nous a donné tout ensemble? Nos aïeux ont tout reçu également de leurs aïeux, ceux-là des leurs, et ceux-là des leurs encore, jusques au temps de ceux qui ont fait ou qui ont vu les premiers miracles.

VI. Il y a plus : ces anciens miracles sont confirmés de temps en temps, et jusques en nos jours, par de nouveaux miracles dans l'Eglise catholique. Nos frères avouent ingénument et de bonne foi qu'ils n'en ont aucun à nous opposer. L'incrédulité peut rejeter les nôtres, puisqu'elle rejetait ceux de N. S. même : mais nous savons que l'Eglise n'en reçoit et n'en autorise aucun aujourd'hui qu'après des enquêtes et des informations très-exactes. Nous nous déterminons tous les jours sur tout ce qu'il y a de plus important au monde par des témoignages sans comparaison moindres; et par conséquent nous pouvons dire avec confiance, comme nous faisons en général sur la religion chrétienne : *Ou rien n'est prouvé parmi les hommes, ou ces faits sont prouvés*. Que nous faut-il davantage? Nous sommes catholiques par la même raison et par la même autorité qui nous avaient faits chrétiens.

SECTION XI.

Deuxième conseil. Ceux qui ne se trouvent pas assez de lumières pour cet examen, doivent suivre la lumière générale et commune, et l'autorité du grand nombre.

I. Mais, dira quelqu'un, ce n'est pas la même chose. Les mystères que je reçois comme vous, sans les examiner, ont été toujours crus par tous les chrétiens. Ceux que je rejette n'ont pas été crus par les premiers siècles de l'Eglise : je ne puis donc les recevoir sans les examiner. Nous pourrions répondre que c'est précisément la même chose; car les mystères qu'on reçoit sans examen ont aussi fait des hérésies et des sectes grandes, étendues, puissantes, comme nous l'avons déjà dit. Mais ici nous n'avons dessein que de donner quelque conseil utile à nos frères; ne nous écartons pas. Nous en sommes à cet examen, et de l'Ecriture et de la créance des premiers siècles sur chaque article. Ils le veulent faire, et pour la plupart ils s'en reconnaissent incapables. En cet état de choses, que peuvent-ils faire de plus sage et de plus sensé que ce qu'ils font en toutes les occasions à peu près semblables? Ont-ils un procès fort embarrassé qu'ils n'entendent pas? ils consultent ; trouvent-ils deux avis? ils assemblent plus de consultants ; trouvent-ils vingt avis contre un, entre des personnes à peu près également instruites et habiles qui jugent sur les mêmes pièces et sur les mêmes faits? ils suivent sans hésiter les vingt avis contre cet avis singulier. Ils en usent de même dans une maladie dangereuse s'ils en sont attaqués, dans leur commerce, dans le travail de leurs terres et de leurs jardins, dans l'exercice de leur art ou de leur métier; en un mot, partout où leur lumière particulière se sent et se trouve courte, elle a recours à la lumière générale et commune. Qu'ils en fassent ici de même; qu'ils suivent sur chacun des points qu'ils veulent examiner ce qui a plu au grand nombre des chrétiens, au grand nombre des savants, après un profond examen de ces matières; et ils se réuniront à nous.

SECTION XII.

Le savant ne peut mieux faire que de suivre le même conseil. Il est obligé d'y revenir malgré lui.

I. Notre savant (peut-être superbe) ne s'accommodera pas de ce conseil. Ce n'est pas à lui à faire ou à croire comme les autres; c'est aux autres à faire ou à croire comme lui. Tâchons de nous élever avec lui-même, et faisons-lui remarquer, s'il nous est possible, que, par les propres principes de son savoir, toute la certitude humaine, celle des sens, celle des lumières naturelles, celle des mathématiques, celle de toutes les sciences, telle qu'on la peut avoir, celle de toute la sagesse politique et humaine, est fondée sur cette autorité du grand nombre; et que cette autorité a un fondement éternel et inébranlable, c'est-à-dire Dieu même.

II. Nous lui demandons en premier lieu, pourquoi il croit que la neige est blanche, encore que six ictériques qui sont dans Paris la trouvent jaune? C'est, nous dira-t-il assurément, que six particuliers ne peuvent pas être opposés à six cent mille. Quelque accident peut avoir altéré en ces six particuliers le sens et l'organe de la vue. Mais ce ne serait plus accident, ce serait nature, s'il était altéré en six cent mille, et ne se trouvait bien sain et bien entier qu'en six. Pourquoi non, lui répliquerons-nous? car nous ne cherchons point ici qui est le plus fort; et l'on sait assez que six cent mille en battront six. Mais il ne s'ensuit pas que six cent mille voient mieux que six; et l'on pourrait présumer au contraire que ce grand et rare présent du ciel n'a été donné en sa perfection qu'au petit nombre, et refusé au plus grand. Pour ne nous point étendre davantage, il rejettera lui-même comme nous cette pensée frivole, et trouvera en s'examinant de plus près, que cette autorité qu'il donne au grand nombre et cette certitude de ses propres sens est fondée sur un principe profondément gravé dans son cœur comme dans le nôtre, qui est que le hasard n'a point fait nos sens: que c'est un ouvrier tout bon qui ne s'est point trompé dans son ouvrage; qui n'a point aussi voulu nous tromper. Si le hasard, disait autrefois Aristote, avait fait les astres, s'il avait fait l'olivier et le figuier, il ferait aussi quelquefois que les astres changeraient leur course, que l'olivier produirait une figue et le figuier une olive. Nous pouvons dire avec autant de vérité : Si le hasard avait fait nos sens, le hasard ferait que la neige paraîtrait tantôt jaune, tantôt noire, tantôt blanche, et de mille autres couleurs, et presque aussi souvent l'un que l'autre. Si nous faisons que l'ouvrier de nos sens soit malhabile, il aura pu mal réussir sans dessein; si nous le faisons malin, il aura peut-être pris plaisir à nous abuser et à se moquer de nous; et nous verrons ordinairement, non pas ce qui est, mais ce qui n'est pas. O principe éternel de toutes choses ! ô principe tout intelligent et tout bon ! Non seulement il est certain que vous êtes, mais que si vous n'étiez pas, nous n'aurions rien de certain. J'adore dans la certitude de mes propres sens la certitude de votre être, de votre sagesse et de votre bonté; et je comprends aisément qu'il n'y a rien de vrai que par vous, qui êtes la vérité même.

III. Nous n'avons plus qu'à suivre cette même pensée, sans nous y étendre beaucoup. Après la certitude des sens vient la certitude des lumières générales répandues dans tous les esprits, en tous les climats, parmi tous les peuples; dont néanmoins quelques extravagants se sont moqués, et dont nous n'aurions aucune certitude sans l'autorité du grand nombre, sans cet ouvrier tout intelligent et tout bon qui a fait nos esprits comme nos sens, et qui a gravé en tous ces premières vérités, comme pour marquer son ouvrage. La certitude des mathématiques n'a point d'autre fondement; tous ceux qui s'y sont appliqués conviennent des mêmes vérités. Ce sont, pour ainsi dire, des lumières générales et naturelles dans le monde mathématicien. Quelque extravagant toutefois en pourra douter; mais s'il disait vrai, l'ouvrier des esprits en tous les mathématiciens eût été ou malhabile ou malin. Il se pourra faire encore qu'un très-grand peuple qui ne sera pas mathématicien, qui n'aura pas été instruit, et qui n'aura pas les mêmes moyens et les mêmes instruments, doutera de ces vérités, ou ne les pourra comprendre : mais cela ne fera rien contre l'autorité du grand nombre; il suffit qu'on la reconnaisse toujours, à armes égales, pour ainsi dire, entre personnes qui emploient la même raison et les mêmes instruments. La certitude est sans comparaison moindre dans les autres sciences, et ne mérite presque pas d'être appelée ainsi, parce que le même consentement des esprits ne s'y trouve pas; leurs sentiments y sont ordinairement fort partagés; l'ouvrier s'est déclaré qu'en cela il aimait mieux les exercer que les instruire, abandonnant l'univers à leurs disputes. Mais en général, ce qu'il y aura de moins incertain dans les sciences, sera assurément ce qui aura été le plus généralement reçu et approuvé par les savants, à prendre ensemble toutes les nations et tous les siècles : discussion difficile à la vérité, mais dont Dieu a cru que nous pouvions nous passer. Enfin, il faut renoncer au raisonnement, ou il faut avouer qu'ordinairement, communément, le raisonnement est droit et bon à cause de cet ouvrier intelligent et bon qui l'a formé. La règle qui par son propre défaut ferait la ligne droite deux ou trois fois, et deux ou trois cents fois la ferait courbe, ne serait pas règle, mais dérèglement; il se faudrait bien garder de s'en servir. La raison qui ne rencontrerait qu'en deux ou trois, et se tromperait en deux ou trois cents ne serait pas raison, mais folie; il ne faudrait plus raisonner, qui est la plus grande extravagance qu'on puisse dire en raisonnant.

IV. Toute la conduite des choses humaines n'a point d'autre fondement que celui-là. Pourquoi les conseils auprès des rois? Pourquoi la justice dans tout l'univers à la pluralité des suffrages? Pourquoi dans cette justice, quand il s'agit même de la vie et de la mort, deux ou trois témoins l'emportent-ils sur un, trente ou quarante sur deux ou trois? C'est qu'ordinairement, communément, régulièrement les esprits sont droits; l'ouvrier tout intelligent et tout bon les a pour le moins faits tels, encore que quelquefois et par accident ils se pervertissent eux-mêmes.

V. Nous ne compterons pour rien, en matière de religion, la multitude des païens qui se perdaient, opposée au petit nombre des Juifs qui se sauvaient, quoique nos frères se servent quelquefois de cet exemple. C'est cette multitude de peuple dont nous parlions ci-dessus, opposée au petit nombre des mathématiciens, et qui ne rend pas leurs véri-

tés moins certaines. Les païens n'avaient pas les mêmes moyens et les mêmes instruments que le peuple juif; ils manquaient de révélation et de grâce. Mais que dans ce peuple élu, autrefois juif, maintenant chrétien, qui a les mêmes instructions et les mêmes instruments, la même révélation, la même Ecriture sainte, les mêmes sacrements, quelque petit nombre seulement ait trouvé la vérité que le grand nombre a perdue; et cela, non pas par leurs passions et par leur faute, mais par le défaut de leurs esprits et de la lumière que Dieu leur a donnée: nous le dirons hardiment, si nous le pensions, nous croirions nous en prendre à cet ouvrier tout intelligent et tout bon, et dont la bonté doit encore plus éclater dans la grâce que dans la nature. Car de nous opposer que le grand nombre qui se trompe entre les chrétiens est prévenu par ses passions et par ses intérêts, on voit assez que par passion et par intérêt quelqu'un le peut soutenir ainsi : mais qu'au fond ce n'est ni la source, ni le motif, ni le sujet de nos disputes; et que ces défauts naturels de l'humanité corrompue, à la honte de la véritable religion, règnent également au dedans et au dehors de l'Eglise, ni les catholiques assez souvent ne vivant en catholiques, ni les prétendus réformés en réformés.

VI. Notre savant, quand il ne le voudrait pas, est contraint de revenir à ce principe du grand nombre pour trouver quelque certitude. Car s'il s'élève quelque secte nouvelle dans sa communion, comment fera-t-il? Il assemblera un consistoire, un colloque, un synode provincial, un national, un général de toutes les nations, comme celui de Dordrecht. Le grand nombre décidera contre le petit, sur ce fondement éternel de l'ouvrier tout intelligent et tout bon : n'étant pas possible que la lumière qu'il nous a donnée, et particulièrement en des choses si nécessaires, se trompe et nous trompe le plus souvent. Sans ce fondement inébranlable, point de connaissance certaine, point de société, point de religion surtout. Car quiconque prend un fondement contraire, il ne lie pas les esprits ensemble, il les délie; il permet ou, pour mieux dire, il ordonne à chacun de croire et de faire ce qu'il lui plaira : et nous ne pouvons assez déplorer l'erreur de nos frères, qui en ôtant toute autorité au grand nombre, condamnent en l'Eglise catholique un principe dont leur propre Eglise ne saurait se passer.

SECTION XIII.

Il n'aura pourtant pas de certitude divine, s'il n'établit une infaillibilité qu'il doit chercher. Peut-être l'a-t-il déjà trouvée par les conséquences nécessaires de ce qui a été prouvé ci-dessus. Pourquoi on traite d'autres questions, celle de l'Eglise pouvant suffire.

I. Nous l'avouons toutefois, tant que l'ignorant et le savant ne se détermineront que par l'autorité du grand nombre, encore qu'ils ne soient pas loin du royaume des cieux, il leur manquera un grand point pour être parfaits (*Marc.*, XII, 34.). Ils n'auront qu'une certitude humaine, non pas divine, et le savant lui-même, après tout son grand travail, ne pourra pas dire comme il dit : *Je suis infailliblement assuré d'être sauvé;* ni comme nous disons : *Je suis infailliblement assuré d'être dans le chemin du salut*; ou bien il faut qu'il fasse ce raisonnement dont il a honte : *L'Eglise n'est pas infaillible, mais moi je suis infaillible.* Qu'il cherche donc tant qu'il lui plaira (car nous n'avons là-dessus ni conseil ni expédient à lui donner); qu'il cherche deux infaillibilités, dont il n'en a qu'une, l'infaillibilité de révélation qu'il a déjà comme nous dans l'Ecriture sainte; l'infaillibilité d'explication, dont il a encore besoin.

II. Mais pourquoi chercherait-il ce qu'il a déjà trouvé, au moins si nos propositions précédentes sont véritables et s'il n'a pu leur refuser son consentement? En effet, s'il est vrai que le pouvoir d'excommunier soit toujours dans une Eglise visible, parce que l'invisible n'excommunie personne, si ce pouvoir d'excommunier ferme le ciel; s'il ne peut être en même temps en deux Eglises opposées et contraires en sentiments, parce qu'elles s'excluraient mutuellement du salut; si, par conséquent, la vérité essentielle au salut n'a jamais pu commencer d'être partagée entre deux Eglises visibles, ne s'ensuit-il pas que dès le commencement, que jusques à nous, que jusques à la fin du monde, l'Eglise visible a été, est encore, doit être éternellement en possession de toute la vérité essentielle au salut? Et n'est-ce pas là être infaillible?

III. Mais, dira quelqu'un encore, et quelqu'un l'a déjà dit en voyant ces mémoires, l'argument prouve trop; et ce traité que vous nommez général ou introduction à tous les autres, les rendrait tous inutiles. L'inconvénient serait médiocre. Plût à Dieu que ce malheur nous fût arrivé! Il est très-vrai que la question de l'Eglise, qu'on ne touche ici qu'en passant, juge toutes les autres. Il ne faudrait, devant un tribunal légitime, que cette seule *fin de non-recevoir*, ou que cette *prescription*, comme parle Tertullien en jurisconsulte. Mais ici, malheureusement, nos parties elles-mêmes (c'est ainsi que nous appelons à regret nos frères) sont les juges que nous voulons persuader. Ayons pour eux toute la complaisance que la vérité et la charité jointes ensemble nous peuvent permettre. Ils sont prévenus de ce sentiment, que l'Eglise n'est pas infaillible, puisqu'elle a failli, comme ils le prétendent : suivons-les où ils fuient, pour s'éloigner de nous, car nous ne voulons pas qu'ils s'en éloignent. C'est assez d'avoir marqué la *fin de non-recevoir*, et d'en avoir *protesté*, pour y revenir encore, si on le croit nécessaire. Quand nous aurons examiné le fond des questions, en commençant par le grand et principal point qui nous sépare; peut-être trouveront-ils avec nous que l'Eglise est infaillible, puis-

que parmi tant d'hérésies elle n'a jamais failli ; et qu'elle n'a jamais failli parce qu'elle était infaillible. On a dit à l'honneur des Aphorismes d'Hippocrate, que c'était par là que commençait l'étude de la médecine, que c'était par là qu'elle finissait. On peut dire avec plus de vérité encore, que c'est par la question de l'Eglise que commencent et que finissent toutes les conversions véritables.

Mais c'est vous, Père éternel, Père des miséricordes, qui commencez et qui finissez en nous votre propre ouvrage.

Fils éternel, Fils bien-aimé, c'est vous qui par amour pouvez tirer toutes choses au Père et à vous.

Esprit éternel et saint, c'est vous qui touchez les esprits.

Unité que nous adorons en la Trinité, il n'appartient qu'à vous de réunir au grand et véritable corps des chrétiens tous ceux qui vous adorent et qui vous invoquent.

Pour les péchés des hommes, Seigneur, vous avez justement affligé votre Eglise de tant de schismes : veuillez la consoler pour l'honneur de votre nom même.

Le grand roi que vous nous avez donné, comblé de tant de bénédictions, couronné de tant de gloire, fait sa plus grande gloire pourtant de n'être que votre image : que ses soins et ses travaux ne soient aussi qu'une légère image des vôtres.

Qu'on vous reconnaisse, qu'on vous obéisse en lui, d'une obéissance véritable et sincère.

Pasteur des pasteurs, ne courrez-vous point après ces brebis égarées, soit qu'elles vous cherchent, soient qu'elles vous fuient ?

Et que deviendra cette bonté infinie qui vous a fait mettre jusques à votre vie pour elles (*Jean*, X. 11) ?

Encore que tout le troupeau ne puisse vivre sans vous, si vous écoutez ses vœux et ses souhaits vous le quitterez plutôt que d'abandonner celles qui périsssent (*Ezéch.*, XXXIV).

Fortifiez, Seigneur, ce qui est infirme, guérissez ce qui est malade, rétablissez ce qui est démis ou rompu, rapportez sur vos épaules ce qui n'est pas en état de vous suivre (*Luc.*, XV. 5.).

Vos entrailles ont été émues de compassion (*Matth.*, XIV, 14. ἐσπλαγχνίσθη *et*, XV. 32), quand vous avez vu une grande multitude errante après vous au désert, comme brebis sans pasteur, prête à défaillir en chemin, si on la renvoyait sans nourriture (*Marc.*, VI, 34).

Vos apôtres doutaient, mais cinq pains se sont multipliés entre vos mains pour se partager à cinq mille personnes, et demeurer néanmoins en plus grande abondance qu'auparavant.

Pain descendu du ciel, pain du ciel, pain de vie, pain vivant (*Jean*, VI), il ne vous est pas plus difficile de vous multiplier vous-même pour la nourriture de vos fidèles, sans qu'il y ait aucun changement en vous.

Que le cœur de nos frères brûle en eux, quand vous leur expliquerez les Ecritures qu'ils croient entendre, et n'entendent pas (*Luc*, XXIV). Obligez-les de vous désirer, afin qu'ils vous forcent de demeurer avec eux.

Que leurs yeux soient ouverts à la fin pour vous reconnaître en la fraction du pain ; et que, tous ensemble, en ces sacrés symboles d'union et de paix, ou plutôt en votre propre corps et en votre propre sang, nous ne soyons qu'un avec vous, comme vous n'êtes qu'un avec votre Père céleste (*Jean*, XVII. 22).

DE L'EUCHARISTIE.

SECOND TRAITÉ

SECTION PREMIERE.

Il est à propos de resserrer la matiere. Trois parties de la dispute sur la présence réelle. Une clé pour chacune.

I. Plus on a étendu ordinairement cette grande et importante matière de l'eucharistie, plus il est à propos de la resserrer. Peu de personnes lisent les gros volumes ; peu de ceux qui lisent peuvent démêler le principal d'avec les incidents, et tirer de tant de conclusions particulières la conclusion générale qui est le but de tout l'ouvrage. Il en arrive comme des cartes de géographie, quand elles passent une certaine mesure : tout y est, mais nos yeux ne sauraient plus le découvrir. Ce n'est que par des raccourcis qu'on se forme quelque idée un peu juste, ou du tout, ou de chacune de ses parties.

II. La question de la présence réelle le décide et entraine toutes les autres, comme on le verra par les suites, et cette question a trois parties qui sont le sujet de trois longues disputes.

La première est la vraisemblance, possibilité ou impossibilité des opinions différentes, selon le sens humain.

La seconde, l'Ecriture sainte.

La troisième, les Pères.

III. En chacune de ces disputes il y a un moyen général de parvenir à la décision et qui en est comme la clé : nous l'appellerons de ce nom abrégé.

La clé de la première dispute sur la vraisemblance, possibilité ou impossibilité, est celle-ci : par les principes communs à tous les chrétiens, un vraisemblable ordinaire en cette matière n'est point vraisemblable : il y faut un vraisemblable merveilleux. Le merveilleux de Calvin est véritablement impos-

qu'on n'a garde toutefois de leur accorder. Mais cet argument négatif, toujours faible, et en toute sorte de matières, est frivole particulièrement en celle-ci, par mille raisons et par deux entre les autres. La première, que dans le troisième et quatrième siècle, où ils reconnaissent de bonne foi ces erreurs prétendues, qui voudra choisir certains traités particuliers, il fera de gros volumes où il n'en sera pas dit un mot, n'étant ni nécessaire ni possible qu'en tous lieux on parle de toute la créance de l'Eglise. La seconde, que quand dans le troisième siècle par exemple, on trouve un dogme constamment établi par toute la terre, sans que personne en ce temps-là ait réclamé au contraire, ni se soit avisé de l'accuser de nouveauté; c'est une rêverie de croire que ce dogme soit né en ce siècle-là, ou plutôt de ne pas croire qu'il vient des siècles précédents et des apôtres mêmes. On ne saurait assez vous dire quel bien ont fait à l'Eglise les savants travaux de ces derniers hérétiques, que j'appelle quelquefois par cette raison de très-bons et très-mauvais ouvrages. Auparavant, il fallait une grande résolution pour entreprendre la recherche de la vérité. Il fallait suivre pied à pied la tradition ecclésiastique de siècle en siècle, avoir pour cela jour et nuit entre les mains les originaux grecs et latins des pères et des historiens de l'Eglise. Peu de personnes en étaient capables; les uns n'avaient pas assez de connaissance, les autres n'avaient pas assez de loisir. Aujourd'hui ces difficultés ne doivent plus rebuter personne. Avec ces livres, que je viens d'appeler très-bons et très-mauvais, ce grand travail n'est plus nécessaire. Ils ont tout recherché, tout rapporté, tout aplani : le fait est maintenant constant, il n'y a plus qu'à se déterminer sur le droit avec un peu de bon sens et de raison. Quiconque les lira en priant, de bonne foi, avec attention, se servant de leur savoir, mais de son jugement propre, prenant comme certain ce qu'ils avouent, rejetant comme très-incertain leurs conjectures de critique et leur misérable argument négatif, il est impossible (j'en prends à témoin ce même père des miséricordes qui a tiré notre salut de nos propres ennemis), il est impossible qu'il ne soit pas catholique. A cela il faut ajouter une espèce de révolte contre Calvin, ou du moins une manière de séparation d'avec lui, non seulement de ces savants hommes, mais du peuple entier, dans le point le plus important de tous, qui est celui de la sainte eucharistie : discorde que vous me permettrez encore, s'il vous plait, de toucher en peu de mots, car elle met premièrement le trouble et l'épouvante dans l'esprit de ceux qui errent; puis les amène insensiblement à la foi de l'Eglise. En cette controverse de l'eucharistie, Calvin, par je ne sais quelle bizarrerie, ne voulant ni suivre l'Eglise dont il s'était séparé, ni suivre Luther, qui ne disputait contre elle que pour conserver la substance du pain et du vin, ni suivre Zuingle, qui anéantissait tout à fait un si grand mystère, imagina une erreur entre ces deux-là, mais plus extravagante que l'une ni l'autre; soit que son esprit inquiet et incertain ne pût rien aimer ni approuver que ce qu'il avait inventé lui-même, soit que par un artifice profond il voulût se faire toutes choses à tous; et réunissant les luthériens aux zuingliens, comme il l'avait espéré, devenir l'arbitre et le maître de toutes ces sectes. Encore donc que, par une audace très-impie, il ne comptât pour rien ces paroles si claires, si expresses et si précises de Notre-Seigneur : *Ceci est mon corps*, il disait qu'il ne pouvait résister à ces autres paroles de l'Apôtre, sans doute moins claires et moins expresses : que le pain et le calice qu'on bénit, sont *la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur:* qu'ainsi il ne pouvait jamais recevoir cette simple figure de Zuingle accompagnée de l'opération de la grâce et du Saint-Esprit en nous, qui serait, disait-il, et en cela il avait raison, la communion de l'esprit, mais non pas la communion du corps et du sang du Seigneur. Là-dessus il forma un dogme le plus absurde qui fut peut-être jamais, et qui se contredit manifestement lui-même. Le corps de Notre-Seigneur, dit-il, n'est pas véritablement et réellement en terre; et néanmoins il ne laisse pas d'y être mangé véritablement et réellement; et ce n'est point par foi et en figure seulement. Car encore que la foi serve d'instrument à ce miracle, elle n'est que l'instrument seul; mais c'est sans aucune figure que la substance de ce corps et de ce sang précieux est véritablement et réellement offerte, donnée, communiquée à ceux qui croient. Il ajoute que, si on lui demande comment cela se peut faire, c'est ce qu'il ne faut point demander; qu'il n'en sait rien; qu'il n'y a rien de plus grand, de plus extraordinaire et de *plus incroyable;* c'est le propre mot dont il se sert, qu'il le faut croire pourtant, puisque l'Apôtre l'a dit. Toute cette bizarre doctrine, il l'enveloppe de si longs discours et de tant d'expressions ambiguës, propres à être expliquées en toute sorte de sens, que si vous exceptez un petit nombre d'endroits où il s'est tout à fait expliqué, on lit cinq ou six pages de suite dans ses écrits, sans savoir où l'on en est, et on croit entendre parler, tantôt Luther, tantôt Zuingle, tantôt même un bon catholique. De là il tirait encore un autre avantage, qui était de se servir de tous les passages des pères allégués de part et d'autre, et de n'être embarrassé de pas un. Les passages que Zuingle avait cru le favoriser, il les alléguait, comme Zuingle, contre la présence réelle ; ceux que Luther et que les auteurs catholiques avaient apportés en nombre presque infini, et plus clairs que le jour, pour la présence réelle, il les expliquait facilement de cette manducation réelle qu'il avait forgée exprès, si approchante de la présence réelle, que la pensée humaine ne les peut distinguer : car on ne saurait imaginer qu'une chose soit mangée en un lieu où elle n'est pas. Tel fut l'artifice de Calvin. Mais ses descendants, à qui il a laissé une confession de foi et un caté-

Le public pourra aussi connaître par ce morceau le dessein général de tout l'ouvrage, qui est principalement d'instruire de la tradition ecclésiastique sur tous les points contestés, non seulement nos frères qui errent, mais aussi les nouveaux catholiques et les anciens, par la traduction de diverses pièces choisies, et autant qu'on le pourra tout entières, sans commentaires ni longs discours.

Les traductions ne sont pas de la même main que les réflexions, mais d'une meilleure.

On s'est attaché à la fidélité encore plus qu'à l'élégance, et on a évité avec un soin extrême tout ce qui pouvait servir de prétexte à chicaner sur les expressions plus ou moins fortes, afin de n'être suspect à personne.

On a cru à propos d'ajouter encore l'extrait d'une relation latine écrite en 1682, *touchant l'état de la religion en France, parce qu'elle a un fort grand rapport d'un côté avec cette Introduction ou traité général, et de l'autre avec le traité de l'Eucharistie, et peut donner quelque lumière à tous les deux. Dieu veuille répandre sa bénédiction sur ce travail! Si quelqu'un en profite, il aura la charité de prier pour ceux qui s'y sont employés.*

EXTRAIT d'une relation écrite en 1682, *touchant l'état de la religion en France.*

Si je ne parle que de ce diocèse, ce n'est pas qu'il n'en soit de même ailleurs. Par toute la France on travaille avec toute la même bénédiction, à proportion des personnes, des temps et des lieux. Partout, comme si Notre-Seigneur était encore sur le rivage, on voit les filets de saint Pierre se remplir d'un nombre presqu'infini de poissons, et ne se rompre pas. Ce miracle surprend et étonne ceux-là mêmes dont le ciel se sert pour le faire, excellents pêcheurs d'hommes, mais qui avaient travaillé inutilement toute la nuit. Il y faut premièrement reconnaître et révérer le doigt de Dieu, dont les ordres éternels sont que toutes les hérésies aient leur terme fatal, et qu'il n'y ait rien de perpétuel que son Eglise. Si toutefois il nous est permis de nous arrêter aux causes secondes, beaucoup de choses qui n'étaient point autrefois semblent heureusement concourir aux grands et secrets desseins de la Providence. Je ne rappellerai point ici ce que personne n'ignore et que vous savez assurément mieux que personne; je veux dire l'ancienne aigreur des esprits diminuée et presque éteinte, depuis qu'il n'y a plus de guerres civiles; l'état tranquille au dedans et qui n'a rien à craindre au dehors; nul chef de parti, comme autrefois, considérable, ou par sa naissance ou par son mérite; le clergé lui-même, où était la première source du mal, habile, vigilant et sage, d'ignorant, de négligent et de peu réglé qu'il était assez communément au temps de nos pères. Je vous découvrirai peut-être ce qui ne vous est pas si connu; et pardonnez-moi, s'il vous plaît, si je m'étends un peu plus qu'il ne faudrait avec vous, sur une matière la plus importante du monde; et, si Dieu le veut, peut-être non pas inutilement ni en vain. Aujourd'hui (ô profondeur de la sagesse divine! combien ses voies sont éloignées de nos voies et ses pensées de nos pensées!), aujourd'hui en France l'hérésie tombe par ses propres forces, est accablée par ses propres armes, percée et blessée mortellement des traits les plus dangereux qu'elle avait préparés contre l'Eglise. Calvin, homme plus habile que savant, très-ingénieux et très-éloquent, mais médiocre en connaissances, avait pris au commencement une excellente méthode pour se tromper et pour tromper les autres. C'était de ne rien approfondir, de ne juger jamais, comme disent nos jurisconsultes, que sur une partie de la loi, sans voir le reste; jamais de dispute suivie et entière, toujours des escarmouches, mais point de combat réglé, donnant tout à ses propres interprétations qu'il nommait la parole de Dieu, sans se mettre en peine de la tradition ecclésiastique et du sentiment des saints pères, qu'il avait même peu étudiés. Si toutefois il trouvait dans leurs écrits quelque petit mot qui semblât le favoriser, tronqué et séparé du reste, il ne manquait pas d'en faire parade, pour persuader à ses sectateurs, trop crédules et trop peu laborieux, qu'il avait épuisé la matière et n'avait rien oublié. Notre siècle au contraire a produit, entre les ministres, chefs de ce mauvais parti, de très-savants hommes, grands personnages s'ils eussent vécu dans l'Eglise, les Daillez, les Aubertin, les Blondel, que nous avons même vus et connus. Ceux-ci, d'une érudition profonde, d'une réputation très-étendue, ont eu honte, et Dieu l'a ainsi permis, ou d'avoir rien ignoré sur les controverses, ou de l'avoir dissimulé de mauvaise foi. Ainsi ils ont traité très-exactement dans leurs écrits de toute la tradition ecclésiastique, depuis le temps des apôtres, sans prendre garde pourtant, qu'après avoir reconnu en ce qu'ils nomment ou superstition, ou erreur, ou quelquefois même idolâtrie, tantôt douze ou treize, tantôt quatorze, quinze ou seize siècles d'antiquité; après avoir avoué que tous les pères, qu'ils nomment saints, les pasteurs et les troupeaux, les martyrs mêmes de Notre-Seigneur, sont morts en cette créance, l'entreprise la plus téméraire qui fut jamais, est de vouloir nous persuader une créance contraire. Ils ont cru pourtant le pouvoir faire, tant les personnes d'un génie élevé sont sujettes à se trop promettre de leur esprit et de leurs forces! Mais, bon Dieu! par quels moyens? Par des conjectures et des dissertations de critique, et par un seul argument qu'on appelle ordinairement négatif. Car ils supposent qu'au commencement de l'Eglise il n'en était pas de même, parce que dans le premier et le second siècle, dont il nous reste très-peu d'écrits, on ne trouve pas, à ce qu'ils disent, d'aussi évidents témoignages de cette tradition ecclésiastique, ou même on n'en trouve point du tout, ce

qu'on n'a garde toutefois de leur accorder. Mais cet argument négatif, toujours faible, et en toute sorte de matières, est frivole particulièrement en celle-ci, par mille raisons et par deux entre les autres. La première, que dans le troisième et quatrième siècle, où ils reconnaissent de bonne foi ces erreurs prétendues, qui voudra choisir certains traités particuliers, il fera de gros volumes où il n'en sera pas dit un mot, n'étant ni nécessaire ni possible qu'en tous lieux on parle de toute la créance de l'Eglise. La seconde, que quand dans le troisième siècle par exemple, on trouve un dogme constamment établi par toute la terre, sans que personne en ce temps-là ait réclamé au contraire, ni se soit avisé de l'accuser de nouveauté; c'est une rêverie de croire que ce dogme soit né en ce siècle-là, ou plutôt de ne pas croire qu'il vient des siècles précédents et des apôtres mêmes. On ne saurait assez vous dire quel bien ont fait à l'Eglise les savants travaux de ces derniers hérétiques, que j'appelle quelquefois par cette raison de très-bons et très-mauvais ouvrages. Auparavant, il fallait une grande résolution pour entreprendre la recherche de la vérité. Il fallait suivre pied à pied la tradition ecclésiastique de siècle en siècle, avoir pour cela jour et nuit entre les mains les originaux grecs et latins des pères et des historiens de l'Eglise. Peu de personnes en étaient capables; les uns n'avaient pas assez de connaissance, les autres n'avaient pas assez de loisir. Aujourd'hui ces difficultés ne doivent plus rebuter personne. Avec ces livres, que je viens d'appeler très-bons et très-mauvais, ce grand travail n'est plus nécessaire. Ils ont tout recherché, tout rapporté, tout aplani : le fait est maintenant constant, il n'y a plus qu'à se déterminer sur le droit avec un peu de bon sens et de raison. Quiconque les lira en priant, de bonne foi, avec attention, se servant de leur savoir, mais de son jugement propre, prenant comme certain ce qu'ils avouent, rejetant comme très-incertain leurs conjectures de critique et leur misérable argument négatif, il est impossible (j'en prends à témoin ce même père des miséricordes qui a tiré notre salut de nos propres ennemis), il est impossible qu'il ne soit pas catholique. A cela il faut ajouter une espèce de révolte contre Calvin, ou du moins une manière de séparation d'avec lui, non seulement de ces savants hommes, mais du peuple entier, dans le point le plus important de tous, qui est celui de la sainte eucharistie : discorde que vous me permettrez encore, s'il vous plait, de toucher en peu de mots, car elle met premièrement le trouble et l'épouvante dans l'esprit de ceux qui errent; puis les amène insensiblement à la foi de l'Eglise. En cette controverse de l'eucharistie, Calvin, par je ne sais quelle bizarrerie, ne voulant ni suivre l'Eglise dont il s'était séparé, ni suivre Luther, qui ne disputait contre elle que pour conserver la substance du pain et du vin, ni suivre Zuingle, qui anéantissait tout à fait un si grand mystère, imagina une erreur entre ces deux-là, mais plus extravagante que l'une ni l'autre; soit que son esprit inquiet et incertain ne pût rien aimer ni approuver que ce qu'il avait inventé lui-même, soit que par un artifice profond il voulût se faire toutes choses à tous; et réunissant les luthériens aux zuingliens, comme il l'avait espéré, devenir l'arbitre et le maître de toutes ces sectes. Encore donc que, par une audace très-impie, il ne comptât pour rien ces paroles si claires, si expresses et si précises de Notre-Seigneur : *Ceci est mon corps*, il disait qu'il ne pouvait résister à ces autres paroles de l'Apôtre, sans doute moins claires et moins expresses : que le pain et le calice qu'on bénit, sont *la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur :* qu'ainsi il ne pouvait jamais recevoir cette simple figure de Zuingle accompagnée de l'opération de la grâce et du Saint-Esprit en nous, qui serait, disait-il, et en cela il avait raison, la communion de l'esprit, mais non pas la communion du corps et du sang du Seigneur. Là-dessus il forma un dogme le plus absurde qui fut peut-être jamais, et qui se contredit manifestement lui-même. Le corps de Notre-Seigneur, dit-il, n'est pas véritablement et réellement en terre; et néanmoins il ne laisse pas d'y être mangé véritablement et réellement; et ce n'est point par foi et en figure seulement. Car encore que la foi serve d'instrument à ce miracle, elle n'est que l'instrument seul; mais c'est sans aucune figure que la substance de ce corps et de ce sang précieux est véritablement et réellement offerte, donnée, communiquée à ceux qui croient. Il ajoute que, si on lui demande comment cela se peut faire, c'est ce qu'il ne faut point demander; qu'il n'en sait rien; qu'il n'y a rien de plus grand, de plus extraordinaire et de *plus incroyable;* c'est le propre mot dont il se sert, qu'il le faut croire pourtant, puisque l'Apôtre l'a dit. Toute cette bizarre doctrine, il l'enveloppe de si longs discours et de tant d'expressions ambiguës, propres à être expliquées en toute sorte de sens, que si vous exceptez un petit nombre d'endroits où il s'est tout à fait expliqué, on lit cinq ou six pages de suite dans ses écrits, sans savoir où l'on en est, et on croit entendre parler, tantôt Luther, tantôt Zuingle, tantôt même un bon catholique. De là il tirait encore un autre avantage, qui était de se servir de tous les passages des pères allégués de part et d'autre, et de n'être embarrassé de pas un. Les passages que Zuingle avait cru le favoriser, il les alléguait, comme Zuingle, contre la présence réelle ; ceux que Luther et que les auteurs catholiques avaient apportés en nombre presque infini, et plus clairs que le jour, pour la présence réelle, il les expliquait facilement de cette manducation réelle qu'il avait forgée exprès, si approchante de la présence réelle, que la pensée humaine ne les peut distinguer : car on ne saurait imaginer qu'une chose soit mangée en un lieu où elle n'est pas. Tel fut l'artifice de Calvin. Mais ses descendants, à qui il a laissé une confession de foi et un caté-

chisme en ce sens-là même, et dont ils se servent encore aujourd'hui, ont eu tant de peine cependant, ou à entendre, ou à digérer cette doctrine incroyable, comme il la nomme, qu'ils ont même oublié l'obligation où ils sont de la croire par leur catéchisme et leur confession de foi ; de sorte que s'il revenait aujourd'hui au monde, il se trouverait parmi tant de calvinistes le seul calviniste sur cet article. Tous généralement ont passé à l'opinion de Zuingle, qu'il avait formellement rejetée et condamnée : parti très-facile à prendre, si l'on n'écoute que l'homme animal ; mais plus difficile que pas un autre, si l'on pense à son salut, ou même à soutenir son sentiment avec quelque sorte d'honneur. En effet on retombe aussitôt dans tous ces inconvénients que Calvin avait eu l'adresse d'éviter par cette manducation réelle et chimérique ; et surtout on n'a plus rien à dire contre cette infinité de passages des pères, si clairs et si exprès pour la présence réelle, qu'il faut avouer de nécessité, ou qu'ils avaient perdu l'esprit quand ils s'exprimaient ainsi, ou qu'ils avaient dans l'esprit les mêmes choses que nous sur ce grand mystère. Aubertin, leur plus grand et plus célèbre auteur en cette matière, l'un de ceux que j'ai déjà nommés si souvent très-bons et très-mauvais, ne s'est jamais trouvé si embarrassé qu'en cet endroit. Cet homme, avec un prodigieux travail, publia en latin et en français un grand et ample volume de l'eucharistie, après l'avoir forgé et reforgé durant trente ans et davantage. On peut dire aussi avec vérité qu'il n'y a rien omis, hors une chose qu'on ne peut jamais omettre que par un dessein formé, dans un ouvrage d'ailleurs fort méthodique ; car au lieu que tous les auteurs de controverses ont accoutumé et se font une loi inviolable d'établir dès l'entrée l'état des questions qu'ils vont traiter, de proposer ce qu'ils ont à défendre et ce qu'ils ont à combattre, celui-ci, tout au contraire, propose d'abord ce qu'il veut combattre et qu'il ne veut point croire, et ne dit pas un mot de ce qu'il défend et de ce qu'il croit, et cela pour n'être pas obligé, ou d'abandonner d'abord publiquement et manifestement son Calvin sur cette manducation réelle, ou de trahir son sentiment propre et celui de tous les siens, qui n'est plus, comme je l'ai déjà dit, que celui de Zuingle même. Quant à cette manducation réelle séparée de la présence réelle, qui devait être le bouclier d'un véritable calviniste, comme il avait été celui de Calvin contre tous les passages des pères, jamais il ne s'en est servi dans tout son ouvrage, quelque pressé qu'il se trouve. Lors même qu'il n'en peut plus, et qu'il est tout en sueur sur ces passages difficiles et insurmontables, il passe à une autre extrémité terrible, et ose enfin ce que Calvin ni pas un autre n'avaient jamais osé. Il faut avouer, dit-il, et cela non pas une seule fois, mais plusieurs ; il faut avouer que les pères de l'Eglise, même les premiers et les plus anciens, aussitôt après les apôtres, ont cru sur ce sujet plus qu'on ne doit croire ; non pas, à la vérité, la présence réelle du corps et du sang, mais la présence de toute leur vertu, réellement attachée au pain et au vin, que l'on confond aisément avec le corps et le sang même. Le ministre Claude, qui est aujourd'hui à la tête du parti, marche sur les traces d'Aubertin, ne se défend que par le même principe ; et nous savons avec certitude qu'il s'est expliqué en particulier à quelqu'un de ses amis qui le pressait sur ce sujet, que l'opinion de Calvin n'était point la sienne ; qu'elle n'avait pas moins d'inconvénients (c'est ainsi qu'il s'exprimait) que celle de l'Eglise romaine ; enfin qu'elle ne pouvait être défendue ni par lui ni par autre. Figurez-vous donc, s'il vous plaît, en quel état doit se trouver un homme de bien et de bon sens, qui commence à se défier de leurs erreurs ; quelle doit être son inquiétude, quel le trouble de son esprit, quel presque son désespoir, quand après une sérieuse réflexion il voit que sur toutes les autres controverses, du consentement même de ses plus savants auteurs, ayant contre lui quatorze ou quinze siècles d'antiquité, ce n'est plus que sur ce faible argument négatif et sur ces frivoles conjectures de critique, qu'il hasarde son salut éternel ; que d'un autre côté, en cette controverse si capitale et si importante de l'eucharistie, il lui faut de nécessité choisir de deux choses l'une, ou bien nier et désavouer en secret cette même confession de foi imprimée, dont il fait profession en public ; et dire en même temps avec Aubertin, ce qui fait horreur à penser, que les pères de l'Eglise, même les premiers et les plus anciens, aussitôt après les apôtres, se sont grossièrement trompés ; ou bien embrasser, avec Calvin seul, ce dogme qu'il a justement nommé incroyable, et que nul autre n'a pu croire après lui, rejetant ce que toute la terre a trouvé croyable, et qu'elle croit fermement de ce grand mystère, sur le témoignage de tant de grands saints, sur la parole de Notre-Seigneur lui-même. Ces difficultés par le grand nombre d'écrits, de conférences et de disputes, ont passé peu à peu des savants au peuple même : tout le monde les comprend ; ceux qui ne les comprendraient pas sont touchés de l'exemple, dont le pouvoir a toujours été si grand sur l'esprit humain ; et voyant dans cette grande multitude de convertis des personnes savantes, éclairées et désintéressées, d'une vie sans reproche, à qui leur changement a fait honneur, ils rejettent cette mauvaise honte, qui seule les retenait auparavant, et se rendent à ce grand, à ce solide et, pour ainsi dire, à ce palpable argument qui commence et qui finit toutes les conversions : qu'il y a un Dieu tout bon, tout sage, qui n'a point voulu attacher le salut à la connaissance du grec et du latin, et n'avoir avec lui que des théologiens et des philosophes, son dessein étant, ainsi qu'il l'a dit lui-même, *que tous soient sauvés* ; qu'il a véritablement parlé d'une voie étroite pour les mœurs et pour la pénitence, parce qu'elles dépendent de nous ; mais que quant à la doc-

trine, où nous n'avons part aucune, et qui ne vient que de lui, il a bien voulu, tout au contraire, marquer un chemin royal et large où l'on ne se peut égarer si on ne le veut; établir enfin sa sainte cité sur la montagne qui ne peut demeurer cachée, et qu'on ne saurait ne point voir si on ne ferme les yeux. Vous voyez donc clairement, si je ne me trompe, quel est notre avantage aujourd'hui; combien les propres travaux de nos adversaires ont changé en notre faveur la face du combat; que leurs troupes, déjà en désordre, pour peu qu'on les pousse, promettent une victoire certaine à l'Eglise; que les murailles de leur nouvelle Jéricho, déjà ébranlées sur leurs fondements, n'attendent plus pour tomber que le dernier son des trompettes (*Jos.*, VI, 5) un peu plus long et plus éclatant que les précédents. J'entends par ces trompettes le concert si agréable et si charmant pour des oreilles chrétiennes.**** Sous un roi, surtout plus grand qu'on ne le peut dire, de qui si l'on se promet facilement tout ce qu'il y a de plus difficile, après ce que nous en avons déjà vu, ce ne sera point légèreté, mais sagesse. Ce n'est pas ici le lieu de parler de ses conquêtes, ni de tout ce qu'il a fait d'extraordinaire au dedans et au dehors de l'état; le sujet que je traite m'attache à une seule de ses louanges, mais qui est la source de toutes les autres. Il m'a semblé quelquefois qu'Homère n'avait pensé qu'à lui quand il nomme un de ses héros, mais plus noblement en sa langue que nous ne saurions le faire en la nôtre, *le plus roi de tous les rois*. Le ciel l'a tellement fait et formé pour ce qu'il devait être, qu'on dirait que gouverner est en lui ce que respirer est en nous, une action naturelle et insensible qui se mêle à toutes les autres sans en interrompre aucune, ni qu'aucune l'interrompe. Ni temps, ni lieu, ni occasion ne suspendent et ne retardent ce mouvement continuel, mais réglé et tranquille, de roi et de maître. En s'habillant, en se couchant, en marchant, à table, à la promenade, à la chasse, dans les exercices, dans les divertissements, rien n'empêche que partout il n'écoute tout avec autant d'attention que s'il n'avait dans l'esprit qu'une seule chose. On demeure surpris et charmé de le voir à tous moments d'un petit mot répondre non seulement aux propositions, mais aux pensées de ceux qui lui parlent, et comme ne faisant rien, faire incessamment les plus importantes affaires du monde; véritable chef, ou plutôt véritable conseil de son conseil même, comme véritable général de ses plus fameux généraux, sans que personne s'y puisse méprendre, et qui n'emprunte point d'autrui la capacité, la sagesse, la justice et la piété qu'on admire en lui, mais les inspire lui-même à ceux qui le servent à proportion de la confiance dont il lui plaît de les honorer. De là naît parmi les peuples une admiration et un amour que l'on ne peut exprimer : tous ses sujets sont ses courtisans, également persuadés en tous lieux et dans les provinces les plus reculées, qu'en lui seul sont renfermées toutes nos espérances ou particulières ou publiques, et tout ce que chacun de nous, ou possède, ou attend, ou désire de repos, de tranquillité, de fortune, de bien et d'honneur. Tous généralement, sans en excepter ceux-là mêmes que l'erreur sépare de nous, n'ont en cela qu'un même esprit et qu'un même sentiment, qui est que plaire, quand ils le peuvent, à un si grand, si bon et si sage maître, aller au-devant de ses pensées, lui obéir avant même qu'il commande, n'est pas seulement leur devoir, mais leur propre félicité. On sait, on voit, on sent avec quelle ardeur il désire de ramener tous les Français à la foi de leurs pères. C'en est assez avec toutes les dispositions que nous avons déjà remarquées, pour espérer, comme nous faisons, de voir en France, et durant son règne, un seul troupeau et un seul pasteur.***

REMARQUES

OU PREUVES POUR LE PREMIER TRAITÉ

DE L'EXAMEN EN GÉNÉRAL.

SECTION II.

Article I, page 5. *Si nous en voulons croire Aristote, c'est le fondement général de tous nos raisonnements*, etc. Le passage est au quatrième livre de ses Métaphysiques, chapitre 3, à la fin, d'autant plus remarquable, que quelques-uns ne l'ont pas tout à fait entendu, et que c'est pourtant le fondement de toute sa dialectique, c'est-à-dire du chef-d'œuvre de son esprit.

Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en un même sujet et au même sens.

Il est impossible que quelqu'un croie qu'une même chose soit et ne soit pas; mais il n'est pas nécessaire qu'il croie ce qu'il dit.

C'est pourquoi tous ceux qui font des démonstrations les font aboutir là : [*Qu'il vous est impossible de croire vous-mêmes qu'une même chose soit et ne soit pas.*] *C'est naturellement le principe des principes et de tous les axiomes.* Le traducteur latin, le cardinal Bessarion a mis, *cæterarum quoque dignitatum omnium principium;* au lieu qu'il s'agit non de dignités, mais d'axiomes, ou en latin *petitiones*, principes, qu'on demande, dès l'entrée, être supposés d'un consentement commun sans autre preuve.

Au chapitre suivant, Aristote explique la même chose deux fois : *C'est le plus certain et le plus assuré de tous les principes.*

SECTION III.

Article VI, page 18. *Calvin cependant n'a pu s'empêcher de dire que sur l'eucharistie l'erreur des luthériens est encore plus grossière que celle de l'Eglise romaine.* Voyez la fin des Preuves de ce traité, où l'on a mis à part et ensemble plusieurs passages extraits de Luther et de Calvin sur l'eucharistie.

Luther avoue de son côté, etc. Sur ce qui est contenu en cet article, soit des sentiments de Luther contre ceux de Calvin sur l'eucharistie, soit de la division des luthériens entre eux, et des efforts inutiles qu'on a souvent faits pour réunir les opinions différentes : voyez le même endroit des Preuves à la fin.

SECTION IV.

Article IV, page 23. *Leur apologie écrite par M. Daillé.*

PREUVE DE CE QUI EST DIT DANS CET ARTICLE, *que les protestants de France par leurs propres principes ne doivent point se séparer de l'Eglise, si elle n'avait point d'erreur fondamentale et contraire au salut* (1).

Nous avouons que toutes erreurs ne nous donnent pas un juste et suffisant sujet de rompre avec ceux qui les tiennent ; car l'Apôtre nous commande de recevoir à nous celui qui est débile en la foi, et ne le point travailler par débats de dispute ; et lui-même nous en donne l'exemple, en supportant doucement ceux qui n'étaient pas de son avis en toutes choses. *Nous tous qui sommes parfaits*, dit-il, *ayons ce sentiment : et si vous sentez quelque chose autrement, Dieul e vous révèlera aussi* (*Phil.* III,, 15 ; *Gal..* I, 8, 9). Il est évident que cette faiblesse en la foi et cette diversité de sentiment dont parle saint Paul, est une erreur. Puisqu'il veut qu'on la supporte, et qu'ailleurs néanmoins il prononce anathème contre ceux qui évangéliseront autrement qu'il ne nous a évangélisés ; il faut de nécessité conclure qu'il y a deux sortes d'erreurs en la religion : les unes, que l'on peut supporter sans rompre avec ceux qui les tiennent ; les autres, dont il faut fuir la communion. Et cette différence dépend de la nature des erreurs mêmes. Car comme les vérités de la foi ne sont pas toutes d'une égale importance, les unes étant principales et si absolument requises, que l'on ne peut parvenir au royaume des cieux en les ignorant ; les autres étant utiles, mais non si nécessaires, que l'on ne puisse sans les connaître servir Dieu et jouir de son salut ; de même en est-il des erreurs. Les unes sont pernicieuses et incompatibles avec la vraie piété ; les autres sont moins nuisibles et ne mènent pas nécessairement les hommes en perdition. Saint Paul nous découvre assez clairement cette distinction en la première aux Corinthiens (I *Cor.*, III, 13, 15), là où après avoir dit que nul ne peut poser autre fondement que celui qu'il a posé, à savoir Jésus-Christ ; il ajoute que ceux qui auront édifié sur ce fondement du bois, et du foin, et du chaume, feront perte de leur ouvrage lorsqu'il sera examiné ; mais que quant à eux ils seront sauvés, toutefois ainsi comme par le feu, c'est-à-dire difficilement, et comme s'ils échappaient leur seule personne d'un embrasement où serait demeuré tout leur bien ; signe évident qu'il y a des erreurs qui ne privent pas leurs auteurs mêmes du salut, bien loin d'en forclore ceux qui les ont crues après eux, et sur leur foi seulement. Et en effet, où est celui qui ne voie qu'il y a des erreurs qui choquent et renversent les fondements du christianisme, en nous engageant inévitablement en des choses incompatibles avec le salut, et d'autres qui ne le sont pas ? Par exemple, c'est une erreur de la première sorte, d'estimer qu'il faille adorer le soleil. Car puisque le soleil est une créature, et que ceux qui adorent les créatures n'ont point de part au royaume des cieux, il est clair que ceux qui ont une telle opinion ne peuvent parvenir au salut. Ainsi en est-il de toutes les autres erreurs qui choquent quelqu'un des premiers, nécessaires et fondamentaux articles de la religion chrétienne. Mais l'erreur de ceux qui croyaient jadis que l'Eglise demeurerait quelque temps avec Jésus-Christ en la terre après la résurrection, n'est contraire ni à la piété envers Dieu, ni à la charité envers le prochain, et ne choque directement aucun des fondements de l'Evangile, bien qu'elle soit, à mon avis, contraire à divers passages de saint Paul, et peu convenable à la nature du royaume de Jésus-Christ. A peine saurait-on croire combien il est nécessaire de remarquer cette différence entre les erreurs des hommes sur les matières de la religion, pour se garantir de l'importun chagrin de certains esprits mélancoliques qui condamnent toutes choses également et foudroient d'un seul et même anathème tout ce qui s'éloigne tant soit peu de leur sentiment ; et pour ne tomber de l'autre côté dans l'indifférence des profanes qui s'accommodent à tout et engloutissent le chameau aussi bien que le moucheron. Certes, le fidèle se gardera de toute erreur, et en repurgera son prochain, autant qu'il lui sera possible. Car quelque petite et légère que soit une erreur, tant il y a que c'est une erreur ; c'est-à-dire une ignorance et une contradiction à la vérité, et par conséquent un mal. Mais il ne laissera pas pourtant de faire soigneusement cette distinction entre les erreurs, et de reconnaître que l'une est beaucoup plus dangereuse que l'autre, et les aura plus ou moins en horreur, selon qu'il les jugera plus ou moins périlleuses. Si elles sont du premier rang, à savoir, de celles qui renversent les fondements du christianisme, il tâchera avec toute la prudence et dextérité possible, selon sa vocation et ses dons, à en tirer son prochain ; et s'il ne peut rien gagner, du moins sauvera-t-il son âme propre en se tirant de la communion de ceux qui les tiennent. C'est

(1) Daillé ; Apologie pour les Eglises P. R. de France, p. [illegible] et suivantes.

ce que pratiquèrent autrefois les fidèles à l'endroit de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, et d'Arius, prêtre d'Alexandrie, qui tenaient que Jésus-Christ était une pure créature, ruinant tout le christianisme de fond en comble par cette abominable doctrine. Mais si l'erreur est de la seconde sorte, non pernicieuse ni incompatible avec les fondements de notre foi, nous tiendrons à beaucoup de bonheur d'en pouvoir commodément délivrer nos prochains : car il serait à désirer que nous fussions entièrement exempts d'erreur; que si nous n'en pouvons venir à bout, il ne faudra pas pour cela rompre avec eux, mais y supporter doucement ce qui ne s'y peut changer, et qui au fond ne préjudicie pas à leur salut, et moins encore au nôtre, etc. » *Et plus bas.*

« Car cette opinion que les luthériens ont (à savoir que le corps du Seigneur est réellement présent dans le pain de l'eucharistie) demeurant dans ces termes, n'a aucun venin. Elle n'abolit point le sacrement, elle n'abolit point le signe dont il consiste, elle ne l'adore point, elle ne le divise point, elle n'en fait point un sacrifice expiatoire de nos crimes, elle lui laisse et sa nature et sa vertu, et n'ôte non plus à Jésus-Christ formellement, directement et immédiatement ni sa substance, ni ses propriétés ; seulement pose-t-elle que Jésus-Christ, pour nous livrer la vertu de sa mort et nous communiquer son corps et son sang, ainsi que parle saint Paul, c'est-à-dire l'efficace de l'un et de l'autre, il se trouve au sacrement de l'eucharistie présent selon son humanité, d'une façon qu'ils confessent être incompréhensible. Cette hypothèse ne nous engage en rien qui soit contraire ou à la piété, ou à la charité, ou à l'honneur de Dieu, ou au bien des hommes. »

Article V, *pag.* 25. « Saint Bernard même, ce bon et pieux docteur, »

PREUVE DE CE QUI EST DIT EN CET ARTICLE, *que saint Bernard, grand défenseur de la présence réelle, est appelé saint, bon et pieux docteur par les premiers prétendus réformateurs.*

Mais tous les docteurs chrétiens en ont ainsi senti et parlé comme saint Augustin, semblablement saint Bernard (1).

Et néanmoins ces saints personnages (saint Grégoire et saint Bernard) ont été fort fâchés de voir ce qu'ils voyaient dès lors (2).

Article VII, *pag.* 30. « Ceux-ci sont déjà persuadés de la présence réelle; il n'y a que l'adoration qui les arrête, quoiqu'elle en soit une suite nécessaire, etc. » Voyez à la fin au chapitre qui a pour titre, *Preuves de ce qui est dit touchant l'eucharistie dans le Traité de l'Examen en général, et dans la Relation latine.*

SECTION V.

Article IV, *pag.* 34. « Non seulement leur confession de foi, mais toutes les confessions protestantes sont d'accord que la véritable Eglise, où est la pureté et la doctrine, a aussi reçu du ciel le pouvoir d'excommunier. »

CONFESSION DE FOI DES PÈRES RÉFORMÉS DE FRANCE, *dressée au synode national tenu à Paris, l'an* 1559, *et présentée, au nom des Eglises P. R. de France, par Théodore de Bèze au roi Charles* IX, *dans la conférence tenue à Poissy l'an* 1561, *et enfin confirmée au synode national tenu à la Rochelle, l'an* 1571, *et après avoir été publiquement lue dans cette illustre assemblée.*

ARTICLE XXXIII.

Cependant nous excluons toutes inventions humaines et toutes lois qu'on voudrait introduire sous ombre du service de Dieu, par lesquelles on voudrait lier leurs consciences ; mais seulement recevons ce qui fait et est propre pour nourrir concorde, et tenir chacun depuis le premier jusqu'au dernier en obéissance : en quoi nous avons à suivre ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a déclaré quant à l'excommunication, laquelle nous approuvons et confessons être nécessaire avec toutes ses appartenances.

ARTICLES DE LA CONFESSION DE FOI *de l'Eglise anglicane, selon qu'ils furent dressés du consentement unanime des archevêques et des évêques des deux provinces de Cantorbéry et d'York, et de tout le clergé d'Angleterre, en la convocation au synode national tenu à Londres l'année* 1562 (1).

ARTICLE XXXIII.

Que les personnes excommuniées doivent être fuies.

La personne qui par la dénonciation publique de l'Eglise est légitimement retranchée du corps de l'Eglise, et est excommuniée, doit être tenue, par toute la multitude des fidèles, pour un païen et pour un péager, jusqu'à ce qu'elle soit publiquement réconciliée par pénitence, et reçue en l'Eglise par un juge qui en ait l'autorité.

CONFESSION DE FOI *des Suisses, l'an* 1566.

La confession et exposition simple de la foi orthodoxe et des dogmes catholiques de la vraie et pure religion chrétienne, dressée d'un commun accord par les ministres de l'Eglise de Jésus-Christ, qui sont en Suisse, à Zurich, à Berne, à Glarone, à Bâle, à Schaffhouse, à Appenzel, à Saint-Gall, à Coire, et par les ministres confédérés; par ceux aussi qui sont à Mulhausen et à Bienne, auxquels se sont joints les ministres de l'Eglise de Genève et de Neuchâtel, et tous les autres prédicateurs de l'Evangile, qui sont en Pologne, en Hongrie et en Ecosse : pour témoigner à tous les fidèles qu'ils persévèrent dans l'unité de la vraie et ancienne Eglise de Jésus-Christ, qu'ils n'enseignent point de dogmes nouveaux ou erronés, et conséquemment qu'ils n'ont aussi nul commerce avec les sectes ou les hérésies.

(1) Institution de Calvin en français, liv. III, chap. 3, §3.
(2) Institution en français, liv. IV, ch. 7, § 22.

(1) La traduction en français est à la fin de la Liturgie d'Angleterre, de l'édition de Genève, l'an 1665.

CHAPITRE XVIII.

Des ministres de l'Eglise (1).

Davantage, pour ce que la discipline est très-nécessaire en l'Eglise, et toute l'ancienne Eglise a usé de l'excommunication, et qu'aussi il y a eu jugements ecclésiastiques entre le peuple de Dieu, entre lequel cette discipline était exercée par hommes prudents et craignant Dieu : il appartient aussi aux ministres, pour l'édification de l'Eglise, de conduire cette discipline selon que la condition des temps, l'état public et la nécessité le requerra. Et en ceci convient toujours tenir cette règle, que toutes choses se fassent toujours en l'Eglise à édification, décemment, honnêtement, sans tyrannie et sédition, sans nourrir les vices, et sans en user indiscrètement: car l'Apôtre témoigne que Dieu lui a donné puissance en l'Eglise à l'édification, et non pas à la destruction d'icelle.

Confession orthodoxe et chrétienne *des Eglises des Pays-Bas, revue et approuvée par le synode de Dordrecht, tenu l'an* 1619 (2).

ARTICLE XXXII.

Nous croyons cependant que, combien qu'il soit utile et bon aux gouverneurs des églises d'établir et disposer certain ordre entre eux pour l'entretènement du corps de l'Eglise, qu'ils se doivent toutefois bien garder de décliner de ce que Christ, notre seul maître, nous a ordonné : et pourtant nous rejetons toutes inventions humaines, et toutes lois qu'on voudrait introduire pour servir Dieu, et par icelles lier et étreindre les consciences en quelque sorte que ce soit. Nous recevons donc seulement ce qui est propre pour garder et nourrir concorde et union, et entretenir tout en l'obéissance de Dieu, à quoi est requise l'excommunication faite selon la parole de Dieu, avec ce qui en dépend.

Confession de foi *d'Augsbourg, présentée à l'empereur Charles* V, *l'an* 1530 (3).

Titre *de la puissance ecclésiastique.*

Il y a eu de grandes disputes de la puissance ecclésiastique, auxquelles aucuns ont confondu fort mal à propos la puissance ecclésiastique et la puissance du glaive ; et de cette confusion sont avenus grands troubles et grosses guerres, pour ce que les papes se faisant forts de la puissance des clés, ont non seulement institué de nouveaux services, sauve la réservation des cas, et ont chargé les consciences de violentes excommunications, etc. Pourtant nos docteurs ont été contraints, afin de consoler les consciences, de montrer la différence de la puissance ecclésiastique et de la puissance du glaive, et ont enseigné qu'on doit avoir l'une et l'autre en très-grand honneur et révérence, à cause du commandement de Dieu, duquel il faut croire que c'est un des plus grands biens qu'il ait fait aux hommes. Or leur avis est que la puissance des clés, ou la puissance des évêques est, suivant la règle de l'Evangile, une puissance ou commandement de Dieu, de prêcher l'Evangile, de pardonner et de retenir les péchés, et administrer les sacrements. Car Notre-Seigneur envoie ses apôtres avec ce commandement (*Jean*, XX) : *Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie aussi. Recevez le Saint-Esprit. Les péchés sont pardonnés à ceux auxquels vous les pardonnerez, et sont retenus à ceux auxquels vous les retiendrez.* (*Marc*, XVI) : *Allez, prêchez l'Evangile à toute créature*, etc.

Cette puissance ne s'exerce qu'en enseignant ou prêchant la parole et administrant les sacrements ; ou à tous en général, ou à chacun en particulier, suivant sa vocation : pour ce que les choses qui sont données, ne sont point choses corporelles, mais choses éternelles, à savoir, la justice et la vie éternelle avec le Saint-Esprit. On ne peut acquérir ces choses que par le ministère de la parole et des sacrements, comme dit saint Paul (*Rom.* I) : *L'Evangile est la puissance de Dieu en salut à tout croyant.*

Confession de foi *des barons et autres de Bohême, présentée en la ville de Vienne, en Autriche, au sérénissime roi des Romains et de Bohême, l'an du Seigneur* 1535.

ARTICLE VIII.

De plus ils enseignent que ceux qui sont notoirement impies et rebelles, c'est-à-dire désobéissants aux admonitions de l'Eglise, soient réprimés par la censure et la peine, qui s'appelle vulgairement *anathème* ou *excommunication*, et que cela s'observe, sans aucun égard des personnes, contre tous ceux dont l'impiété est connue, et qui, se trouvant engagés dans les péchés les plus grands, y demeurent encore, après avoir été très-souvent exhortés d'en sortir.

ARTICLE XIV.

De la puissance ecclésiastique ou des clés.

La charge et l'autorité de cette administration, selon le commandement et le devoir que Jésus-Christ en a donnés, comme le rapporte l'Ecriture sainte, consiste à corriger et à lier dans l'Eglise les scélérats et les impénitents, et à leur fermer le royaume des cieux, c'est-à-dire à les priver de Jésus-Christ et du commerce et de la société de l'Eglise, et à absoudre au contraire les vrais pénitents, à calmer leurs consciences, et à leur ouvrir ainsi le royaume des cieux. Or ils sont obligés de faire tout cela, non selon leur caprice et de leur propre autorité, mais comme dispensateurs des mystères de Dieu, comme ministres et serviteurs de Jésus-Christ, en son nom et en son autorité, par sa parole et par ses sacrements.

Article XV.

De la Pénitence.

Pareillement ils enseignent que les pé

(1) Traduction française imprimée à Genève, l'an 1566.
(2) Traduction française imprimée à Leyden, l'an 1624.
(3) Traduction française imprimée à Anvers, l'an 1582.

nitents aillent trouver le prêtre, et qu'en sa présence ils confessent à Dieu leurs péchés, sans que nous ordonnions pourtant ni exigions l'énumération de tous les péchés ; qu'ils lui demandent encore ses conseils et le moyen d'éviter les péchés, et leur absolution par les clés de l'Eglise, afin d'obtenir la rémission de leurs péchés par ce ministère que Jésus-Christ a institué en cette forme-là.

De même ils enseignent que les hommes fassent grand état de l'absolution, et croient que ce qui est promis par les clés, s'accomplit infailliblement, car c'est Jésus-Christ lui-même qui a parlé au chapitre XX de S. Jean, et s'est ainsi exprimé, comme l'Evangéliste nous l'a enseigné par son ordre *: Recevez le Saint-Esprit ; à quiconque vous pardonnerez les péchés*, etc. Et qu'ils sachent que par l'usage et le ministère des clés, et par l'autorité des paroles de Jésus-Christ, tous leurs péchés sont pardonnés.

SECTION VI.

Article I, *pag.* 45. *Il a été ajouté dans la seconde édition quelques périodes depuis ces paroles :* On aurait beau le dissimuler, *jusqu'à la fin de l'article.*

Preuves de ce qui est dit dans cette addition.

I. *Que les protestants parlent souvent de certains points nécessaires au salut, mais que nulle autorité publique n'a encore decidé parmi eux quels sont ces points fondamentaux.*

II. *Que leurs auteurs particuliers n'en sont point d'accord ensemble.*

III. *Que chacun nous donne sa pensée générale, vague et indéfinie, pour y pouvoir ajouter ce qu'il lui plaira.*

IV. *Que Jacques Cappel semble vouloir sauver jusqu'aux mahométans.*

Extrait des passages de quelques protestants sur ce sujet, rapportés par le cardinal de Richelieu.

Le Symbole des Apôtres embrasse très-brièvement et comme en abrégé tous les articles de la foi chrétienne (1).

Ces articles du Symbole suffisent à salut, si on les croit sincèrement ; et l'on n'en requiert pas davantage qui doivent être crus (2).

Perkins réduit les points fondamentaux au seul Symbole (3).

Luther (4), Bèze (5) et Witacher (6) enseignent que les points fondamentaux sont contenus au Symbole, au Décalogue, et en l'Oraison dominicale.

Ursinus (7) et Melanchthon (8) disent que les points fondamentaux sont contenus au Symbole et au Décalogue, sans y ajouter l'Oraison dominicale.

Luther (1), et Sadeel (2) réduisent les points fondamentaux à deux : à croire à Jésus-Christ crucifié, et le pape ennemi de l'Eglise, et vrai antechrist.

D'entre les réformés les uns statuent pour nécessaire le seul article de la justification. Les autres le Symbole des Apôtres. D'autres encore le Symbole avec le Décalogue. D'autres enfin en statuent autrement. Et Philippe Eilbracht (3) rapporte sept opinions différentes qu'ils ont sur ce point. Il fait aussi voir l'étonnante discordance où tombent les réformés, en désignant les erreurs qui renversent ou ne renversent pas le fondement du salut.

M. le Cardinal. Puisque nos adversaires avouent qu'on ne peut se séparer que pour des choses fondamentales et essentielles en la religion.

La Ruelle (4). Je ne sais qui sont ces adversaires, qui avouent qu'on ne peut se séparer que pour des choses fondamentales et essentielles en la religion : mais il n'y a rien de plus faux que cette maxime.

J'ajoute à toutes ces choses, que tous les points de nos controverses pourraient être non fondamentaux à les considérer en détail, et que néanmoins à les considérer tous ensemble, nous aurions en nécessité de nous séparer de la communion de Rome (5).

Or, quoi que nous croyons qu'il ne soit pas nécessaire, mais que ce soit même une chose impossible et téméraire tout ensemble, de faire une précise et plus exacte détermination des points fondamentaux, nous en donnons néanmoins une détermination moins précise et plus générale, par laquelle nous marquons certains dogmes en particulier, dont nous recommandons tellement l'observation et la connaissance à tous ceux qui se veulent sauver, que cependant nous n'osons mettre nulles bornes à la liberté ni à la miséricorde de Dieu, qui sont infinies, ne sachant pas si Dieu ne veut point peut-être en sauver présentement quelques-uns, qui ignorent quelques-uns de ces articles, principalement si leur ignorance est insurmontable ou involontaire. Mais parce que l'alliance que Dieu a faite avec nous requiert deux choses, à savoir, notre confiance en lui, et notre obéissance à ses ordres ; nous croyons aussi qu'on peut réduire les choses nécessaires à ces deux chefs généraux, à savoir, tant aux choses qu'il faut croire, qui sont enseignées dans le Symbole des Apôtres, entendu dans les sens et les explications qui se font sentir à l'esprit et à l'oreille de tout le monde, qui sont d'une évidence très-claire, et qui regardent les articles convenus entre nous et les catholiques, qu'aux choses qu'il faut faire,

(1) Luther, sur les trois Symboles, tom. VII, p. 138. Idem, Bulinger, Musculus, Aretius, Polanus, part. III *Thes.*, p. 456.
(2) Polanus, part. III *de ses Thèses*, p. 456.
(3) Dans son *Catholique réformé*, p. 476, et dans son *Exposition du Symbole*, p. 501.
(4) Tom. VII, p. 11.
(5) *Des marques de l'Eglise.*
(6) *Controverse* 1, quest. 4, pag. 342.
(7) Dans ses *Miscellan.*, *thes.* 8, pag. 114.
(8) Sur le chap. VII de S. Matth., p. 402.

(1) Sur le chap. VII de S. Matth., tom. VII, p. 86.
(2) Dans la préface de sa *Réponse à Turrian.*
(3) Philippe Eilbracht, dans sa *Voie abrégée*, rapportée par MM. de Waiembourg.
(4) La Ruelle, *Réponse à M. le cardinal de Richelieu.*
(5) Martel, *Réponse à la méthode de M. le cardinal de Richelieu*, liv. III, disp. 1, p. 2.

à quoi principalement se rapporte le Décalogue, etc. (1).

Or tout de même qu'il n'est pas nécessaire de fixer un nombre certain et limité des points fondamentaux, sans qu'on y ait omis aucun dogme de cet ordre, il ne faut pas non plus faire un calcul juste et précis de toutes et chacunes les erreurs fondamentales.

JACQUES CAPPEL, *sur la première Epître de S. Pierre, chap.* III, *v.* 21, *dans les critiques sacrées, imprimées à Londres l'an* 1660. *Tom.* VII, *part.* 2, *colonne* 4535.

Du reste, parce que plusieurs concluent de ce passage qu'il n'y a point de salut hors de l'Eglise, non plus que hors de l'arche de Noé, je veux expliquer en peu de mots ce que je crois de cet axiome. Les prophètes s'en sont abstenus prudemment, les apôtres s'en sont abstenus prudemment encore : mais depuis que les catholiques d'Afrique eurent commencé à l'employer contre les novatiens et les novatistes, plusieurs en ont étrangement abusé. Cependant cet axiome est véritable en quelque manière, soit qu'on prenne l'Eglise ou pour *le corps des vrais croyants,* ou pour *l'assemblée de ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ.* Si on entend l'Eglise au premier sens, comme il est certain que c'est celui qu'on lui donne toutes les fois qu'on parle de l'Eglise par antonomase, n'y ayant point de salut hors de Jésus-Christ, il ne saurait y en avoir hors de l'Eglise, parce que *être membre de l'Eglise* et *être membre de Jésus-Christ* sont des choses synonymes et réciproques. Mais si l'on prend l'Eglise pour *l'assemblée de ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ,* cet axiome pourra être encore véritable en ce sens. Car premièrement, si quelqu'un a l'insolence de mépriser toutes les sociétés chrétiennes, il ne saurait avoir pour Jésus-Christ même la vénération qu'il faut, ni par conséquent se promettre en lui le salut. En second lieu, si quelqu'un est légitimement chassé par l'Eglise, et qu'il néglige les moyens de son retour et de sa réunion avec elle, un tel, étant lié des chaînes de son crime, demeure exilé du royaume des cieux. D'entre ces sociétés, plus chacune a de pureté, plus est-il vrai que le nom d'Eglise lui convient. Celui donc qui abandonne une Eglise pure pour entrer dans une impure, quelque connaissance qu'il ait que l'une soit beaucoup plus pure que l'autre, on peut dire qu'il est tout ensemble et déserteur de l'Eglise et traître à la vérité de Dieu ; et par cela même on peut dire qu'il court volontairement à sa perte. Mais quoique cet axiome ait quelque usage légitime, cependant l'on en abuse le plus souvent. 1° De quelques haines capitales que soient animées les disputes des Eglises entre elles-mêmes, ou bien de leurs pasteurs, jusque là qu'une Eglise damne l'autre, il ne faut pourtant pas dire que si quelqu'un se sauve dans l'une, tous ceux qui meurent dans l'autre périssent nécessairement, car l'une et l'autre peut avoir ses défauts propres et particuliers ; l'une et l'autre peut conserver le fondement du christianisme ; les membres de l'une et de l'autre peuvent errer non tant dans le droit que dans le fait. Et quand cela est ainsi, l'on convient quelquefois ensemble aux choses mêmes où l'on pense être le plus opposé. A la vérité, l'ignorance du droit n'excuse pas, comme l'on parle, *du tout,* mais *du tant,* principalement lorsqu'on ne pèche point ni contre le fondement ni dans le fondement, mais seulement aux choses de moindre importance. Il est certain que les Juifs, en maudissant Jésus-Christ, errent contre le fondement, sans qu'il leur serve de rien de couvrir leur erreur du voile de l'ignorance, lorsqu'à la fin de leur vie ils seront présentés devant le tribunal de Dieu, quoique leur erreur leur pût être pardonnée s'ils la reconnaissaient, s'ils la confessaient et y renonçaient avant que de mourir. Les mahométans ne maudissent point Jésus-Christ, ni ne souffrent que personne le maudisse impunément ; ils disent au contraire qu'il a été un certain temps le fondement de la piété et de la religion, mais qu'enfin Dieu a trouvé bon de lui substituer Mahomet : de sorte qu'on peut dire, en quelque manière, qu'ils *errent* plutôt *dans le fondement* que *contre le fondement,* quoique ces erreurs soient telles que l'une entraîne l'autre. Or, quant aux erreurs dans le fondement, il y en peut avoir plusieurs, les unes plus importantes que les autres. Il n'est pas de mon dessein d'en faire ici le catalogue ; mais, quoi qu'il en soit, il est constant qu'il y a beaucoup d'erreurs qui, bien qu'elles soient de grande importance à cause de la liaison qu'ont entre eux les points de la religion, ou articles de foi, sont néanmoins telles, que quelqu'un y peut être engagé par ignorance, sans qu'on doive pour cela désespérer de son salut, non pas même quand son ignorance serait positive et non négative seulement. Car, encore qu'il ne demande pas directement à Dieu le pardon de cette erreur, il le lui demande cependant indirectement, si tant est qu'il dise sérieusement et de bonne foi, comme David au Psaume XIX, 12 : *Qui peut connaître tous ses péchés? Nettoyez-moi, Seigneur, des fautes qui me sont inconnues.*

SECTION VII.

Article II, *p.* 56. La loi romaine passe plus avant.

AUX DIGESTES, *sur la loi Aquilia. Loi* 8, § 1.

Que si un muletier, faute d'adresse, n'a pu arrêter la fougue de ses mulets, et qu'ils aient écrasé l'esclave d'autrui, la maxime commune est qu'il peut être poursuivi comme coupable ; il en est encore de même, si c'est par sa seule faiblesse qu'il n'a pu arrêter l'impétuosité de ses mulets, sans qu'il paraisse injuste de prendre la faiblesse pour faute, personne ne devant affecter un emploi dans lequel il sait ou doit savoir que sa faiblesse sera dangereuse aux autres. Ce même droit a lieu en la personne de celui qui, faute d'adresse ou de force, n'a pu retenir la fougue du cheval qui le porte.

(1) Wittichius, *Vérités et erreurs fondamentales*, p. 362.

SECTION VIII.

:le I, *pag.* 57. « En l'an 138, on parlait un purgatoire. »

:S DE CE QUI *est dit dans cet article, que l'aveu des auteurs protestants, les cr- s qu'ils imputent à l'Eglise étaient éta- dans le temps des quatre premiers con- généraux, ou même auparavant.*

CHAPITRE I.

Du purgatoire dès l'an 138.

iqu'il ne soit pas difficile de dire d'où :miers et les plus anciens écrivains ont la source des prières faites pour les je trouve néanmoins très-vraisembla- que je tiens du vénérable et très-docte ndel, que l'auteur des vers sibyllins a la matière et l'occasion de cette (1).

première production du roman de la Sibylle semble s'être faite l'an 138 (2) .teur était chrétien de profession (3).

jue le pape Pie, intronisé le 7 mars ı sa seconde Epître à Justus de Vienne, :ntion de son frère Hermas, disant : .re appelé pasteur a fondé un titre, et cédé dignement au Seigneur ; cela, justifie qu'entre l'an 146 et le 150, s avait soutenu la supposition de la (4).

ustin, philosophe chrétien et martyr, ›ersuadé que les âmes des fidèles qui ›nt tous les jours, ont toutes un extrême d'être secourues par les prières des s (5).

›nteste que tout ce qui nous reste d'au- lu 2ᵉ et du 3ᵉ siècle, étaient imbus de :rine contenue en l'écrit sibyllin (6).

:t constant que les chrétiens du 4ᵉ siècle ient de profiter aux morts par leurs ı (7).

CHAPITRE II.

ıvocation des saints reconnue dans l'E- : par les auteurs protestants, depuis l'an ou environ.

peut voir dans les écrits des docteurs ;iècle des vestiges clairs et sans obscu- l'invocation des saints. Vous en avez nule chez Origène : *O bienheureux Job, oour nous* (8).

;ène a cru qu'il fallait aussi invoquer ges (9).

Après avoir parlé de S. Athanase, de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Ambroise, qui ont invoqué ou exhorté d'invoquer les saints, comme les centuriateurs le rapportent, ils ajoutent : De là, il paraît que l'esprit malin a répandu beaucoup de choses dans les écrits de ces grands hommes, comme sont les passages que nous venons de rapporter de l'invocation des saints (1).

Il est certain que Grégoire fut ordonné évêque par Basile, après l'an 70 du 4ᵉ siècle lorsque cette aveugle superstition pour les saints, qui avait déjà commencé, s'étendait tous les jours plus loin, au progrès de laquelle Grégoire semble n'avoir pas peu contribué par ses paroles et par ses exemples (2).

Ici un grand soin d'invoquer Marie, dont les Latins prétendent, et nous demeurons d'accord que saint Grégoire a été travaillé suivant la maladie de son siècle (3).

CHAPITRE III.

Du signe de la croix depuis environ l'an 100, *par les auteurs protestants.*

Et Tertullien parle du signe de la croix en cette manière : Nous usons notre front à force d'y imprimer le signe de la croix, en marchant, en entrant au logis et en sortant, en nous habillant et en nous chauffant, en nous lavant et en nous mettant à table, le soir quand on allume la chandelle, en nous couchant, en nous asseyant, en toutes les parties de notre conversation (4).

Origène montre aussi que c'était la coutume de faire le signe de la croix sur les baptisés; Tertullien et saint Cyprien font aussi mention de ce rite (5).

Origène fait voir que les chrétiens usaient des prières et des signes de la croix avant que de prendre leur repas : Si nous imprimons sur nous-mêmes ou sur nos aliments le signe de la croix vénérable de Jésus-Christ (6).

Nous lisons, dans le deuxième siècle, que les chrétiens avaient accoutumé, en toutes sortes de rencontres, de faire le signe de la croix pour témoigner aux païens qu'ils n'avaient point de honte de Jésus-Christ crucifié (7).

J'avoue que Tertullien, dans le même lieu où il met les oblations pour les morts entre les usages autorisés par la tradition et par la coutume, ajoute aussi comme une chose de même ordre la coutume que les chrétiens

›aillé, liv. v, chap. 7, pag. 490.
londel, *des Sibylles*, liv. II, ch. 23, p. 230. L'an 138.
›id., liv. I, p. 9.
›id., liv. II, ch. 7, p. 160. L'an 146.
vre d'Hermas cité par plusieurs des anciens par S. Athanase, entre les autres, par Origène, par en, est venu jusqu'à nous, où il parle du purgatoire irement que nous n'en parlons aujourd'hui. Il est bibliothèque des pères.
›id., ch. 13, p. 197. L'an 141, jusqu'à l'an 165, ou n fut martyrisé.
›id., ch. 9, p. 171, IIᵉ et IIIᵉ siècles.
›id., ch. 14, p. 201, IVᵉ siècle.
es Centuriateurs de Magdebourg, ch. 4, p. 58, a. l'an 200 jusqu'à l'an 300.
›id., c. 4, p. 52, f.

(1) Magdebourg. *Centurie* 4, ch. 4, p. 166, B. C'est-à-dire, l'an 300 jusqu'à l'an 400.
(2) Daillé, *de l'objet du culte religieux*, ch. 8, p. 51.
(3) Ibidem, p. 58.
Celui dont il parle si mal est S. Grégoire de Nazianze l'une des plus grandes lumières de l'Eglise, surnommé le Théologien pour l'excellence et la pureté de sa doctrine, l'un des plus éloquents orateurs et des plus beaux esprits de toute l'antiquité païenne ou chrétienne.
(4) Les centuriateurs de Magdebourg. *Centurie* 3, ch. 6, p. 87. e. L'an 200.
(5) Ibid., pag. 87. L'an 200 jusqu'à l'an 300.
(6) Ibid., pag. 98. e.
(7) M. Drelincourt, *Réplique à la Miletière*, p. 148. L'an 100 jusqu'à l'an 200.

avaient d'imprimer le signe de la croix sur leur front (1).

CHAPITRE IV.

Des images depuis environ l'an 300 *par les auteurs protestants.*

Les Centuriateurs disent : Eusèbe écrit qu'il a vu en Asie quelques chrétiens qui conservaient les images des apôtres saint Pierre et saint Paul, et de Jésus-Christ lui-même (2).

Il semble que Tertullien déclare dans le même livre que les chrétiens avaient l'image de la croix, et dans les lieux de leurs assemblées publiques, et dans leurs maisons en particulier ; car c'est sur cela qu'est fondé le reproche que les païens faisaient aux chrétiens d'être religieux de la croix ou dévots à la croix (3).

De même Lampridius rapporte que ce bon empereur Alexandre Sévère avait chez lui, dans son oratoire, les images de Jésus-Christ et d'Abraham (4).

Sozomène fait mention de l'ornement des images, et il rapporte que l'effigie de la femme hémorrhoïsse et de Jésus-Christ qui la guérit, ayant été abattue par l'ordre de Julien en la ville de Césarée de Philippe, fut relevée par les chrétiens, qui la placèrent dans l'Eglise (5).

Prudence fait voir aussi que c'était la coutume de placer dans les temples les images qui représentaient les souffrances des martyrs (6).

De ces deux passages les adversaires concluent qu'au temps même de Tertullien, c'est-à-dire l'an 200 de Jésus-Christ, les chrétiens étaient déjà accoutumés à peindre le Seigneur Jésus sous la forme d'un berger sur les calices même sacrés dont l'on se servait pour administrer l'eucharistie (8).

Je ne veux point ici contester ce qu'ils posent pour incontestable, que les calices dont parle Tertullien sont les calices sacrés de l'Eglise.

De la statue consacrée à Jésus-Christ par l'hémorrhoïsse dont il est parlé dans l'Evangile (2).

Eusèbe dit, je l'avoue, qu'il a vu à Césarée la statue qu'il décrit, et je ne crois pas qu'il soit permis de douter le moins du monde d'une chose qu'Eusèbe dépose si formellement ; mais pour cette effigie qu'il dépose avoir vue, ce que nous croyons sur sa parole, il ne dit que sur le bruit public qu'elle soit la véritable effigie du Seigneur Jésus, vraiment érigée et consacrée à lui par cette femme dont il est parlé dans l'Evangile (1).

Nous avouons qu'en certaines provinces l'usage était déjà de peindre, non dans les maisons des particuliers seulement, les histoires saintes des Ecritures, mais d'exposer aussi dans les églises les images et les tableaux des martyrs et des combats qu'ils avaient soutenus pour la foi (2).

D'où l'on peut tenir pour constant qu'avant la fin du quatrième siècle, on mettait les images dans les églises, tant à Rome qu'aux provinces voisines de l'Italie (3).

CHAPITRE V.

De la vénération des reliques depuis environ l'an 200, *par les auteurs protestants.*

C'est ainsi que saint Cyprien exhorte les prêtres de l'Eglise de Rome de marquer avec soin le jour de la mort des martyrs, afin qu'on puisse célébrer leurs commémorations dans les mémoires (ou chapelles) des martyrs (4).

La translation et la vénération des reliques des saints a commencé en ce siècle (5).

En cela, saint Grégoire de Nazianze a suivi la coutume de son siècle, où déjà l'usage public et solennel était de baiser les reliques des martyrs, de les vénérer, et, comme il parle lui-même en sa langue, de les adorer (6).

A la fin du quatrième siècle, saint Ambroise, se laissant emporter aux superstitions du peuple, commença à honorer les reliques ; et l'erreur est toujours allée en croissant et se fortifiant de plus en plus jusqu'à vous (7).

Car quelle fut la solemnité du transport des reliques du prophète Samuël amenées de la Palestine à Constantinople ? *Tous les évêques* (nous dit saint Jérôme) *les ont portées dans de la soie et un vase d'or, etc. Les peuples de toutes les Eglises leur sont venus au devant, et* (*comme s'ils eussent vu le prophète présent et vivant*) *les ont reçues avec tant de joie, que les essaims des peuples se joignaient depuis la Palestine jusqu'à Chalcédoine, et résonnaient d'une voix à la louange de Christ* (8).

Durant la rigueur des persécutions, les fidèles, qui s'assemblaient pour le service de Dieu avant le jour et cherchaient leur sûreté dans le silence de la nuit et le secret des cimetières, lieux non seulement de peu d'ap-

(1) M. Daillé, *Nouveauté de la trad. Rom.*, part. 1, ch. 28, pag. 256.

On ajoute ici qu'en une partie des provinces de France, et particulièrement en celles de delà la Loire, le mot *Signari* latin est demeuré depuis ce temps-là dans leur langage vulgaire : *Se seigna*, pour dire, faire sur soi-même le *signe* de la croix.

(2) Euseb. Hist. Eccl. 7, c. 18 : ὅ τε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου, καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ, διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας ἱστορήσαμεν.

(3) Magdeburg., centurie 3, ch. 6, p. 85, b. Apolog. L'an 200. *Tertullien*, *Apol.*

(4) Ibidem, p. 85. a.

(5) Ibid. Centurie 4, ch. 6, p. 220, f. L'an 300, jusqu'à l'an 400.

(6) Ibidem.

(7) Daillé, *des images*, liv. III, ch. 1, p. 247.

(8) Ibid., p. 28.

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.* l, VII, ch. 18. L'an 326.

(2) Daillé, *des images*, liv. III, ch. 4, p. 288. IVe siècle.

(3) Ibid., p. 297.

Luther paraît à genoux devant un crucifix à la tête de tous ses livres de l'édition de Wittemberg.

Selon le synode de Charenton, et M. Daillé, il n'y a dans le culte des luthériens ni superstition ni idolâtrie. (Daillé, Apologie ci-dessus).

(4) Magdebourg, *centurie* 3, ch. 6, p. 98. *b. f.* L'an 200 jusqu'à l'an 300.

(5) Ibid., p. 256. *f.* IVe siècle.

(6) Daillé, *de l'objet du culte religieux*, liv. 1, ch 8, p. 53. L'an 370.

(7) Daillé, *contre le père Adam et Cottiby*, p. 1.

(8) Blondel, *des Sibylles*, l. II, ch. 36, p. 304. C'est dans le IVe siècle.

parence, mais qui étaient (si la situation le permettait) le plus souvent souterrains, comme les catacombes d'autour de Rome, y étaient tous les jours animés à la constance par les enseignements de leurs pasteurs et la vue des tombes, qu'ils considéraient comme autant de trophées de leurs frères, voyant la table mystique placée à dessein sur l'endroit où leurs corps reposaient, comme pour leur faire une application littérale des paroles de saint Jean, *Apoc.*, VI, 9 : *Il vit sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été tués pour la parole de Dieu, et le témoignage qu'ils avaient maintenu* (1).

CHAPITRE VI.

Des autels depuis environ l'an 200, par les auteurs protestants.

Qu'il y ait eu des autels destinés à la communion dans les lieux publics ou particuliers de l'assemblée des fidèles, on peut l'inférer de ce que Tertullien parle expressément de l'agenouillement des pénitents à l'autel.

La table mystique était placée à dessein sur l'endroit où les corps des martyrs reposaient (2).

Les histoires de ce siècle justifient aussi qu'il y avait des autels dans les temples (2).

Et Optat de Milève dit : Qu'est-ce que l'autel? sinon le siége du corps et du sang de Jésus-Christ.

Eusèbe, dans le panégyrique qu'il fit à la dédicace de l'église magnifique que saint Paulin, évêque, fit bâtir en la ville de Tyr, en loue avec étendue le vestibule, les portiques, les fonts, les portes, les siéges des ministres, les cancels, en un mot toutes choses; mais entre elles, il remarque en particulier que le saint autel était au milieu de l'église, clos et décemment entouré de cancels ou de balustres d'un ouvrage exquis (3).

Les pères du quatrième et du cinquième siècle, à savoir, Optat, saint Ambroise et saint Augustin, etc., appellent simplement l'eucharistie un sacrifice, et la table où elle se fait un autel, le ministre qui la consacre un sacrificateur, l'action par laquelle il la célèbre une oblation. J'avoue que c'était le style courant de ces siècles-là d'en parler ainsi (4).

CHAPITRE VII.

Du sacrifice de l'Eucharistie depuis l'an 100 ou environ, par les auteurs protestants.

L'on trouve que plusieurs docteurs de ce siècle en ont parlé avec des expressions équivoques et fâcheuses (5).

Il paraît assez que saint Irenée parle d'une manière incommode de l'oblation, quand il dit : Il a enseigné la nouvelle oblation du Nouveau Testament, que l'Eglise ayant reçue des apôtres, offre à Dieu par tout le monde (1).

Mais il est vrai qu'il est souvent négligé et impropre dans ses discours.

Saint Cyprien dit que le prêtre fait la fonction de vicaire de Jésus-Christ, et que le sacrifice est offert à Dieu le Père (2).

Tertullien fait très-souvent mention des oblations. Nous faisons, dit-il, au jour anniversaire les oblations pour les morts.

Il y a une phrase nouvelle chez saint Grégoire de Nazianze : d'abord il souille ses mains en offrant le sacrifice non sanglant (3).

Saint Ambroise aussi parle de la cène en des termes dont nul des pères ne s'était servi avant lui, comme célébrer la messe, offrir le sacrifice.

En ce siècle, il est souvent fait mention de la messe (4).

Afin que vous sachiez qu'en ce siècle, la messe se célébrait solennellement partout et en tous lieux (5).

Mais d'autant que j'aperçois les anciens avoir détourné (cette mémoire) du sacrifice de la croix à autre façon que ne requérait l'institution, vu que leur cène représentait je ne sais quel spectacle d'une immolation réitérée, ou pour le moins renouvelée; il n'y a rien plus sûr aux fidèles que de s'arrêter à la pure et simple ordonnance du Seigneur (6).

De là vient le mot d'oblation; mais pour moi, je suis particulièrement surpris que cette erreur soit si ancienne, que tous les pères aient cru que c'était consécration et oblation (7).

C'est à faux qu'on accuse nos Eglises d'avoir aboli la messe, nous l'avons toujours continuée et célébrée avec un grand respect (8).

Quelques-uns des anciens pères appellent la messe un sacrifice, comme saint Irenée, saint Cyprien, saint Augustin (9).

Il allègue enfin les sentences des pères pour établir le sacrifice de la messe.

La Majesté de Dieu est pour moi, de sorte que quand mille saint Augustin, mille saint Cyprien et mille Eglises de la créance de Henri seraient contre moi, je ne m'en soucierais point du tout..... Saint Augustin et saint Cyprien, comme tous les élus, ont pu errer, et ont en effet erré (10).

CHAPITRE VIII.

Du carême et des jeûnes.

Il n'est pas tout à fait certain quand cette diversité des jeûnes a commencé; il semble pourtant que telles et autres différences sont

(1) Blondel, *des Sibylles*, l. II, ch. 46, p. 410. Il parle du IIe et du IIIe siècle.
(2) Blondel, *des Sibylles*, l. II, ch. 46, p. 411, rapporté au chapitre des reliques. Magdeburg. Centurie 4, chap. 6, p. 229, g. IVe siècle.
(3) Daillé, *de l'objet du culte religieux*, liv. IV, ch. 10, p. 634.
(4) Daillé, *contre le père Adam et Cottiby*, part. 1, ch. 34, p. 386.
(5) Les centuriateurs de Magdebourg. Depuis l'an 100 jusqu'à l'an 200.

(1) Magdebourg. centurie 2, chap. 4, p. 49. b.
(2) Ibid., pag. 57, g. h. IIIe siècle.
(3) Ibid. Centurie 4, ch. 4, pag. 164. g.
(4) Depuis l'an 400, jusqu'à l'an 500. Magdeburg. Centurie 6, chap. 6, p. 167. c.
(5) Depuis l'an 500 jusqu'à l'an 600. Calvin. Instit. l. IV, cap. 18, § 1.
(6) Calvin, Institution en français, au même endroit.
(7) Joseph Scaliger in Scaligerianis, p. 78.
(8) Confession d'Augsbourg, art. XXII, *de la Messe*
(9) Luther, tom. VII, p. 415.
(10) Luther, *contre le roi d'Angleterre*, tom. II, p. 344.

nées dans l'Eglise immédiatement après les apôtres. Saint Irenée, au rapport d'Eusèbe, parle de la variété du jeûne comme d'une chose très-ancienne.

Tertullien met souvent la nécessité à des choses qui sont indifférentes, et leur attribue le mérite comme au jeûne.

Certainement les écrivains de ce siècle font mention fréquemment des jeûnes, de sorte qu'il semble que les jeûnes en ce temps étaient déjà passés en opinion de mérite.

Origène fait mention des jours de Carême consacrés aux jeûnes; il parle pareillement de la quatrième et de la sixième férie, dont il dit que les jeûnes étaient solennels (1).

Au reste, nous ne nions pas qu'environ ce temps, c'est-à-dire les trente années qui se sont écoulées depuis l'an 340 jusqu'à l'an 370, ce jeûne de la semaine pascale s'étant étendu peu à peu, ne soit venu jusqu'à ce point que la plupart des chrétiens jeûnaient partout quarante jours devant la solennité de Pâques (2).

Nous ne nions pas que le Carême ne soit une tradition des hommes du quatrième siècle, dont les commencements paraissent même peut-être dès la fin du troisième (3).

CHAPITRE IX.

Du célibat, du vœu de continence, du monachat.

Il semble qu'Athénagoras élève trop le célibat, car il dit: Vous trouverez plusieurs des nôtres de l'un et de l'autre sexe, qui vieillissent dans le célibat, espérant d'être dans cet état plus unis à Dieu (4).

Vous trouverez aussi dans ce même siècle des éloges de la virginité, et des exhortations vives à la pratiquer. Il paraît par les épîtres de saint Ignace que dès-lors les hommes avaient déjà commencé d'aimer trop ardemment, et de vénérer l'état de la virginité.

Il est évident, par les décrets de plusieurs papes, que dans l'Eglise romaine les prêtres ont tâché de vivre dans le célibat, et que s'ils étaient choisis d'entre les gens mariés pour être promus aux ordres sacrés, ils renonçaient après cela pour toujours au commerce de leurs femmes (5).

Vous trouverez dans l'histoire du troisième siècle, comme dans celle du siècle précédent, qu'on a recommandé et porté trop haut les éloges de la continence (6).

C'est de là qu'Origène fait de la virginité une œuvre de perfection.

Tertullien fait mention expresse du vœu de continence (7).

(1) Environ l'an 226. *Jeûne du mercredi et du vendredi.*
(2) Daillé, *des Jeûnes et du Carême*, liv. III, chap. 10, pag. 198.
(3) Daillé, *contre le père Adam et Cottiby*, part. 3, ch. 20, p. 375.
(4) Magdebourg. Centurie 2, ch. 10, p. 156. D. Depuis l'an 100, jusqu'à l'an 200. Athénagoras est mis l'an 155.
(5) Centurie 3, chap. 6, p. 105. f. IIIe siècle.
(6) Ibid., chap. 4, p. 50. e.
(7) Ibid., chap. 6, p. 97. g.

C'est en vérité une chose étonnante que, dans ce siècle, qui a eu tant d'excellents docteurs, ils aient non seulement approuvé, mais institué aussi les règles de la vie monastique, et que des traditions humaines, ils aient fait des cultes et des services (1).

Il paraît par Eusèbe qu'avant l'empereur Constantin il y avait des vierges ou des femmes continentes et faisant vœu de chasteté.

L'histoire d'Arius chez Epiphane fait voir.... qu'il y avait dans la ville d'Alexandrie des monastères de femmes faisant vœu de chasteté, dont Arius en empoisonna sept cents de son venin, qui furent chassées avec lui d'Alexandrie.

CHAPITRE X.

De la confirmation.

De plus, on avait accoutumé d'imposer les mains aux baptisés, et de leur imprimer sur le front le signe de la croix avec du chrême, comme il paraît dans l'action 7 du concile de *Spalatro*, qui défend cela même aux prêtres, et n'en commet le soin qu'aux évêques seulement (2).

La confirmation doit être donnée par les évêques une fois dans l'espace de trois ans, étant icelle de l'institution apostolique, et de l'usage ancien de l'Eglise (3).

Nous reconnaissons que l'instruction qu'on donne aux enfants ou aux ignorants en les catéchisant, et que la bénédiction et l'imposition des mains qu'on leur applique après leur baptême, est émanée des apôtres, et a été retenue avec raison dans l'Eglise catholique. C'est de cette imposition des mains que saint Cyprien écrivant à Jubajanus: *Ceux*, dit-il, *qui avaient été baptisés par saint Philippe diacre n'avaient plus besoin de l'être; mais la seule chose qui leur manquait leur a été procurée par saint Pierre et par saint Jean, qui en priant pour eux et en leur imposant les mains, ont fait venir le Saint-Esprit et le leur ont infus. C'est aussi ce qui s'observe aujourd'hui parmi nous, afin que ceux qui sont baptisés dans l'Eglise soient présentés à leurs évêques, et que par nos prières et l'imposition de nos mains ils reçoivent le Saint-Esprit, et soient consommés par le sceau du Seigneur.* Ce sont les paroles de saint Cyprien en sa lettre 73. Tertullien fait aussi mention de cette imposition des mains (4).

Hammond (professeur en l'université d'Oxford) prétend qu'il y avait déjà, du temps de Théophile d'Antioche, un peu plus ancien que Tertullien, un double chrême: l'un qui était du rite du baptême, et l'autre du rite de la confirmation, séparé et différent du baptême, et absolument tel qu'Innocent I le pose dans son Epître décrétale à Décentius, que l'imposition des mains était le rite de la confirmation, et non du baptême; et enfin

(1) Magdebourg. Centurie 4, ch. 6, p. 261. c. IVe siècle.
(2) Centurie 7, p. 73, g.
(3) Synode de Londres, canon 60.
(4) Forbezius, *instructions historiques et théologiques*, liv. IX, ch. 4, § 8.

il sépare du baptême toute la confirmation et tout ce qui en dépend, en la même manière que font les Latins, etc. (1).

Je déclare premièrement que toute cette querelle que me fait ce savant professeur, est de petite et presque de nulle importance: il n'était pas nécessaire qu'il me demandât avec tant d'ardeur et tant de peine ce que je lui eusse facilement et volontiers accordé, en consentant qu'il croie que la confirmation était un rite séparé du baptême.

CHAPITRE XI.

De la pénitence.

S'il y en a qui sèment en ce siècle des opinions dangereuses de la pénitence, c'est Clément qui le fait plus qu'aucun (2).

Ce siècle a extrêmement obscurci la doctrine de la pénitence; car ses docteurs ne parlent principalement que de la contrition et de la satisfaction, lorsqu'ils traitent de la pénitence (3).

Et que la confession privée ou secrète, par laquelle on révélait les fautes et les péchés de la pensée, fut en usage, il paraît de quelques endroits de saint Cyprien, où il dit expressément: Dans les péchés médiocres ou moindres, qui ne se commettent pas directement contre Dieu, il est nécessaire de venir à la confession; ce qu'il ordonne de faire fréquemment. De ceux donc qui confessaient ainsi ces péchés plus légers, on en étudiait et on en examinait encore la vie, pour connaître s'ils avaient fait une juste et exacte pénitence, comme il appert de saint Cyprien. Il appert encore du même, que c'était l'usage de leur imposer aussi une satisfaction proportionnée à la qualité de leur faute (4).

Ce siècle, non plus que les siècles précédents, n'a ni bien défini la pénitence, ni assez clairement expliqué ses parties (5).

De la confession des péchés qui se fait au pasteur. Saint Basile : La révélation des péchés est nécessaire, par la même raison qui nous oblige à découvrir les maladies du corps. Comme donc les hommes découvrent les maladies de leur corps, non à tous indifféremment, mais aux experts qui entendent et professent l'art de les guérir, la révélation aussi des péchés se doit faire à ceux qui les savent guérir... Il est nécessaire que la confession des péchés se fasse à ceux à qui a été confiée la disposition des mystères. C'est de cette manière qu'en ont usé les premiers saints qui ont fait pénitence: l'Evangile dit qu'ils confessèrent leurs péchés à saint Jean-Baptiste (6).

Il n'y a pas de question sur l'absolution privée, car il est évident qu'on la retient dans nos Eglises et qu'on l'approuve et la soutient (1).

La confession secrète que l'on observe aujourd'hui... me plaît merveilleusement; elle est utile et même nécessaire, et loin de vouloir qu'elle ne soit pas, je me réjouis même de ce qu'elle est dans l'Eglise de Jésus-Christ, puisqu'elle est l'unique remède des consciences affligées (2).

C'était autrefois l'usage de l'Eglise de ne point recevoir les pécheurs qu'on appelait *tombés*, qui revenaient à l'Eglise, sans leur imposer quelque peine pour l'exemple; c'est de cette coutume que sont nées les satisfactions (3).

Nous disons aussi que souvent les péchés mêmes sont punis en cette vie par des peines temporelles, ainsi que David, Manassé et plusieurs autres pécheurs ont été punis; et nous enseignons que ces peines sont mitigées par les bonnes œuvres et par une pénitence universelle, comme l'enseigne saint Paul : *Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés par le Seigneur;* et que de plus la pénitence mérita que Dieu changeât la sentence qu'il avait donnée de perdre Ninive.

Nous avons encore ici, si je ne me trompe, le véritable berceau de cette confession secrète tant pratiquée aujourd'hui par les Latins, et dont cette observation de saint Antoine a été une espèce d'ébauche et de commencement (4).

Nous ne nions pas que les anciens pères n'aient connu et loué le commerce secret des fidèles avec leurs pasteurs, dans lequel ceux-ci, toutes les fois qu'il importe à leur piété, découvrent à nu leurs péchés à ceux-là, comme ils font aux médecins leurs ulcères et leurs plaies, leur demandent avec ardeur le conseil et le remède dont ils ont besoin, cherchent la consolation et l'absolution, et pour l'obtenir de la miséricorde du Seigneur, implorent le secours de leurs prières et de leur ministère (5).

Nous accordons que l'usage de la confession qu'on fait au ministre du Seigneur n'est jamais plus utile que lorsque le fidèle se dispose à la participation de la sainte Cène (6).

Ainsi les prélats qui vivaient sous le règne de Charles, s'étant appliqués de leur mouvement et par son ordre à établir la discipline de l'Eglise, renouvelèrent la pénitence publique, qui, par la corruption des temps, n'était plus en usage parmi les hommes; et pour la pénitence secrète qu'ils voyaient dans l'usage commun... non seulement ils ne la supprimèrent ni ne la réprimèrent point, mais ils la confirmèrent même

(1) Daillé, *Œuvre posthume des cultes religieux des Latins*, liv. II, p. 108.
(2) Les Centuriateurs de Magdebourg, centurie 2, ch. 4, p. 48, D. IIe siècle.
(3) Ibid. *Centurie* 3, ch. 4, p. 58, h. Depuis l'an 200 jusqu'en 300.
(4) Ibid., ch. 6, p. 89, a.
(5) Ibid. *Centurie* 4, ch. 4, p. 164. e. Depuis l'an 300 jusqu'en 400.
(6) Ibid., ch. 4, p. 13. 6, f.

(1) Melanchthon, *Actes de Ratisbonne*, p. 739, et art. 11 pag. 713.
(2) Luther, *De la captivité de Babylone*, tom. II, p. 80. Edit. de Wittemberg.
(3) *Confession d'Augsbourg, art. de la Confession.*
(4) Daillé, *De la confession*, liv. IV, ch. 12, p. 399. S. Antoine a vécu au IIIe siècle, et n'est mort qu'au commencement du IVe.
(5) Ibid., liv. III, chap. 1, p. 197.
(6) Ibid., l. I, ch. [illegible]

par leur approbation et leur autorité (1).

L'absolution, dit le cardinal Bellarmin, dissipe les péchés et les fait évanouir, c'est-à-dire, en un mot, les remet et les pardonne; qui le nie (2)?

Pour moi, je nie que les ministres ne remettent pas vraiment les péchés. Ils les remettent vraiment, s'ils font bien les fonctions de leur charge.

Leur absolution n'est nullement téméraire, quoiqu'elle soit énoncée absolument, puisque la foi et la pénitence de celui qu'ils absolvent leur est connue avec toute la certitude que les hommes en peuvent avoir (3).

Si vous l'entendez du pouvoir et du droit, nul ne peut absoudre que celui à qui Dieu a donné ce droit. L'absolution donc de quelque autre n'est point légitime, n'est pas même absolution, puisque celle qui n'est point légitime doit être censée nulle.

Ce droit de remettre et de retenir les péchés est conféré, et, pour ainsi le dire, appliqué par les ministres, lorsque, selon le devoir de leur charge, ils annoncent et confèrent de leur bouche la paix et la grâce aux uns, et ôtent aux autres la société et le commerce des fidèles. Jésus-Christ promet que tous les actes de cette sainte et ecclésiastique fonction qu'il leur a donnée pour l'exercer en son nom sur les hommes, ne seront pas moins ratifiés par lui et par son Père, que si le tout avait été proféré de sa bouche sacrée, avait été fait et ordonné par lui-même (4).

Il faut que les apôtres et les autres pasteurs de l'Eglise, pour s'acquitter de la charge de remettre ou retenir les péchés... connaissent, autant qu'il se peut, la disposition de ceux vers lesquels ils agissent; à savoir s'ils ont la foi et la repentance ou s'ils ne l'ont pas, puisqu'ils sont obligés par l'ordre du souverain de remettre le péché à tous ceux qui ont cette disposition, et de le retenir à tous ceux qui ne l'ont pas, de quelque nature que soient leurs crimes, et quelque grand ou petit qu'en soit le nombre (5).

CHAPITRE XII.

Du sacrement de l'ordination.

Car le vrai sacrement de l'ordre, la vraie ordination, est la vocation à la charge de pasteur (6).

Au reste, il y a cette différence entre les sacrements qui se donnent dans l'Eglise par le ministère public, et qui, par cette fonction divine, confèrent la grâce aux fidèles, que quelques-uns, comme le baptême, l'ordre, l'eucharistie et l'absolution, sans lesquels l'Eglise ne subsiste point, sont plus augustes et plus importants que les autres qui ont été donnés et institués pour être même les symboles sacrés du soulagement et de la guérison de l'infirmité humaine, mais qui ne sont pas nécessaires comme ces premiers, quoiqu'ils soient très-utiles et nécessaires lorsqu'on les administre et qu'on les reçoit religieusement et dévotement (1).

Il est nécessaire que les pasteurs soient ordonnés par les pasteurs (2).

Quant à l'imposition des mains pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Eglise en leur état, je ne répugne point qu'on ne la reçoive pour sacrement, car c'est une cérémonie prise de l'Ecriture pour le premier, et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (3).

CHAPITRE XIII.

Du sacrement du mariage.

Le mariage s'appelle sacrement, car il est le type d'une chose très-noble et très-sainte, c'est-à-dire de l'union de la nature divine avec la nature humaine en Jésus-Christ (4).

C'est pourquoi que les personnes mariées considèrent et respectent la dignité de ce sacrement.

De plus, le sacrement de mariage n'appartient qu'aux chrétiens qui savent que le mariage qui se fait et se contracte au nom de Dieu et de Jésus-Christ, est l'union sainte et constante d'un seul homme avec une seule femme, étant confirmée par la bénédiction et la consécration de Jésus-Christ... ce qui ne se trouve point de cette sorte aux mariages des infidèles (5).

Ceux qui doutent que le mariage soit un sacrement ou que l'Eglise puisse dispenser ès degrés établis dans le Lévitique... choses, comme chacun voit, de nulle ou de très-petite importance à la piété, etc. (6).

CHAPITRE XIV.

Du sacrement de l'extrême-onction.

Concile de Châlons-sur-Saône : Selon l'enseignement de l'apôtre saint Jacques et les décrets des saints pères aussi, qui y sont conformes, il faut que les prêtres oignent les malades de l'huile que l'évêque a bénie. (*Jac.* V, 14). Et conséquemment il ne faut pas faire peu d'état de cette médecine, qui guérit les infirmités de l'âme et du corps (7).

(1) Daillé, *de la Confession*, liv. IV, ch. 40, p. 515, 544.
(2) Ibid. liv. I, ch. 6, p. 32.
(3) Ibid., Ce passage est remarquable contre quelques-uns des protestants qui se scandalisent mal à propos de ces termes : *Et ego te absolvo*.
(4) Ibid., liv. I, ch. 7, pag. 38.
(5) Daillé, *contre Adam et Cottiby*, p. 1, p. 45.
(6) Luther. *De la messe privée et de l'onction des prêtres*, tom VII, p. 242.

(1) Melanchthon, *Actes de Ratisbonne*, art. 11, *du sacrement de l'Ordre, qui fut approuvé des protestants sans contradictions*, tom. IV, p. 713.
(2) Melanchthon, *Disputationes*, tom. IV, p. 505, ex Ep. Pauli Tit. et 1. Tim.
(3) Calv. *Institut. en français*, liv. IV, ch. 19, § 28.
(4) Luther, art. 13, *du Mariage*, tom. I, p. 91.
(5) Melanchthon, *Actes de Ratisbonne*, art. 16, *du sacrement de mariage, approuvé des protestants sans contradiction*, tom. IV, p. 716.
(6) Daillé, *Apol.*, p. 53.
(7) *Les Centuriateurs de Magdebourg*, ch. 6, p. 204. D. L'an 700 jusqu'en 800.
Remarquez qu'il n'est pas question de prouver l'antiquité de l'extrême-onction, car on convient qu'elle était du temps des apôtres; mais il faut prouver qu'elle a continué dans l'Eglise jusqu'à nous. Ce que les centuriateurs reconnaissent dans ce passage.

onfesse bien que les disciples de Jésus-
. ont usé de l'extrême-onction comme
acrement (car je ne suis pas du senti-
de ceux qui croient que ce fût un mé-
ent) (1).

mièrement posé que l'extrême-onction
us ancienne que le schisme des grecs
latins , il ne s'ensuit pourtant pas de
ce sacrement ait été ou institué de Jé-
rist, ou pratiqué par l'Eglise des qua-
emiers siècles (2).

SECTION IX.

. VI, *pag.* 67. La foi est une assurance
ne, etc.

*e de ce qui est dit en cet endroit, que le
cipe de nos frères séparés porte la certi-
du salut plus loin que le nôtre, qu'il
fond la foi et l'espérance, que leurs der-
s auteurs en paraissent embarrassés.*

foi est une certaine assurance qu'un
n vrai chrétien doit avoir que Dieu le
'aime à cause de Jésus-Christ (3).

10. article, ils s'échauffent contre la
confiance des hérétiques, voire selon
ire. Or cette confiance est que nous
pour une chose conclue que nos pé-
ous sont pardonnés, et nous reposons
te certitude (4).

liable n'a nulle plus griève tentation
branler les fidèles que quand, les in-
nt du doute de leur élection, il les sol-
le la chercher hors de la voie (5).

s quelqu'un dira qu'il nous faut sou-
ce qui nous peut avenir, que notre
illité nous admoneste d'être en sollici-
. Finalement, l'expérience nous mon-
e la foi et la vocation n'est guère, sinon
persévérance soit conjointe, laquelle
pas donnée à tous : je réponds que
nous a délivrés de cette perplexité;
n'y a doute que ces promesses n'ap-
nnent au temps futur. Qu'est-ce que
a voulu ici apprendre Christ, sinon de
certainer que nous aurons salut éter-
uisque nous avons une fois été faits
6)?

foi donc justifiante et la confiance ou l'assurance sont une même chose, ou certainement ne sont que peu différentes entre elles. Car la foi justifiante est un acquiescement certain et indubitable aux promesses de Dieu pour recevoir la rémission des péchés et la justice, et obtenir de Dieu la vie éternelle par et à cause de Jésus-Christ, son Fils, excité et produit en nous par l'inspiration du Saint-Esprit. Et qu'est-ce que la confiance? C'est une très-certaine persuasion de la vérité des promesses de Dieu, par laquelle nous ne doutons point que nous n'obtenions tout ce qu'il nous a absolument promis par sa grâce; car se confier, c'est la même chose que croire fermement et espérer sans aucun doute de recevoir de quelqu'un ce qu'il vous a promis, ou être assuré des choses promises à cause de la vérité du prometteur (1).

Mais si par la confiance ou l'assurance on entend la persuasion d'avoir le pardon de ses péchés, passés ou futurs, commis ou à commettre, je dis que la foi peut être sans cette assurance (2).

La foi est une certaine et forte persuasion que tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu est véritable, et une ferme assurance que, selon les promesses de l'Evangile, si nous croyons en Jésus-Christ, nous ne périrons point, mais nous aurons la vie éternelle (3).

Il faut distinguer la confiance en deux espèces, ou pour mieux dire, en deux actes. Par le premier acte de confiance on regarde Dieu comme l'auteur du salut des humains... Le second acte de confiance est celui par lequel on ne regarde pas Dieu simplement d'un œil d'espérance, comme celui qui nous a effectivement sauvés et nous peut sauver; mais avec un sentiment de jouissance comme celui qui nous a pardonné nos péchés. La première confiance est nécessaire à l'homme pour le mettre en état de grâce... Mais pour l'autre acte de confiance, par lequel on regarde Dieu comme celui qui nous a déjà effectivement et actuellement délivrés, il n'est pas de la même nécessité de l'avoir au souverain degré pour être en état de grâce. Cette parfaite et achevée confiance est plutôt de la perfection du vrai fidèle, que de son essence. Un homme, sans avoir cette parfaite assurance de son salut, peut bien être vrai fidèle, mais non parfait fidèle (4).

alvin, *Commentaires sur l'Epître de S. Jacques*, 4.
pourtant la seule réponse que font au passage Jacques la plupart des protestants de France qui fession de suivre Calvin.
aillé, *de l'Extrême-Onction*, ch. 21, p. 147.
atéchisme vulgaire, fait par Théodore de Bèze, qui à Quevilly, par Pierre la Mote.
alvin, dans les *Actes du concile de Trente, avec le contre le poison. Opuscules*, p. 949.
alvin, *Institution en français*, liv. III, ch. 24, § 4.
bid., § 6.

(1) Zanchius, tom. IV, ch. 12, tit. *de Fiducia.*
(2) Wittichius, professeur de Leyde, *Theologie pacifique*, ch. 11, § 139, p. 109.
(3) Catéchisme qu'on dit être de M. Jurieu, et qui se vend à Metz, par Antoine Rousselet.
(4) M. Jurieu, *Apologie pour la morale des Réformés* liv. III, ch. 1, p. 360.

PREUVES

DE CE QUI A ÉTÉ DIT TOUCHANT L'EUCHARISTIE,

SOIT DANS LE TRAITÉ GÉNÉRAL, SOIT DANS LA RELATION LATINE.

CHAPITRE I.

De l'opposition des luthériens aux calvinistes sur le sujet de l'eucharistie, et de leur haine irréconciliable pour tous ceux qu'ils nomment sacramentaires.

Je ne veux ni ne puis nier, que si Carlostad ou quelque autre eût pu me persuader il y a cinq ans qu'il n'y a que du pain et du vin dans le sacrement de l'eucharistie, il ne m'eût rendu un grand office ; car je me tuais à discuter cette matière par les soins pénibles que j'y apportais. Je tendis tous mes nerfs, et fis tous mes efforts pour me tirer d'embarras, comprenant fort bien que je pourrais par ce moyen principalement incommoder le papat. J'avais encore deux hommes qui m'écrivaient sur cette question avec plus d'habileté et de finesse que n'a fait Carlostad, et sans tordre les paroles, comme lui, par leur propre caprice. Mais enfin je me vois pris, sans qu'il me reste aucun moyen d'échapper : car les paroles de l'Evangile sont trop claires et trop fortes pour pouvoir être facilement ébranlées, et moins encore renversées par des expressions et des gloses convaincues de vertige et d'entêtement. Si aujourd'hui même quelqu'un pouvait me faire croire par un passage formel de l'Ecriture qu'il n'y a que du pain et du vin dans le sacrement, il ne faudrait pas s'emporter autant qu'on fait contre moi : car, hélas ! autant que je puis me connaître moi-même et ma faiblesse d'Adam, je n'ai que trop de penchant pour cette opinion (1).

C'est certainement une chose digne d'admiration, que nul des pères, dont le nombre est infini, n'ait parlé du sacrement de l'eucharistie, comme les sacramentaires : car il n'y en a pas un qui se soit énoncé en ces termes : C'est du pain et du vin seulement; ou : Le corps et le sang de Jésus-Christ n'y sont point présents. En vérité il n'est pas croyable, ni même possible, qu'en touchant et retouchant tant de fois cette matière, il ne leur soit échappé quelquefois, ou pour le moins une fois, de dire ces paroles : C'est du pain pur; ou : Le corps de Jésus-Christ n'y est point présent corporellement; ou d'autres termes semblables : d'autant plus qu'il importe extrêmement que les hommes ne soient pas séduits en chose semblable. Cependant tous les pères en parlent aussi précisément, que si nul d'eux ne doutait que le corps et le sang de Jésus-Christ n'y soient présents. En effet de tant de pères et de tant d'écrits qu'ils nous ont laissés, quelques-uns, ou du moins un seul, eût pu exprimer l'opinion négative ; mais tous unanimement et constamment prononcent d'une voix l'affirmative. Nos sacramentaires au contraire, avec tous leurs efforts, ne font bruit que de la négative. Pour dire donc tout en un mot, Œcolampade n'a puisé son opinion ni dans l'Ecriture, ni dans les pères (1).

Nous soutenons clairement que, comme les paroles le disent, le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents, lorsqu'il dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps... Mais nos adversaires soutiennent clairement que le seul pain et le seul vin sont présents, et non pas le corps et le sang de Jésus-Christ. S'ils se trompent en croyant et en enseignant cela, il est certain qu'ils blasphèment contre Dieu, accusent de mensonge le Saint-Esprit, trahissent Jésus-Christ et séduisent tout le monde.

Il faut, de nécessité, que le diable soutienne contre Dieu l'une ou l'autre de ces deux opinions; il n'y a point de milieu (2).

Mais vous le dites. Et qui autre que le diable vous pourrait donner cette licence de mettre en pièces l'Ecriture ? En effet, je ne crois pas qu'aucun autre la donnât que le diable, qui en a fait présent à Zuingle et à Œcolampade. Qui jamais, je vous en prie, a lu dans l'Ecriture que (le corps) soit la même chose que (le signe du corps), et que ce mot (est) soit la même chose que (signifie)? Voire même quelle langue dans tout le monde s'est-elle ainsi jamais énoncée ? En vérité, pour moi je n'en connais point d'autre raison, sinon que le diable dans les transports de son orgueil excessif et de sa malice oisive, veut se jouer de nous par le ministère de ces gens fanatiques dans cette question épineuse, lorsqu'il proteste d'acquiescer au témoignage et au jugement de l'Ecriture, et que cependant il met auparavant l'Ecriture à l'écart, et la transforme en son sens (3).

Sans nul doute l'esprit variant des sacramentaires n'est autre que le diable (4).

A peine ai-je jamais lu une hérésie plus horrible que celle des sacramentaires (5).

Si les suermeriens, les zuingliens et leurs semblables déjà condamnés me louent ou me blâment, c'est comme si les Juifs, les Turcs, le pape, et tous les diables me louaient ou me blâmaient (6).

(1) Luther, *Lettres à ses très-chers en Jésus-Christ, amis et chrétiens de Strasbourg.*

(1) Luther, *Défenses des paroles de la Cène*, tom. 8, p. 391, de l'édition de Wittemberg.
(2) Ibid., p. 382.
(3) Ibid., p. 384.
(4) Ibid., p. 411.
(5) Ibid., p. 380.
(6) Luther en sa petite *Confession*, rapportée par Hospinien, 2e part. *de l'Histoire des Sacramentaires*, p. 187.

ez pour moi qui suis le plus mal-
tous les hommes, de cette unique
u Psalmiste : Heureux est l'homme
oint entré au conseil des sacra-
qui ne s'est point arrêté au che-
uingliens, et qui ne s'est point
la chaire des zurigiens (1).
serait rendre en latin ces paroles
s? Les zuingliens ont un cœur mé-
ablé, perdiablé et transdiablé (2).

CHAPITRE II.

tion des calvinistes aux luthériens;
ent que l'opinion de Luther est une
lus grossière que celle de l'Eglise

aucuns aiment mieux avec leur
ite découvrir leur ignorance que
tant peu que ce soit de leur er-
parle point des papistes dont la
t plus supportable, ou pour le
ux colorée : mais il y en a qui
ortés de telle ardeur, qu'ils n'ont
e, qu'à cause de l'union des deux
rtout où est la divinité de Jésus-
hair y est aussi bien (3).
ain, à prendre les mots en leur
ification, cela ne peut consister,
le pain devienne le corps de

les avaient meilleure couleur, par
de leur transsubstantiation, de
de cette nécessité de prendre d'ail-
sition des mots. Mais celui qui
e le pain et le corps sont diverses
nment pourra-t-il faire qu'il n'y
figure en ces mots : Ceci est mon
puis quand le calice est appelé
-ils pas une réponse toute faite,
contient, est pris pour la chose
)?
n a commencé à découvrir cette
ourde et grossière, que Christ était
tan se réveillant a tout brouillé,
vérité ne vînt en lumière (5).
renons *les luthériens* de ce qu'ils
oient plus grossièrement que les
uchant la présence réelle (6).
rien ici que ce que les catho-
coutumé d'alléguer. Jésus-Christ
st mon corps. Donc il est néces-
soit le corps même de Jésus-
nc il faut prendre pour un verbe
u proprement ce mot (*est*) on ne
pêcher de reprocher une audace
ne témérité à l'opinion des *luthé-*
osant que le pain y est en effet,
ment la transsubstantiation, par
catholiques disent que la sub-
in est changée en la substance de

la chair de Jésus-Christ. Or voici la raison de notre proposition... Si donc il faut prendre pour un verbe substantif le mot (*est*) comme les luthériens le soutiennent fortement, il est impossible que la substance du pain ne soit convertie en la substance même de la chair de Jésus-Christ. Ce qui était donc auparavant du pain ne l'est plus; et l'opinion des luthériens, qui disent que la substance du pain demeurant sans être changée, on mange néanmoins substantiellement la chair de Jésus-Christ sous le pain, est plus trompeuse que celle des catholiques (1).

Nous disons aussi que les papistes après avoir entendu sans figure ces paroles, Ceci est mon corps, croient avec plus de raison que la divinité suit le corps par concomitance que vous autres luthériens, qui niant les paroles de la concomitance en retenez néanmoins le sens (2).

Le dogme de la consubstantiation est plus éloigné que celui de la transsubstantiation des paroles de Jésus-Christ, soit qu'on en considère la lettre ou le sens (3).

Nous avons toujours argumenté, quant à nous, que si Christ est au pain, c'est donc sous le pain qu'il le faut adorer (4).

Il ne peut nier qu'il ne faille adorer Christ au pain ou sous le pain : car certes en quelque lieu qu'il soit, il ne sera pas licite de le frauder de son honneur et service. Qu'y a-t-il de plus étrange que de le mettre au pain et ne l'adorer pas là (5)?

Car si Jésus-Christ est dans le sacrement, pourquoi ne pèchent point ceux qui ne l'y adorent pas (6)?

Jésus-Christ n'est nulle part, qu'il ne faille l'y adorer : car partout où Dieu est, il faut l'y adorer.

L'élévation du sacrement de l'Eucharistie, l'adoration, le transport qui s'en fait aux processions et sa réserve sont les compagnes et les suites inséparables du pain transélémenté au corps réel et substantiel de Jésus-Christ (7).

Nous sommes obligés d'obéir sans exception à ce qui nous est ordonné de Dieu par un commandement général sans en attendre un particulier, parce qu'il y aurait lui-même mis l'exception comme il nous commande en général de faire du bien à notre prochain et d'honorer nos magistrats; et si quelqu'un laissait périr son prochain et ne voulait pas honorer son magistrat quand il le rencontre dans son chemin ou dans un temple, sous prétexte que Dieu ne lui a point recommandé ces devoirs en tels lieux et en telles rencontres; il n'y a point d'homme bien sensé qui trouvât ce discours raisonnable (8).

e l'Apologie de ceux de Zurich au ministre
rême. Hospinien, 2e part. *de l'Histoire sa-*
199.
, 2e part. *de l'Histoire sacramentaire*,
en sa *Petite Confession.*
stitution en français, liv. IV, ch. 17, § 30.
uscules, seconde défense contre Westphal.,

331.
29).

(1) Zuingle, *de la Cène*, tom. II, p. 275.
(2) Ibid., p. 346.
(3) Hospinien, *Préface de la seconde partie de l'Histoire sacramentaire.*
(4) Calvin contre Heshusius, *Opuscules*, p. 1706.
(5) Ibid., p. 1749.
(6) Zuingle, *Exposition de l'Eucharistie à Luther.*
(7) Hospinien, *en sa préface de la seconde partie de l'Histoire sacramentaire.*
(8) Ursin, calviniste, professeur en théologie à Heidelberg, *in confirm. Doctr. de Sacram.*, p. 434, 435, 436.

Or Dieu nous a commandé d'adorer son Fils : Il est ton Dieu, tu l'adoreras ; que tous les anges de Dieu l'adorent : de sorte que Jésus-Christ n'ayant point ici mis d'exception, il nous est commandé de l'adorer dans tous les lieux où nous savons qu'il est corporellement présent, sans attendre un ordre particulier (*Ps.*, 44, 91, 45, 97 ; *Héb.*, 1 ; *Matth.*, 2 ; *Luc*, 24).

En quelque lieu que soit une créature dans laquelle ou vers laquelle Dieu a commandé qu'on l'adore, nous y devons diriger notre adoration et notre service intérieur et extérieur.... Si Dieu veut plutôt être adoré dans la nature humaine de Jésus-Christ, que devant l'arche, elle doit aussi plutôt attirer notre vénération et notre adoration dans les lieux où nous savons qu'elle est présente.

S. Thomas n'attendait pas un ordre particulier de Jésus-Christ pour l'adorer, mais sitôt qu'il l'eut connu il s'écria : Mon Seigneur et mon Dieu. Toutes les bonnes âmes ne balancent point dans l'adoration de leur maître : elles ont en horreur de mettre en question s'il le faut adorer dans le lieu, où il nous témoigne qu'il est présent, et dont nous sommes plus assurés que si nous le voyions et le touchions comme S. Thomas. Il n'importe pas que le pain demeure ou non, la présence corporelle étant supposée dans le pain ou sous les espèces ; et si les luthériens qui refusaient cette adoration eussent eu les yeux ouverts, ils eussent vu la force de cette conséquence : Jésus-Christ est présent corporellement dans le pain : donc sans autre commandement particulier il y doit être adoré. Car soit que le pain demeure ou qu'il soit aboli, il ne lui est pas dû moins d'honneur et de révérence (1).

CHAPITRE III.

De la division entre les luthériens et entre les calvinistes mêmes ou autres qui sont opposés à Luther.

« Je pense que c'est là en peu de mots la créance de toute l'antiquité, et Dieu veuille qu'en étant satisfaits, nous nous abstenions de toutes les questions superflues et inutiles à la foi et à la piété, et qu'en abandonnant les méchantes et odieuses contestations qu'on a faites, nous nous attachions au sentiment de l'ancienne Eglise, sans quoi je ne vois pas qu'on puisse jamais terminer les querelles et les divisions qui se forment sur ce sacrement d'unité. Car, sans parler de l'opinion des anabaptistes, des zwenkfeldiens, ni même de celle des Suisses, qui est elle-même en quelque façon divisée en celle de Carlostad, de Zuingle, de Calvin et de Lasco, les disciples mêmes des Eglises de Saxe et les sectateurs de Luther se sont divisés en trois opinions différentes et contraires les unes aux autres ; et néanmoins ils tirent tous leur origine de Luther, et cherchent dans ses écrits l'asile et la défense de leurs sentiments.

(1) Ces passages de l'adoration de Jésus-Christ au sacrement de l'eucharistie, servent aussi à prouver ce qui est dit en la seconde section, art. 7, p. 30, que l'adoration est une suite très-nécessaire de la présence réelle.

« Car quelques-uns soutiennent que cette énonciation (Le pain est le corps de Christ) est une énonciation identique, et que le pain est essentiellement le corps de Christ, et cela simplement et saus aucune figure ; et en effet ce fut la première explication de Luther, qui fut combattue par Zuingle, et l'est encore aujourd'hui par ses sectateurs, qui font voir que d'elle s'ensuit, ou la transsubstantiation, comme ils l'appellent, papistique (que les auteurs de cette locution n'admettent point), ou cette absurdité, savoir, que le pain a été crucifié pour nous, etc.

« Les autres ont imaginé dans le pain et le vin de la cène du Seigneur une certaine présence du corps et du sang de Jésus-Christ nouvelle et inouïe, laquelle ils soutiennent avec ardeur émaner de la majesté de la nature humaine de Jésus-Christ, qui lui a été communiquée par sa nature divine ; car ils assurent que le corps de Jésus-Christ, par le moyen de cette union et de sa séance à la droite de Dieu le Père, est partout en la même manière à peu près que la Divinité même, à qui il est uni, et conséquemment qu'il ne se fait point de nouvelle présence dans la cène du Seigneur, mais que ce qui était auparavant présent y est donné pour être reçu et possédé. Ils en allèguent ces exemples d'un enfant dans le berceau, du vin dans une coupe, de l'argent dans une bourse, du blé dans un sac ; et c'est pour cela qu'ils nient absolument que cette proposition (Ceci est mon corps) soit la même chose que celle-ci (Le pain est mon corps), de peur d'être forcés par là d'admettre une locution figurée. Ils soutiennent même qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Ecriture sainte, et ainsi qu'elle est fausse et absurde, si elle n'est adoucie par une favorable interprétation : au lieu que cette proposition (Ceci est mon corps) est simple et claire, et n'a nul besoin de figure ; quoique eux-mêmes pourtant aient quelquefois enseigné le contraire, s'étant servis de cette façon de parler (Le pain est le corps de Christ), pour expliquer ces paroles de Jésus-Christ (Ceci est mon corps), et y ayant reconnu la figure synecdoque. Il s'en trouve même parmi eux qui, bien qu'ils croient que cette explication des paroles de Jésus-Christ (Ce pain est mon corps) soit véritable, recevant ainsi cette affirmation inusitée, ne veulent pourtant pas qu'il y ait figure dans cette façon de parler, quoiqu'elle en ait l'air et l'apparence ; et conséquemment ils l'appellent non figurée, mais semblable à la figure. De plus, ces défenseurs de la majesté et de l'ubiquité de la nature humaine de Jésus-Christ, la soutiennent si nécessaire pour établir la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans sa cène, qu'ils tiennent ceux qui la nient ou pour des papistes magiciens (qui, par un certain murmure des paroles, croient de tirer du ciel le corps de Jésus-Christ) ; ou pour des zuingliens impies (qui croient, non la présence du corps de Jésus-Christ, mais de sa divinité seulement), de sorte que par un même arrêt ils condamnent et excluent de leur

portance, et l'on n'en peut obtenir le pardon que de sa miséricorde. Prenez donc garde que pour n'avoir pas pardonné à votre prochain des fautes qui sont toujours petites, vous ne vous rendiez indigne du pardon de tant d'autres et de si grandes, dont vous êtes chargés envers Dieu. *Ne nous induisez pas en tentation.* Est-ce que Dieu nous voudrait enseigner par ces paroles à le prier que nous ne fussions jamais tentés? Mais s'il était ainsi, pourquoi serait-il dit ailleurs que *celui qui n'a point été tenté est comme un homme de rebut* (*cela se rapporte à Tob.*, XII, 13, *ou à Eccli.*, XXXIV, 9 *et* 11)? Et encore en un autre endroit: *Mes frères, regardez comme le sujet d'une extrême joie les diverses tentations qui vous arrivent* (*Jacq.*, I, 2). C'est donc peut-être qu'entrer en tentation signifie (ici) y succomber. Car la tentation ressemble à un torrent impétueux et très-difficile à passer. Ceux qui comme de bons nageurs y résistent vigoureusement, en deviennent les maîtres, et il ne les emporte point; ceux qui s'abandonnent lâchement à son impétuosité, il les entraîne et les fait périr. Judas, par exemple, se rendit à la tentation de l'avarice; au lieu de la combattre il se laissa submerger, et il y perdit en même temps l'âme et le corps. Saint Pierre au contraire entre assez avant dans la tentation, il y va jusqu'à la lâcheté de renier son maître; mais il se roidit ensuite, il fait effort contre le torrent pour n'en être pas entraîné, et vient enfin à le surmonter. Voyez en un autre lieu tout le chœur des saints qui rendent grâces à Dieu de les avoir délivrés des tentations. *Vous nous avez éprouvés, Seigneur; vous nous avez fait épurer par le feu, comme on y épure l'argent; vous nous avez fait tomber dans les piéges de nos ennemis; vous avez appesanti sur nous le joug de l'affliction; vous nous avez soumis à la cruauté des hommes; nous avons passé par l'eau et par le feu; et après tout cela, vous nous avez mis dans un lieu de rafraîchissement* (*Ps.* LXV, 9). Remarquez comme ils parlent avec confiance de ce qu'ils ont passé par les tentations, et de ce qu'ils n'y sont point demeurés. *Vous nous avez amenés dans le rafraîchissement.* Etre amené dans le rafraîchissement, c'est être délivré de la tentation. *Mais délivrez-nous du malin.* Ce malin est le démon, notre ennemi, dont nous demandons d'être délivrés. Si cette demande: *Ne nous laissez point entrer en tentation*, signifiait n'être point du tout tenté, il n'aurait point ajouté: *Délivrez-nous du malin.* Puis l'oraison finie, vous dites *Amen.* Et cet *Amen*, qui signifie *Ainsi soit-il*, sert de conclusion et comme de sceau à toute cette prière que nous tenons de la propre bouche de Dieu. Le prêtre dit ensuite: *Les choses saintes aux saints.* Ces choses saintes sont les dons qui sont sur l'autel, et qui ont été sanctifiés par l'arrivée du St-Esprit. Et comme vous êtes pareillement devenus saints par la grâce du même Esprit, ces dons célestes vous conviennent aussi comme à des saints. Vous répondez: *Il n'y a qu'un seul Saint et un seul Seigneur qui est Jésus-Christ.* Et il est vrai que lui seul est saint par sa nature; et si vous êtes saints aussi, ce n'est pas par votre nature, c'est seulement par participation, par l'exercice et par la prière. Vous entendiez après cela qu'avec un chant mélodieux et divin on vous invitait à la communion des mystères sacrés, par ces paroles: *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* (*Psaume* XXXIII, 8). N'en laissez pas juger à vos sens, mais soumettez-vous à une foi sincère et exempte de toute incertitude: car ce n'est pas du pain et du vin qu'on vous recommande de goûter, mais l'antitype du corps et du sang de Jésus-Christ (1). Quand vous approcherez donc de cette sainte table, n'ayez pas les mains étendues, ni les doigts écartés; mais faisant de votre main gauche une espèce de trône sous la droite, comme celle qui doit recevoir le Roi, recevez dans le creux de celle-ci le corps de Jésus-Christ en disant *Amen*; et communiez ensuite, après avoir sanctifié vos yeux par l'attouchement de ce divin corps. Mais gardez-vous bien de rien laisser perdre de ce que vous recevrez: car ce serait comme si vous aviez perdu quelque partie de vos membres. Et en effet, dites-moi, je vous prie, si quelqu'un vous avait donné quelques morceaux d'or, ne les conserveriez-vous pas avec grand soin, de crainte d'en perdre la moindre chose? Et combien devez-vous donc être plus soigneux de ne laisser pas tomber la moindre partie de ce qui est incomparablement plus précieux que tout l'or et toutes les pierreries du monde? Après la communion du corps de Jésus-Christ, approchez-vous aussi du calice de son sang; non pas en étendant les mains, mais le corps courbé vers la terre en posture de respect et d'adoration; et en disant encore *Amen*, soyez sanctifiés par le sang de Jésus-Christ que vous recevez. Pendant même que vos lèvres sont encore un peu mouillées, consacrez-en de la main le front, les yeux et les autres organes de vos sens; et enfin en attendant l'oraison, rendez grâces à Dieu de vous avoir rendus dignes de participer à de si grands mystères. Souvenez-vous bien de ces instructions; n'offensez personne; que le schisme ne vous sépare jamais de la communion; que le péché ne vous la fasse jamais interdire; que le Dieu de paix vous sanctifie si parfaitement, que vos âmes et vos corps conservent toute leur pureté pour l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit honneur, gloire et puissance avec le Père et le Saint-Esprit dans toute l'éternité. Ainsi soit-il.

CHAPITRE PREMIER.

Saint Ambroise sur les nouveaux baptisés.

Après vous avoir entretenus de ce qui regarde les mœurs (*environ l'an* 370), en vous exposant les actions des patriarches, et quel-

(1) Sur le mot d'*antitype*, mal expliqué par les protestants, et qui signifie en plusieurs endroits, comme en celui-ci, non pas figure, mais communication et impression de l'essence. *Voyez le cardinal du Perron, de l'Eucharistie*, liv. II, ch. 1, liv. I, ch. 15, et autres endroits.

en accord, si on cherche la vérité mise hors tou te contention (*Opuscules de Calvin, p.* 1751).

Et plus particulièrement le gros volume d'Hospinien de l'Histoire sacramentaire, dont il suffira de rapporter ici la conclusion.

Ce sont à peu près les principales choses qui sont venues à ma connaissance, et qui se sont passées depuis l'année 1517 jusqu'à présent, c'est-à-dire, durant l'espace de 85 ans entre les luthériens, ubiquitaires, les zuingliens, les calvinistes et les papistes, dans la funeste contestation et le triste combat sur le sacrement de la cène du Seigneur. D'où il me semble en premier lieu, qu'il paraît évidemment combien il est né de ces petits commencements, de grandes contestations, et querelles, et haines, et combats, et troubles parmi les réformés et les Eglises purgées des ordures de la papauté. Ensuite, que beaucoup de savants hommes et d'ailleurs fort pieux se sont souvent emportés au delà des bornes, par l'ardeur et le désir de combattre et de vaincre, comme des hommes faibles qui peuvent errer, se tromper et être trompés ; et conséquemment que leur autorité ne doit pas être préférée au consentement perpétuel de toute l'Eglise ancienne et orthodoxe, ni leurs écrits être tenus pour la règle de sa doctrine. En troisième lieu, que les magistrats politiques sans avoir épargné ni leurs biens ni leurs peines, ont tenté toutes les voies pour bannir de l'Eglise ce fatal et malheureux schisme ; mais que tous leurs pieux efforts ont été violemment accrochés par des théologiens emportés et contentieux. Enfin, quelle des parties a refusé sa paix, ou l'a rompue la première ? ou qui des théologiens, ou des princes et des politiques ont été les plus modérés ? Dieu tout bon et tout grand veuille que cette division soit enfin bannie de l'Eglise, et qu'étant ensemble participants de la paix acquise par Jésus-Christ, nous entretenions aussi parmi nous la paix de la terre, qui est le gage certain de la paix du ciel, afin que nous puissions dans le besoin opposer de plus grandes forces aux ennemis communs de la vérité (1).

Le même auteur, en l'année 1607, a publié un autre gros volume appellé *concordia discors, la concorde discordante,* qui fait voir combien avaient été inutiles d'autres efforts, faits encore depuis pour tâcher de réunir ces différentes opinions par un prétendu formulaire de concorde, qui allait à ébranler les plus solides fondements de la religion chrétienne. Voici ses paroles dans la préface de ce dernier ouvrage, page 13.

Mais comme nous avons décrit dans la première et seconde partie de notre Histoire sacramentaire, les premières guerres, et les premiers combats qui se sont donnés sur la matière de l'Eucharistie ; la dernière guerre aussi que Brentius et Schmidlinus ont renouvelée pour la canonisation de l'ubiquité, et qui jusque aujourd'hui se continue avec de grandes forces et de grands efforts, dans laquelle ce formulaire de la concorde, comme une puissante et terrible machine, insulte et ébranle sans cesse la créance et la doctrine orthodoxe qui regarde principalement la personne de Jésus-Christ et la sainte cène, a été par nous rapportée dans ce livre, où les erreurs et les faux dogmes de ce formulaire, qui sont contraires à la sainte Ecriture, aux symboles orthodoxes, et à toute l'antiquité, et à la confession même d'Augsbourg ; ses contradictions aussi, ses condamnations injustes, et cette manière non jamais auparavant pratiquée dans l'Eglise de Jésus-Christ, que ses auteurs ont suivie, pour le dresser, faire signer et publier, sont étalées et mises en vue, pour obliger également les lecteurs du siècle présent et des siècles à venir, afin que de là ils puissent connaître et discerner laquelle des deux parties a soutenu la meilleure et la plus juste cause.

CHAPITRE V.

PREUVES DE CE QUI *est dit, dans la relation latine, du sentiment de Calvin sur l'Eucharistie, qu'il appelle lui-même son opinion incroyable ; qu'Aubertin ne la soutient point ; qu'Aubertin n'a osé la proposer comme tous les autres, au commencement de son ouvrage ; qu'il n'a jamais expliqué au long de quelle opinion il était ; qu'en divers lieux il a reconnu que tous les pères, même les plus anciens, aussitôt après les apôtres, ont cru plus qu'il ne faut croire et que ne croient les protestants de France.*

Si toutefois il est loisible d'expliquer par paroles un si grand mystère, lequel je vois bien que je ne puis comprendre en mon esprit : ce que je confesse volontiers, afin que nul ne mesure la grandeur d'icelui à mes paroles qui sont si débiles, qu'elles succombent à dessous. Plutôt au contraire j'admoneste les lecteurs de ne contenir point leur sens en si étroites bornes et limites ; mais qu'ils s'efforcent de monter plus haut que je ne puis conduire : car moi-même toutes fois et quantes qu'il est question de cette matière, après avoir tâché de tout dire, je vois bien qu'il s'en faut beaucoup que je n'atteigne à l'excellence. Et combien que l'entendement ait plus de vertu à penser et estimer, que la langue à exprimer ; néanmoins icelui même est surmonté et accablé par une telle grandeur : par quoi il ne me reste plus autre chose en la fin, que de tomber en admiration de ce mystère, auquel, à droitement penser, l'entendement ne peut suffire, comme la langue aussi n'est capable de le déclarer (1).

Quiconque aura goûté notre doctrine, sera ravi en admiration de cette vertu secrète de Dieu que nous prêchons (2).

Nous disons que Jésus-Christ descend à nous, tant par le signe extérieur, que par son Esprit, pour vivifier vraiment nos âmes de la substance de sa chair et de son sang. Ceux qui n'entendent point que telle chose ne se

(1) Hospinien, en sa part. 2. de l'*Histoire sacramentaire*, p. 405. Edition de Zurich, chez Wolphius, l'an 1598.

(1) Calvin, *Institution en français*, l. IV, ch. 17, § 7.

(2) Calvin, *Institution en français*, l. IV, ch. 17, § 24.

peut faire sans plusieurs miracles, sont plus que stupides..... Il n'y a rien de plus incroyable que de dire que les choses distantes l'une de l'autre aussi loin que le ciel de la terre, non seulement soient conjointes, mais unies, tellement que nos âmes reçoivent nourriture de la chair de Christ, sans qu'elle bouge du ciel.

Dont il appert que notre différend n'est nullement touchant la présence ni la manducation substantielle, mais seulement de la façon et manière de l'un et de l'autre (1).

Si quelqu'un m'interroge plus outre, comment cela se fait, je n'aurai point de honte de confesser que c'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit, ou pour l'expliquer des paroles ; et pour en dire brièvement ce qui en est, j'en sens plus par expérience que je n'en puis entendre, pourtant sans faire plus longue dispute, j'acquiesce à la promesse de Christ. Il me commande en sa sainte cène de prendre, manger et boire son corps et son sang sous les signes du pain et du vin ; je ne doute point qu'il ne me donne ce qu'il me promet, et que je ne le reçoive (2).

Parce qu'on dit que la manière de parler est sacramentale, aucuns cuident que la figure ôte la vérité ; mais il faut retenir que la figure n'est pas mise pour un fantôme vain, mais qu'elle se prend grammaticalement pour montrer la métonymie... Ils transfèrent donc le nom du corps au pain, par figure, et non pas toutefois figurativement, comme si Christ proposait à nos yeux une nue et vaine image de son corps ; car la vérité n'est pas exclue de sa figure ; mais seulement on note la différence entre le signe et la chose signifiée ; ce qui ne répugne point à la conjonction (3).

Mais ceci est sans controverse entre tous gens de bien, qu'il y a un lien inséparable entre le signe et la chose signifiée en la promesse, par laquelle Jésus-Christ ne montre rien en fraude ; mais figure ce qu'il donne véritablement et de fait.

Par quoi le même corps, lequel le Fils de Dieu a une fois offert en sacrifice au Père, nous est offert tous les jours en la cène, pour nous être nourriture spirituelle.

Il y aurait certes trop d'absurdité d'expliquer les mots de *corps* et de *sang*, par le fruit et la vertu de la mort du Seigneur, etc. Et pour vous le faire comprendre clairement, substituons en la place de ces paroles, *corps* et *sang*, cette interprétation, et disons : *Ceci est la vertu de ma mort qui est donnée pour vous* ; et *ceci est l'esprit*, etc. Qu'y a-t-il de plus sot et de plus impertinent que cette glose ? car en vérité ces paroles, *Qui est livré pour vous*, et *qui est répandu pour vous*, vous réduisent nécessairement d'entendre malgré vous le mot *ceci* de la propre substance du corps et du sang (4).

Qui jamais autre qu'un pur anabaptiste a enseigné que Jésus-Christ n'a donné à ses disciples que du pain et du vin seulement ? A Dieu ne plaise donc, à Dieu ne plaise que je sois de ton avis en consentant à ces blasphèmes si horribles... Jésus-Christ s'est vraiment donné soi-même à ses disciples, et s'y donne maintenant.

En ce temps arrivèrent à Worms les députés des églises réformées de France, qui demandaient aux théologiens de la confession d'Ausbourg leurs humbles intercessions auprès des princes évangéliques d'Allemagne, pour tâcher de fléchir par leur moyen Henri, roi de France, etc. Ces députés apportèrent encore une confession des églises de France, conçue en ces termes : *Nous confessons qu'en la cène du Seigneur, non seulement toutes les grâces de Jésus-Christ, mais aussi la substance même du Fils de l'homme*, etc., *sont non signifiées seulement ou proposées symboliquement ou figurativement, comme le mémorial d'une chose absente ; mais qu'elles sont vraiment et certainement rendues présentes et exhibées*, etc., *avec les symboles qui y sont ajoutés, et qui ne sont nullement vides, mais qui de la part de Dieu*, etc., *ont vraiment et certainement la chose même conjointe, soit qu'on la présente aux fidèles ou aux infidèles* (1).

Passages de trois auteurs qui ont écrit en même temps, tous trois ministres de Charenton, Le Faucheur, Mestrezat et Aubertin, pour preuve de ce qui a été dit de ce dernier, dans la relation latine.

LE FAUCHEUR, *traité de la cène du Seigneur, opposé à celui du cardinal du Perron sur le même sujet, liv. 1, chap. 1. Quelle est la doctrine des églises réformées sur le sujet de la sainte cène.*

Notre créance donc est, que notre Sauveur nous a ordonné le saint sacrement de la cène, non pour une *simple figure*, mais pour un *sceau efficacieux et divin* de notre union et communion avec lui ; qu'en ce sacrement, par le pain qui y est rompu et donné à chacun de nous, et par ce vin qui est répandu en la coupe, et donné pareillement à chacun fidèle, il nous *représente et exhibe* son corps rompu pour nous, et son sang répandu pour nous en la croix ; que comme notre corps y reçoit ce pain et ce vin par la bouche, et en est sustenté corporellement ; aussi notre âme y reçoit son corps et son sang par la foi, et en *est nourrie spirituellement* ; et qu'en toutes ces choses il n'y a rien qui ne soit *très-réel*, soit pour les choses que Jésus-Christ nous y donne, soit pour la manière en laquelle nous les y recevons. Car nous tenons premièrement, que ce qu'il y donne à nos corps par la main de ses ministres, est la propre et réelle substance du pain et du vin, revêtue de ses vraies et réelles propriétés ; et que ce qu'il y communique à nos âmes par la grâce *de son Saint-Esprit, est la substance de son*

(1) Calvin, *Opuscules contre Heshusius*, p. 1705.
(2) Calvin, *Institut. en français, là même.*
(3) Calvin, *Très-bon moyen de traiter accord, en ses Opuscules*, p. 1752.
(4) Bèze, *Lettre*, p. 204, 205.

(1) Hospinien, part. 2. de *l'Histoire sacramentaire* p. 251.

vrai corps, qui a été cloué à la croix, et de son vrai sang qui a été répandu, accompagnée de toutes ses satisfactions, mérites, grâces et consolations. Secondement, que comme notre corps y mange le pain, le mâchant, le savourant et l'avalant, et y boit réellement le vin, l'épandant en sa bouche, en humectant sa langue et son gosier, et le dévalant en son estomac comme chose liquide, qui est la vraie et propre façon de manger et de boire qui convient à un corps; notre âme *mange et boit véritablement* le corps et le sang de notre Rédempteur, et ce *d'une façon spirituelle*, comme il convient à une âme, en tant que le Saint-Esprit l'unissant par une action divine, incompréhensible, toute-puissante, à ce corps et à ce sang, elle se l'approprie comme tout sien, s'applique par la foi la vertu de son sacrifice, en médite attentivement les mystères, goûte avec un plaisir indicible la douceur de ce grand amour que Jésus-Christ lui a témoigné en sa mort, et tire de là sa réfection pour l'entretenement de sa vie spirituelle.

Que telle soit la créance de nos églises contre ce que leur imposent les adversaires, il appert non seulement par les déclarations des principaux et plus célèbres de nos docteurs, comme celle qui fut dressée par Farel, Calvin et Viret, et souscrite par Bucer et par Capiton, comme il se voit ès-lettres de Calvin 348 et 349, et par les livres de tous les nôtres qui ont écrit depuis sur ce sujet, comme de Bèze, Ursin, de Chandieu, Witaker, de Saint-Aldegonde, Pareus, Chamier, du Plessis, mais par nos confessions, liturgies, catéchismes et synodes; car la confession de foi des églises de France porte expressément en l'article 36, etc. Ensuite sont les passages pour justifier ce qu'il vient de dire de leurs auteurs.

MESTREZAT, *de la communion à Jésus-Christ au sacrement de l'Eucharistie, pages 13 et 14.*

ÉTAT DE LA QUESTION.

Notre question donc n'est pas, s'il nous faut être joints à la nature humaine de Jésus-Christ, afin que par elle nous soyons joints à la nature divine, et par icelle au Père: nous le croyons autant que l'Eglise romaine le peut croire. Mais notre différend est, du moyen par lequel se fait cette union, à savoir, s'il faut que le corps de Jésus-Christ entre et passe dedans nos corps, ou s'il faut seulement que ce soit l'esprit de Jésus-Christ qui entre et habite dedans nous, étant reçu par foi et repentance. Nous maintenons, que par la communion à l'esprit de Jésus-Christ, et non par aucune introduction de sa chair dedans la nôtre, nous sommes tellement joints à Jésus-Christ, que nous sommes un même corps et une même chair avec lui, et soutenons cela avoir lieu, tant en l'eucharistie, que hors l'eucharistie. Et pour éclaircir notre créance, nous distinguons l'objet auquel nous sommes joints, c'est-à-dire, la chose à laquelle nous sommes unis, d'avec le lien qui nous joint à cette chose-là. Nous disons que la chose à laquelle nous sommes joints, c'est Jésus-Christ même, quant à sa nature humaine, mais que le lien qui nous joint à cet objet, c'est le Saint-Esprit et la foi du pécheur repentant. Car comme Jésus-Christ se joint à nous par son esprit, aussi de notre part nous le recevons par foi et repentance. A raison de quoi nous disons, que cette union est spirituelle quant à sa forme et manière, c'est-à-dire quant au lien qui la fait; et néanmoins est réelle quant à sa vérité, et substantielle quant aux choses qui sont conjointes, et à cet égard aussi elle est corporelle, en tant que non seulement nos âmes, mais aussi nos corps, qui sont substances corporelles, sont joints à la substance de Jésus-Christ et à son propre corps, qui a été rompu pour nous, comme nous montrerons ci-après; que ceux des pères qui ont considéré cette union comme corporelle, ont regardé à cela, et non à ce qu'entend le cardinal du Perron.

Il est assez visible que le Faucheur et les auteurs qu'il cite ont expliqué l'opinion de Calvin. Mestrezat s'en est éloigné et en a formé une nouvelle; mais au moins c'en est une. Aubertin, au lieu de dire dès l'entrée, comme eux, qu'elle était la sienne, a affecté de n'en expliquer et n'en proposer aucune, comme il paraît par les seuls titres de ses dix premiers chapitres qu'on rapportera ici, et encore mieux par leur lecture. Partout il dit ce qu'il ne veut pas croire, et jamais ce qu'il croit.

Son premier chapitre est,

En latin, *De præcipuis mysterii hujus nominibus (Edition de Deventer* 1654).

En français, des principaux noms de ce mystère (*Edition de Genève* 1633).

Son second chapitre,

En latin, *Quid sit mysterium seu sacramentum corporis et sanguinis Christi apud Veteres.*

En français, que c'est que sacrement selon les anciens.

Son troisième chapitre est,

En latin, *quid sit illud quod in Eucharistia sacramentum fit.*

En français, que c'est qu'en l'Eucharistie est fait sacrement.

Son quatrième chapitre est,

En latin, *Quomodo seu per quid panis et vinum sunt sacramentum corporis et sanguinis Christi juxta Scripturas.*

En français, par quoi le pain et le vin sont faits sacrements.

Son cinquième chapitre est,

En latin, *In quo respondetur ad objectiones quibus adversarii probare conantur, tum consecrationem gratiarum actionibus et precibus non effici, tum effici per verba,* hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus.

En français, où l'on répond aux objections par lequelles les adversaires tâchent de prouver que la consécration ne se fait pas par d'autres actions de grâces, ni par des prières; mais qu'elle se fait par ces paroles : *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang* (1).

(1) On a été obligé de traduire ce titre, parce qu'il ne

Aubertin en français, édition de Genève 1633. Le chapitre cinquième est ainsi intitulé : Que ces paroles, *Ceci est mon corps*, doivent être figurément entendues, et que tant la transsubstantiation que la présence corporelle de Notre-Seigneur, qui est supposée en suite d'icelle, répugnent aux saintes Ecritures (1).

Son chapitresixième est,

En latin, *Quomodo seu per quid fiat consecratio juxta patres.*

Comment ou par quoi se fait la consécration, selon les pères (2).

Son chapitre septième est,

En latin, *In quo respondetur ad objectiones adversariorum, quibus probare conantur ex patribus, consecrationem fieri per verba*, hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus.

Où l'on répond aux objections des adversaires, par lesquelles ils tâchent de prouver par les pères, que la consécration se fait par ces paroles, *ceci est mon corps*, *ceci est mon sang.*

Son chapitre huitième est,

En latin, *de consecrationis effectu.*

De l'effet de la consécration.

Son chapitre neuvième est,

En latin, *ubi vera sententia de significatione pronominis* hoc, *proponitur et confirmatur.*

Où la vraie opinion de la signification du pronom *ceci*, est proposée et confirmée.

Son chapitre dixième est

En latin, *In quo respondetur ad objectiones adversariorum contra præcedentem sententiam.*

Où l'on répond aux objections des adversaires contre l'opinion précédente.

Preuve qu'il a reconnu que tous les pères ont cru plus que lui.

Les anciens pères ont cru que non seulement le pain et le vin de l'eucharistie, mais que l'eau du baptême aussi et l'huile dont les baptisés étaient oints, recevaient une vertu spirituelle pour opérer la sanctification, soit qu'ils entendissent que cette vertu leur fût infuse, ou qu'elle concourût moralement avec eux à produire cet effet. Que donc saint Irenée désigne par *la chose céleste* cette vertu communiquée au pain de l'eucharistie par la consécration, plutôt que le corps de Christ ; on peut le prouver, parce qu'il conclut de la perception du pain eucharistique composé de deux choses, que nos corps sont rendus incorruptibles, c'est-à-dire préparés et consacrés à l'incorruption et à la glorieuse résurrection ; car au livre suivant, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus, il assure souvent que cette préparation d'incorruption procède de la vertu du Saint-Esprit. Puis donc que le Saint-Esprit, selon la doctrine des saints pères que nous venons d'alléguer, imprime dans le pain de l'eucharistie sa vertu vivifiante et régénérante, et que par cette vertu nos corps reçoivent une pleine et parfaite disposition à leur résurrection glorieuse, d'où l'eucharistie est nommée le symbole de la résurrection et le gage du salut éternel : qu'y a-t-il de plus convenant à l'intention de saint Irenée, que d'entendre par la chose terrestre le pain, et par la céleste la vertu du Saint-Esprit qui lui est imprimée ? Car il nous conduit lui-même à ce sens, en disant que par l'eucharistie nous publions hautement la communication et l'unité de la chair et de l'esprit (1).

Les anciens pères avaient accoutumé d'offrir à Dieu le pain et le vin de l'eucharistie (2), et de lui demander sa bénédiction sur eux, avant de les distribuer, et de les appeler à cause de cela un sacrifice, et non sanglant, et même vivifiant, parce que, comme Cyrillus l'observait lui-même ci-dessus, *Dieu leur influe une faculté de vie, les convertissant en la* vérité (*peut-être y a-t-il au grec* vertu) *de sa propre chair*... Il est vrai que nous ne croyons pas que notre cène soit un sacrifice. Et quoique nous estimions que le Sacrement soit vivifiant en sa manière, nous ne reconnaissons point cette impression vivifiante dans les sacrements. Mais cela importe peu à notre question (3).

Je ne crains pas de dire que même dans ces premiers temps (4), la plupart ont attribué aux signes de l'eucharistie, aussi bien qu'à l'eau du baptême, trop d'efficace et de vertu ; comme si les sacrements agissaient d'eux-mêmes, ou par leur action extérieure, ainsi que les scolastiques en ont parlé dans la suite.

se trouve point dans l'édition française d'Aubertin, dans laquelle le cinquième chapitre est celui qui suit.

(1) En ce chapitre il combat l'opinion catholique, mais il ne dit point la sienne ; il explique ce qu'il ne veut pas croire, mais non pas ce qu'il croit. Il en est de même dans les chapitres suivants.

(2) L'édition française manque ici et aux chapitres suivants.

(1) Aubertin, *Du sacrement de l'Eucharistie sur le témoignage de S. Irénée*, liv. II, p. 306. On a été obligé de traduire ce passage, parce qu'il ne se trouve point dans l'édition française d'Aubertin.

(2) Aubertin, *là même*, p. 751, *sur le témoignage de S. Cyrille d'Alexandrie.* Edition française de Genève, p. 519.

Depuis l'édition française de 1633, il a changé d'avis dans l'édition latine de 1654, où il n'a plus dit en doutant, mais affirmativement, que dans le grec il y avait *vertu* et non pas *vérité.*

(3) Remarquez que sur le passage de S. Irénée, c'était la vertu de l'esprit, selon Aubertin, qui était imprimée au pain et au vin, et ici c'est la vertu de la propre chair de Notre-Seigneur, suivant le passage qu'il cite de S. Cyrille.

(4) Aubertin, *de l'Eucharistie*, liv. III, ch. 1, p. 903.

PREUVES
POUR LE TRAITÉ DE L'EUCHARISTIE.

IV. CATÉCHÈSE *mystagogique* (1) *de saint Cyrille de Jérusalem* (2), *du corps et du sang de Jésus-Christ. Lecture de l'Epître aux Corinthiens* : Car c'est du Seigneur même que j'ai appris ce que je vous ai aussi enseigné, etc.

Cette instruction de saint Paul suffirait pour vous apprendre avec certitude tout ce que vous devez croire des mystères divins que vous venez de recevoir, et qui vous ont rendu un même corps et un même sang avec Jésus-Christ. Car vous avez entendu qu'il disait, que *la nuit même que Notre-Seigneur Jésus-Christ fut trahi, il prit du pain, et ayant rendu grâces, il le rompit et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez : ceci est mon corps. Et de même ayant pris le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit : Prenez et buvez, ceci est mon sang* (I *Cor.*, I, 23). Puisque Jésus-Christ donc en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute? et puisqu'il assure et dit que c'est son sang, qui est-ce qui en pourra douter, et dire que ce n'est point son sang? Il changea autrefois l'eau en vin à Cana de Galilée par sa seule volonté, et il ne méritera pas d'être cru quand il change le vin en sang? Si étant invité à des noces humaines, il a fait ce prodigieux miracle, à plus forte raison quand il donne aux enfants de l'époux la jouissance de son corps et de son sang, nous ne devons faire aucune difficulté de l'en croire. Recevons donc avec une entière certitude le corps et le sang de Jésus-Christ : car sous le type du pain le corps vous est donné, et sous le type du vin, on vous donne son sang; afin qu'étant faits participants du corps et du sang de Jésus-Christ, vous ne soyez qu'un même corps et un même sang avec lui. C'est en cette manière que nous devenons (pour ainsi dire) *porte-christs*, le corps et le sang de Jésus-Christ étant distribués dans nos membres, et que comme dit saint Pierre, *nous sommes participants de la nature divine* (II *Pierre*, I, 4). Jésus-Christ disait autrefois aux Juifs : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous* (*Jean*, VI, 24). Et comme ils n'entendaient pas spirituellement ce qu'il leur disait, ils se retirèrent tout scandalisés, croyant qu'il voulût les inviter à manger sa chair telle qu'elle paraissait. Il y avait dans l'Ancien Testament des pains qu'on nommait *de propositione* (*Exod.* XXV, 30); et comme ils appartenaient à cette loi, leur usage a fini avec elle. Mais dans la loi de grâce nous avons le pain du ciel et le calice du salut qui sanctifient le corps et l'âme, car la parole est à l'âme ce que le pain est au corps. Ne regardez donc pas ce que vous allez recevoir, comme si ce n'était que du pain et du vin ordinaires : car c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, comme il l'a déclaré lui-même; et quoique les sens ne vous donnent l'idée que de pain et de vin, il faut que la foi vous assure pleinement et avec une certitude entière que vous avez eu l'honneur de recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ. David vous en fera connaître la force par ces paroles : *Vous avez mis devant moi une table contre ceux qui me persécutent* (*Ps.* XXII, 6). Comme s'il disait : Avant votre avénement (1), Seigneur, c'était le démon qui présentait aux hommes une table toute corrompue et tout infectée de ses impuretés abominables; mais depuis que vous êtes descendu sur la terre, c'est vous, Seigneur, qui m'en présentez une, et bien différente. Quand l'homme dit donc à Dieu : *Seigneur, vous m'avez préparé une table;* de quelle table peut-il parler, sinon de cette table mystique et spirituelle, toute opposée à celle où nous étions assis auparavant pour manger avec les démons? Car en effet par cette première nous étions en communion avec eux, et par l'autre nous entrons en communion avec Dieu. *Vous avez répandu de l'huile sur ma tête.* On vous a répandu de l'huile sur la tête, c'est-à-dire sur le front, quand vous avez reçu le sceau de Dieu, afin que sa figure fût gravée en vous par la participation de sa sainteté, et que vous devinssiez saints comme lui. *O le doux calice que celui dont vous m'enivrez!* Vous voyez qu'il parle ici de ce calice que prit Jésus-Christ, et dont il dit après avoir rendu grâces : *Ceci est mon sang qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés.* C'est aussi cette grâce que Salomon désignait par ces termes de l'Ecclésiaste, qui contiennent une invitation à ce salutaire et bienheureux festin : *Courage, mangez votre pain en joie, buvez votre vin de bon cœur* (c'est-à-dire, ce pain mystique et ce vin spirituel) : *qu'on répande du parfum sur votre tête* (voyez comme il marque aussi figurément le chrême mystique); *et que vos habits soient toujours blancs, parce que vos œuvres ont été agréables à Dieu.* Car avant que vous eussiez reçu la grâce (du baptême), toutes vos œuvres n'étaient que vanité des vanités; mais depuis que vous avez dépouillé vos anciens habits pour en prendre de blancs selon l'esprit (2), vous devez conserver perpétuellement cette blancheur. Je ne dis pas

(1) C'est-à-dire introduisant aux mystères.
(2) Environ l'an 360; et il y a même des preuves que cet ouvrage était fait dès l'an 353 ou 354.

(1) Il explique les paroles du psaume de suite, pour les appliquer aux mystères.
(2) Habits blancs au baptême.

que vous alliez toujours vêtus de blanc : mais qu'il faut qu'en tous vos ornements (c'est-à-dire, qu'en tout ce que vous ferez) on voie toujours reluire un éclat de candeur et de netteté spirituelle; afin que vous puissiez dire avec Isaïe : *Que mon âme se réjouisse au Seigneur, qui m'a revêtu d'une robe de salut, et couvert d'un habit de joie* (I *Is.*, LXI, 10), sachant et tenant pour certain, que ce qui nous paraît du pain n'est pas du pain, mais le corps de Jésus-Christ, et que ce qui nous paraît du vin, n'est pas du vin, quoique le goût le veuille ainsi, mais le sang de Jésus-Christ. C'est pour cela que David disait autrefois : *Afin qu'avec l'huile l'homme embellisse son visage et que du pain il fortifie son cœur* (*Ps.* CIII, 17). Fortifiez donc vos cœurs par l'usage de ce pain, et le recevez comme étant spirituel ; que la joie remplisse vos âmes ; et plaise à Dieu qu'un jour à découvert et sans voiles, et avec une conscience pure, elles puissent contempler en Dieu même cette majesté qu'elles ne voient ici que comme en un miroir, avançant ainsi de clarté en clarté vers Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui soit honneur, puissance et gloire dans tous les siècles des siècles ! Ainsi soit-il.

V. CATÉCHÈSE *sur la premièr Épître catholique de saint Pierre, ch.* II : Vous étant donc dépouillés de toute sorte d'impureté, de tromperie et d'esprit de médisance, etc.

Jusqu'ici, grâces à Dieu, nous vous avons suffisamment parlé du baptême, du chrême et de la réception du corps et du sang de Jésus-Christ. Il faut maintenant passer au reste, et achever de vous apprendre ce qui est nécessaire pour l'édification de vos âmes.

Vous avez vu que le diacre présentait au prêtre de l'eau pour laver ses mains (1), et à tous les autres prêtres qui étaient autour de l'autel. Croyez-vous qu'il ne donnât cette eau que pour nettoyer quelques ordures du corps? Ce n'est point cela : car nous avons soin de nous tenir propres avant que d'entrer dans l'Eglise; mais c'est pour marquer seulement que vous devez vous purifier de tous péchés et de tous dérèglements : parce que comme les actions sont représentées par les mains, on marque, en les lavant, l'innocence et la pureté des œuvres. N'avez-vous pas pris garde à ce que dit David, marquant en figure la cérémonie que nous pratiquons? *Je laverai mes mains avec les justes, Seigneur, et je m'approcherai de votre autel* (*Ps.* XXV, 7). Le soin donc que nous prenons de laver nos mains, marque celui que nous devons avoir de tenir notre âme pure et exempte de péché. Le diacre dit ensuite tout haut : Embrassez-vous tous, et aussitôt nous donnons tous le baiser (2). N'allez-pas vous imaginer que ce soit là comme le baiser que se donnent des amis qui se rencontrent dans les rues : ce n'en est pas un de cette nature, c'est un baiser qui unit étroitement les âmes, et par lequel on se promet réciproquement un oubli général de toutes injures. Ce baiser donc ou ce salut signifie une parfaite réconciliation des cœurs, et qu'on a étouffé tout ressentiment et toute animosité. C'est pourquoi Jésus-Christ disait : *Lorsque vous présentez un don à l'autel, si vous vous souvenez que votre frère a quelque sujet de se plaindre de vous, laissez là votre don devant l'autel, et allez auparavant vous réconcilier avec votre frère, puis vous reviendrez offrir votre don* (*Matth.*, V. 23). Je vous le répète donc encore, ce baiser est une marque de réconciliation, et par conséquent il est saint. Ce qui fait dire à saint Paul : *Saluez-vous mutuellement par un saint baiser*, et à saint Pierre, *par un baiser de charité* (*Rom.*, XVI, 16 ; I. *Cor.*, XVI, 20; II *Cor.* XIII, 12; I. *Pierre*, V) [et d'amour]. Après cela le prêtre élevant sa voix dit tout haut, *Elevez vos cœurs, Sursum corda.* Car c'est véritablement en ce moment redoutable qu'il faut élever nos cœurs à Dieu, et non pas les abaisser vers la terre, pour s'appliquer à des affaires temporelles. Et c'est aussi pour cela que le prêtre s'adresse indifféremment à tous les assistants, et leur ordonne avec autorité de bannir en ce temps-là toutes les pensées du monde et toutes les inquiétudes domestiques, afin de ne nous appliquer qu'au Dieu du ciel et à l'amour qu'il a pour les hommes. Vous répondez : *Nous les avons au Seigneur;* marquant ainsi, que nous consentons à ce qu'il nous a dit. Mais donnez-vous de garde, mes frères, de prononcer cela des lèvres seulement, pendant que votre cœur sera tout occupé des soins de cette vie et rempli des vanités du siècle. Il est vrai que nous ne devrions jamais perdre Dieu de vue: mais si notre misère et notre infirmité naturelle ne nous permettent pas d'y penser toujours, tâchons du moins en ce temps-là de faire tous nos efforts pour nous appliquer uniquement à lui. Le prêtre ajoute : *Rendons grâces au Seigneur ;* et en vérité nous ne pouvons jamais assez lui en rendre, de ce qu'étant indignes, comme nous sommes, d'un don si précieux, il ne laisse pas de nous en faire part ; et de ce qu'étant ses ennemis, il ne se contente pas de nous réconcilier avec lui, mais il nous donne encore l'esprit d'adoption pour nous faire devenir ses enfants. Vous répondez aussi : *Cela est juste et raisonnable ;* et nous ne faisons en effet que ce qui est bien raisonnable et bien juste quand nous rendons grâces à Dieu. Mais (pour lui) quand il nous fait de si grands biens, c'est une action non pas de justice, mais qui surpasse toute justice ; c'est pure grâce et pure miséricorde. Nous faisons mention *dans la suite*, du ciel et de la terre, de la mer, du soleil, de la lune, des astres et des créatures tant brutes que raisonnables, et tant visibles qu'invisibles, des anges, des archanges, des principautés, des trônes, des chérubins qui couvrent leur visage de leurs ailes, leur disant avec David : *Glorifiez tous le Seigneur avec moi.* Nous faisons aussi mention de ces chérubins qu'Isaïe voyait autour du trône de Dieu, qui se couvraient le visage avec deux de leurs ailes, dont deux autres

(1) Il explique les principales parties de la messe, telle que nous l'avons aujourd'hui.
(2) Baiser de paix.

leur cachaient les pieds, et qui volaient avec les deux autres, en disant : Saint, Saint, Saint, le Seigneur Dieu des armées. Quand nous récitons cette hymne sacrée que les séraphins chantent sans cesse devant Dieu, c'est pour entrer en communion avec la milice du ciel par cette divine psalmodie ; et après nous être ainsi sanctifiés par des cantiques spirituels, nous prions ce Dieu si miséricordieux et si bon, qu'il lui plaise d'envoyer son Saint-Esprit sur ces dons, afin qu'il fasse le pain corps de Jésus-Christ, et le vin sang de Jésus-Christ : car quand le Saint-Esprit descend sur quelque chose, il la sanctifie et la change. Après avoir accompli ce sacrifice spirituel, ce culte non sanglant, sur l'hostie propitiatoire, nous prions Dieu pour la paix générale des églises, pour la tranquillité du monde, pour les rois, pour les gens de guerre, pour nos alliés, pour les affligés et les malades, et en un mot, pour tous ceux qui ont besoin de quelque secours (en disant à Dieu) : *Nous vous prions tous, Seigneur, et nous vous offrons ce sacrifice ;* pour nous souvenir aussi de ceux qui sont morts avant nous, et premièrement des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs, afin que par leur intercession et par leurs prières, il plaise à Dieu de recevoir favorablement les nôtres.

Nous prions ensuite pour les saints pères et les évêques défunts, et enfin pour tous ceux qui ont vécu avant nous (1) ; étant persuadés que leurs âmes reçoivent un grand soulagement des oraisons qu'on fait dans ce saint et redoutable sacrifice qui est sur l'autel. C'est ce que je vais vous faire comprendre par un exemple ; car je sais qu'il y en a beaucoup qui doutent s'il est avantageux pour les morts d'en faire mémoire en ce sacrifice, soit qu'en sortant de ce monde leurs âmes se soient trouvées chargées ou exemptes de péchés. Imaginez-vous qu'un roi aura banni quelques-uns de ses sujets qui l'avaient offensé ; leurs parents viennent avec une soumission profonde, des couronnes en leurs mains, demander pardon et grâce pour eux. N'arrivera-t-il pas (souvent) que ce spectacle l'apaisera ; et que s'il ne pardonne entièrement à ces exilés, il accordera du moins quelque soulagement et quelque modération à leurs peines ? Ainsi quand nous prions pour les morts dans ce sacrifice, ce n'est pas une couronne de notre façon, mais Jésus-Christ même immolé pour nos péchés que nous offrons à son Père pour obtenir par lui les effets de sa miséricorde, aussi bien pour eux que pour nous. Nous venons ensuite à la prière que notre Sauveur a lui-même enseignée à ses disciples. Et dans la pureté de notre conscience nous appelons Dieu notre Père, en lui disant : *Notre Père, qui êtes aux cieux.* O merveilleux amour de Dieu pour les hommes ! Après que nous l'avons abandonné et que nous nous sommes laissé tomber dans les derniers désordres, il a bien voulu les oublier, et nous faire encore tant de grâce que de souffrir d'être appelé notre Père : *Notre Père, qui êtes aux cieux.* Et qu'est-ce qu'il faut entendre par les cieux, sinon ceux qui portent en eux l'image du Père céleste, et dans lesquels il habite ? *Que votre nom soit sanctifié.* Le nom de Dieu est toujours saint, soit que nous le disions ou que nous ne le disions pas. Mais parce que fort souvent les pécheurs le profanent selon ces paroles rapportées par saint Paul : *Vous êtes cause que mon nom est blasphémé parmi les nations* (*Rom.*, II, 24 ; *Is.*, LII, 50 ; *Ezéch.*, XXX, 20)], nous demandons que ce nom soit sanctifié en nous, non comme s'il ne commençait que par là d'être saint, mais qu'il soit sanctifié en nous c'est-à-dire, quand nous serons sanctifiés nous-mêmes et que nous ferons des œuvres dignes de sanctification. *Que votre règne arrive.* C'est à une âme innocente et pure à qui il appartient de dire avec confiance : *Que votre règne arrive.* Celui qui aurait pratiqué cette leçon de saint Paul : *Ne souffrez pas que le péché règne en votre corps mortel* (*Rom.*, VI, 14), et qui sera purifié en ses pensées, en ses actions et en ses paroles, pourra dire (hardiment) à Dieu : *Que votre règne arrive. Que votre volonté soit faite sur la terre comme elle l'est dans le ciel.* Les esprits bienheureux, les saints anges de Dieu font toujours sa volonté, comme il est dit dans les psaumes : *Anges du Seigneur, bénissez-le tous, vous qu'il a faits si puissants, qui exécutez ses volontés* (*Ps.* CII, 21). C'est donc comme si vous faisiez ainsi votre prière : Que votre volonté, Seigneur, s'accomplisse en moi sur la terre, de même que les anges la font dans le ciel. *Donnez-nous aujourd'hui notre pain supersubstantiel.* Le pain commun n'est pas *supersubstantiel ;* mais ce saint pain est un véritable pain *supersubstantiel*, puisqu'il fortifie la substance de notre âme. Il n'arrive point à ce pain ce qui arrive aux viandes communes ; mais il est distribué par toute votre substance pour l'utilité de l'âme et du corps. Par ce mot, *aujourd'hui*, il faut entendre chaque jour. C'est saint Paul qui explique ainsi ce terme, *pendant ce temps*, dit-il, *qui s'appelle aujourd'hui. Et pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* (*Hébr.*, III, 13). Il est certain que nous avons très-souvent offensé Dieu par nos paroles et par nos pensées, et que nous faisons beaucoup d'actions qu'il condamne. *Si nous disons que nous sommes sans péché*, dit saint Jean, *nous sommes des menteurs* (*Jean*, I, 8). C'est donc une manière de contrat que nous faisons avec Dieu, quand nous lui demandons de nous pardonner nos fautes, de même que nous pardonnons celles de notre prochain. Et si nous faisons réflexion sur le grand avantage qui nous revient de si peu de chose, il n'y a point à balancer ni à prendre des délais pour nous exempter de pardonner les uns aux autres. C'est bien peu de chose sans doute que les fautes qu'on fait contre nous ; elles sont si légères et méritent si peu d'attention, qu'on ne doit pas avoir de peine à les oublier ; mais tout ce que nous faisons contre Dieu est bien d'une autre im-

(1) Prière et sacrifice pour les morts.

portance, et l'on n'en peut obtenir le pardon que de sa miséricorde. Prenez donc garde que pour n'avoir pas pardonné à votre prochain des fautes qui sont toujours petites, vous ne vous rendiez indigne du pardon de tant d'autres et de si grandes, dont vous êtes chargés envers Dieu. *Ne nous induisez pas en tentation.* Est-ce que Dieu nous voudrait enseigner par ces paroles à le prier que nous ne fussions jamais tentés? Mais s'il était ainsi, pourquoi serait-il dit ailleurs que *celui qui n'a point été tenté est comme un homme de rebut* (*cela se rapporte à Tob.*, XII, 13, *ou à Eccli.*, XXXIV, 9 *et* 11)? Et encore en un autre endroit: *Mes frères, regardez comme le sujet d'une extrême joie les diverses tentations qui vous arrivent* (*Jacq.*, I, 2). C'est donc peut-être qu'entrer en tentation signifie (ici) y succomber. Car la tentation ressemble à un torrent impétueux et très-difficile à passer. Ceux qui comme de bons nageurs y résistent vigoureusement, en deviennent les maîtres, et il ne les emporte point; ceux qui s'abandonnent lâchement à son impétuosité, il les entraîne et les fait périr. Judas, par exemple, se rendit à la tentation de l'avarice; au lieu de la combattre il se laissa submerger, et il y perdit en même temps l'âme et le corps. Saint Pierre au contraire entre assez avant dans la tentation, il y va jusqu'à la lâcheté de renier son maître; mais il se roidit ensuite, il fait effort contre le torrent pour n'en être pas entraîné, et vient enfin à le surmonter. Voyez en un autre lieu tout le chœur des saints qui rendent grâces à Dieu de les avoir délivrés des tentations. *Vous nous avez éprouvés, Seigneur ; vous nous avez fait épurer par le feu, comme on y épure l'argent; vous nous avez fait tomber dans les piéges de nos ennemis: vous avez appesanti sur nous le joug de l'affliction; vous nous avez soumis à la cruauté des hommes; nous avons passé par l'eau et par le feu; et après tout cela, vous nous avez mis dans un lieu de rafraîchissement* (*Ps.* LXV, 9). Remarquez comme ils parlent avec confiance de ce qu'ils ont passé par les tentations, et de ce qu'ils n'y sont point demeurés. *Vous nous avez amenés dans le rafraîchissement.* Etre amené dans le rafraîchissement, c'est être délivré de la tentation. *Mais délivrez-nous du malin.* Ce malin est le démon, notre ennemi, dont nous demandons d'être délivrés. Si cette demande : *Ne nous laissez point entrer en tentation*, signifiait n'être point du tout tenté, il n'aurait point ajouté : *Délivrez-nous du malin.* Puis l'oraison finie, vous dites *Amen.* Et cet *Amen*, qui signifie *Ainsi soit-il*, sert de conclusion et comme de sceau à toute cette prière que nous tenons de la propre bouche de Dieu. Le prêtre dit ensuite : *Les choses saintes aux saints.* Ces choses saintes sont les dons qui sont sur l'autel, et qui ont été sanctifiés par l'arrivée du St-Esprit. Et comme vous êtes pareillement devenus saints par la grâce du même Esprit, ces dons célestes vous conviennent aussi comme à des saints. Vous répondez : *Il n'y a qu'un seul Saint et un seul Seigneur qui est Jésus-Christ.* Et il est vrai que lui seul est saint par sa nature; et si vous êtes saints aussi, ce n'est pas par votre nature, c'est seulement par participation, par l'exercice et par la prière. Vous entendiez après cela qu'avec un chant mélodieux et divin on vous invitait à la communion des mystères sacrés, par ces paroles : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* (*Psaume* XXXIII, 8). N'en laissez pas juger à vos sens, mais soumettez-vous à une foi sincère et exempte de toute incertitude : car ce n'est pas du pain et du vin qu'on vous recommande de goûter, mais l'antitype du corps et du sang de Jésus-Christ (1). Quand vous approcherez donc de cette sainte table, n'ayez pas les mains étendues, ni les doigts écartés; mais faisant de votre main gauche une espèce de trône sous la droite, comme celle qui doit recevoir le Roi, recevez dans le creux de celle-ci le corps de Jésus-Christ en disant *Amen ;* et communiez ensuite, après avoir sanctifié vos yeux par l'attouchement de ce divin corps. Mais gardez-vous bien de rien laisser perdre de ce que vous recevrez : car ce serait comme si vous aviez perdu quelque partie de vos membres. Et en effet, dites-moi, je vous prie, si quelqu'un vous avait donné quelques morceaux d'or, ne les conserveriez-vous pas avec grand soin, de crainte d'en perdre la moindre chose? Et combien devez-vous donc être plus soigneux de ne laisser pas tomber la moindre partie de ce qui est incomparablement plus précieux que tout l'or et toutes les pierreries du monde? Après la communion du corps de Jésus-Christ, approchez-vous aussi du calice de son sang; non pas en étendant les mains, mais le corps courbé vers la terre en posture de respect et d'adoration ; et en disant encore *Amen*, soyez sanctifiés par le sang de Jésus-Christ que vous recevez. Pendant même que vos lèvres sont encore un peu mouillées, consacrez-en de la main le front, les yeux et les autres organes de vos sens; et enfin en attendant l'oraison, rendez grâces à Dieu de vous avoir rendus dignes de participer à de si grands mystères. Souvenez-vous bien de ces instructions; n'offensez personne; que le schisme ne vous sépare jamais de la communion; que le péché ne vous la fasse jamais interdire; que le Dieu de paix vous sanctifie si parfaitement, que vos âmes et vos corps conservent toute leur pureté pour l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit honneur, gloire et puissance avec le Père et le Saint-Esprit dans toute l'éternité. Ainsi soit-il.

CHAPITRE PREMIER.

Saint Ambroise sur les nouveaux baptisés.

Après vous avoir entretenus de ce qui regarde les mœurs (*environ l'an* 370), en vous exposant les actions des patriarches, et quel-

(1) Sur le mot d'*antitype*, mal expliqué par les protestants, et qui signifie en plusieurs endroits, comme en celui-ci, non pas figure, mais communication et impression de l'essence. *Voyez le cardinal du Perron, de l'Eucharistie*, liv. II, ch. 1, liv. I, ch. 15, et autres endroits.

les ont été les règles de leur conduite; pour vous accoutumer à suivre les mêmes routes, à marcher fidèlement dans la loi de Dieu, et enfin à mener une vie digne du renouvellement que vous avez reçu dans le baptême, il est temps de vous expliquer les mystères et les sacrements. C'est ce que nous n'aurions pu faire sans imprudence avant votre régénération; et ç'aurait moins été vous en instruire, que les exposer indiscrètement à la profanation des infidèles. Il arrivera même que la lumière et la grandeur de ces mystères vous frapperont d'un éclat plus vif quand ils vous seront tout d'un coup ouverts, que si vous en aviez déjà quelque connaissance confuse. Soyez donc attentifs, je vous prie, et respirez cette bonne odeur de la vie éternelle que répand en vous la vertu des sacrements; et que nous avons marquée par ce mot *ephpheta*, qui signifie *ouvrez-vous;* par lequel en effet on vous a ouvert le cœur et l'esprit, afin que chacun de vous sût ce qu'on lui devait demander et ce qu'il avait à répondre. C'est ce même mystère qui nous est représenté dans saint Marc (*Marc*, VII, 32), lorsque Jésus-Christ, en touchant de sa salive la langue d'un homme sourd et muet, lui rendit l'usage de la voix; et, remarquez en passant qu'il voulut que ce fût un homme, parce que autrement il aurait paru quelque indécence dans cette action.

CHAPITRE II.

Après cela, le sanctuaire vous a été ouvert, et vous avez été reçus dans le sacré baptistaire. Remettez-vous dans l'esprit ce qu'on vous a demandé, et souvenez-vous de vos réponses. Vous avez renoncé au diable et à ses œuvres, aux vanités du siècle et à toutes ses délices, et vos paroles sont gravées, non sur des tombeaux de morts, mais dans le livre de vie. Vous avez vu le diacre, le prêtre et le grand-prêtre même; mais ne vous arrêtez pas à la figure extérieure des corps: pénétrez jusqu'à ce qu'il y a de mystérieux et de caché; songez que c'est devant les anges que vous avez parlé; car *la bouche du prêtre est le dépôt de la science de Dieu; c'est de lui qu'on doit recevoir l'intelligence de la loi, et par là il est l'ange du Dieu des armées* (*Malac*. II, 7). Vous ne sauriez tromper ni désavouer ce que vous avez promis en sa présence. C'est un ange qui annonce le règne de Jésus-Christ et la vie éternelle. Regardez-le par sa fonction et non pas par sa figure; voyez ce qu'il vous donne, considérez l'usage que vous en devez faire, et reconnaissez-en la dignité. Après que vous avez été reçus dans ce lieu, vous avez regardé (comme pour la dernière fois) l'ennemi auquel vous alliez renoncer; et vous vous êtes tournés à l'Orient, parce que celui qui renonce au démon se doit tourner vers Jésus-Christ, et ne le perdre jamais de vue.

CHAPITRE III.

Qu'est-ce que vous avez vu dans ce lieu? De l'eau, il est vrai, mais bien d'autres choses encore. Il y avait des diacres pour le service du pontife, qui faisait des prières et des consécrations. Or, avant toutes choses, l'Apôtre nous avertit de ne nous point arrêter aux choses visibles (II *Cor.*, IV, 18), mais d'aller jusqu'à celles que nous ne voyons point, parce que les première ne durent qu'un temps et que les invisibles sont éternelles. Et comme il dit ailleurs: *Les grandeurs invisibles de Dieu, sa puisance éternelle et sa divinité se font connaître par ses ouvrages* (visibles), *depuis la création du monde* (*Rom.*, I, 10). D'où vient aussi que Notre-Seigneur disait aux Juifs: *Si vous ne me croyez pas, croyez du moins à mes œuvres* (*Jean*, X, 38). Croyez donc pareillement que Dieu est présent à ce mystère. Pouvez-vous croire qu'il y opère sans y être présent? et n'est-il pas certain que son opération suppose sa présence? Remarquez au reste combien ce mystère est ancien, puisque nous en avons une figure dès l'origine même du monde: *Au commencement, quand Dieu créa le ciel et la terre, l'Esprit était porté sur les eaux* (*Gen.*, I, 2). Mais y était-il sans y rien faire? non sans doute, il y faisait quelque chose. Sa présence est donc marquée en ce qu'il était porté dessus, et pour ce qu'il y faisait, apprenez-le du prophète: *Les cieux ont été affermis par les paroles du Seigneur, et tout ce qu'ils ont leur vient du souffle de sa bouche* (*Ps.* XXXII, 6). Vous voyez l'un et l'autre appuyé du témoignage d'un prophète. David nous assure de l'action, et Moïse de la présence. En voulez-vous encore une autre marque? *Toute chair était corrompue par le péché; et mon Esprit, dit le Seigneur, ne demeurera plus parmi les hommes, car ils ne sont que chair* (*Gen.*, VI, 3, 11). Par où Dieu nous apprend qu'il détourne son esprit et sa grâce de tous ceux qui tombent en de grands péchés, en suivant la cupidité de la chair. C'est pourquoi voulant réparer cette corruption universelle par le déluge, il fit retirer dans l'arche le juste Noé. Ce patriarche, sur la fin du déluge, lâcha le corbeau qui ne retourna plus, et ensuite la colombe qui revint avec une branche d'olivier. Vous voyez là de l'eau, du bois, une colombe, et vous pouvez bien penser que tout cela n'est pas sans mystère. Cette eau ne représente autre chose que le baptême, où la chair doit être lavée et nettoyée de tout péché. C'est là que sont noyés et ensevelis tous les vices. Ce bois est la croix de Notre-Seigneur, sur laquelle il a expiré pour nous. La colombe marque le Saint-Esprit qui s'est montré sous cette figure, comme on voit dans le Nouveau Testament; c'est lui qui met la paix dans votre âme et la tranquillité dans votre cœur. Et le corbeau est l'image du péché, qui s'en va pour ne revenir jamais, tant que vous conserverez le caractère de la justice. Nous avons encore un autre témoignage dans saint Paul: *Nos pères*, dit-il, *ont tous été sous la nuée, ils ont tous passé la mer* (Rouge), *ils ont tous été baptisés sous Moïse, dans la nuée et dans la mer* (I *Cor.*, X, 1). Et c'est enfin ce que dit Moïse même dans son Cantique: *Vous avez envoyé votre Esprit, et la mer les a engloutis* (*Exode*, XV,

10). Tellement que le passage de la mer Rouge, où l'Hébreu se sauve pendant que l'Egyptien périt, nous fait voir dès ce temps-là une figure du baptême. Car n'est-ce pas ce qui arrive dans ce sacrement, où le péché meurt et l'erreur est détruite, et où l'innocence et la piété rencontrent leur asile? Nos pères marchaient sous la nuée, mais une nuée salutaire qui modérait la chaleur des passions. C'est cette heureuse et favorable nuée qui défend et met à couvert ceux dont le Saint-Esprit s'est rendu le maître; et ce fut ce Saint-Esprit qui survint dans la sainte Vierge, et la vertu du Très-Haut, qui la couvrit de son ombre quand elle devint mère de notre Sauveur. Ce même mystère est encore figuré par un miracle de Moïse, mais où le Saint-Esprit n'assiste qu'en figure et non selon la vérité, puisque, comme dit l'Ecriture: *La loi a été donnée par Moïse, mais c'est par Jésus-Christ que la grâce et la vérité nous ont été données* (*Jean*, I, 17). Les eaux de la fontaine de Mara étaient si amères qu'on ne pouvait en boire, Moïse y jette un morceau de bois, et cette amertume se change en douceur (*Exode*, XV, 23); c'est-à-dire que l'eau ne fera rien pour notre salut, si elle n'est jointe à la vertu de la croix de Jésus-Christ: mais dès lors qu'elle est sanctifiée par le mystère de la croix, elle devient propre à l'usage du baptême et du calice du salut. De même donc que Moïse jeta du bois dans cette source amère, ainsi le prêtre bénit ces fonts sacrés par la vertu de la croix de notre Sauveur, et leur donne la douceur de la grâce. Ne vous en rapportez donc pas seulement à vos yeux: ce qui se voit le mieux est ce qui ne se voit point; car l'objet de vos sens n'est qu'une chose temporelle; et ce qui ne peut être aperçu que par l'esprit, se voit éternellement. Apprenez-le encore de ce qui est écrit dans l'histoire des rois. Naaman était un riche seigneur de Syrie infecté d'une lèpre incurable (IV *Rois*, V, 1). Une jeune captive d'entre les Juifs l'avertit qu'il y avait en Samarie un prophète qui le guérirait assurément; et lui, s'étant pourvu d'argent en abondance et de tout ce qui était nécessaire pour son voyage, s'en alla aussitôt trouver le roi d'Israël. Le roi qui se vit demander une chose à quoi le pouvoir des rois ne s'étend point, ne prit cela que pour un prétexte de lui faire la guerre; mais Elisée lui manda qu'il ne fallait que lui envoyer cet homme, et qu'on verrait bientôt qu'il y avait un Dieu en Israël. Et quand Naaman fut arrivé, il ne lui ordonna autre chose que de se baigner sept fois dans le Jourdain. Celui-ci qui s'était baigné plusieurs fois dans les eaux de son pays, qu'il croyait beaucoup meilleures que celles du Jourdain, et qui n'en avait vu aucun effet, ne conçut que du mépris et du dépit contre le prophète; et il ne pensait qu'à hâter son retour, lorsque se laissant vaincre aux prières de ses gens, il voulut éprouver ce remède, et guérit en effet parfaitement; mais il connut en même temps que c'était bien moins un effet de l'eau que d'une grâce. (Suivons maintenant l'allégorie de cet événement.) Qu'est-ce que cette jeune captive, sinon cette nouvelle assemblée de Gentils, qui forme l'Eglise du Seigneur? Elle gémissait autrefois sous la captivité du péché, n'ayant pas encore reçu la liberté de la grâce. Mais depuis que ce peuple infidèle, inspiré par cette même grâce, a quitté ses vanités pour croire les oracles des prophètes, dont il avait douté si longtemps, et qu'il a mis leurs instructions en pratique, il s'est incontinent vu délivré de tous ses vices. Ce lépreux a douté quelque temps avant sa guérison. Mais pour vous, qui avez l'avantage d'être déjà guéris, vous n'avez plus lieu de douter.

CHAPITRE IV.

Quand je vous ai dit qu'il ne fallait pas s'arrêter seulement à l'objet de nos sens, c'est afin que vous ne veniez pas dire: Est-ce donc là ce grand mystère que *l'oreille n'a point ouï, que les yeux n'ont point vu, et qui n'est point monté au cœur de l'homme* (I *Cor.*, XXIX). Je ne vois que de l'eau comme celle que je voyais tous les jours; comment me nettoiera-t-elle plutôt que tant d'autres fois que je m'y suis lavé sans rien voir de pareil? C'est de cela même que vous devez apprendre que l'eau ne peut rien sans le secours de l'esprit. Car, comme vous avez lu dans S. Jean, *il y a trois témoins dans le baptême qui n'en sont qu'un, l'eau, le sang et l'esprit* (I *Jean*, V, 8); et si vous ôtez un des trois, ce n'est plus le sacrement du baptême; car qu'est-ce que de l'eau sans le sang de Jésus-Christ, sinon un élément tout simple sans aucune vertu de grâce? De même aussi sans l'eau il n'y a plus de régénération, puisque si l'on ne reçoit une nouvelle naissance de l'eau et de l'esprit, on n'entrera jamais dans le royaume de Dieu. Et pour le sang de notre Sauveur, le catéchumène marque assez qu'il y croit, quand il fait le signe de la croix. Mais il ne saurait recevoir la grace et la rémission de ses péchés, s'il n'est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Sous la loi de Moïse, le Syrien se lava sept fois; mais sous celle de la grâce vous avez été baptisés au nom de la Trinité. Vous avez confessé le Père, le Fils et le Saint-Esprit. N'oubliez pas ce que vous avez fait en cette occasion, et suivez l'ordre des choses qui s'y sont passées. Vous y êtes morts au monde, et ressuscités pour Dieu; et ayant été comme ensevelis dans cette eau, vous y avez acquis une nouvelle naissance pour la vie éternelle. Vous voyez donc que ce n'est pas une eau stérile, sans effet et sans vertu. Aussi savez-vous que quand l'ange du Seigneur descendait à certain temps dans la piscine, et qu'il en troublait l'eau (*Jean*, V, 2); le premier qui entrait dedans après qu'elle avait été troublée, ne manquait point de guérir, quelque maladie qu'il pût avoir. Cette piscine était à Jérusalem, et il ne s'y guérissait qu'un malade par an. Mais cette guérison n'arrivait jamais que l'ange ne fût descendu; et alors l'eau commençait à se mouvoir pour le faire connaître à ceux, qui ne l'auraient pas cru sans ce signe. Il leur fallait des prodiges, et

vous n'avez besoin que de foi. Ils n'attendaient qu'un ange, et vous attendez le Saint-Esprit. Ils ne voyaient que le mouvement d'une chose créée; et celui qui opère en vous, est Jésus-Christ même, le maître de toutes les créatures. Dans ce temps-là un seul recevait la guérison ; elle s'étend maintenant sur tous, c'est-à-dire sur tout le peuple chrétien. Mais il est vrai que l'eau ne lave pas tous ceux qu'elle touche, les hypocrites qui reçoivent le baptême, n'en sortant que plus souillés, bien loin qu'elle les nettoie. Les Juifs baptisaient jusques à leurs cruches et leurs coupes, comme si ces choses insensibles étaient capables de pécher et de recevoir la grâce. Il n'en est pas ainsi de vous, vous avez un calice sensible à baptiser, c'est-à-dire vôtre âme. Ne songez qu'à nettoyer celui-là, afin qu'il brille de la lumière de vos bonnes œuvres et de l'éclat de la grâce que vous avez reçue. C'est là comme une piscine dans laquelle vous devez croire que se fait l'opération de la puissance de Dieu. Enfin, le paralytique n'attendait qu'un homme, qui le jetât dans la piscine; et cet homme était le Seigneur, Jésus fils d'une Vierge, à l'arrivée duquel il n'était plus seulement question d'une guérison en figure et pour une seule personne, mais du véritable salut de tout le monde. Celui de qui on attendait la descente, est celui-là même de qui Dieu le Père disait à Jean-Baptiste : *Celui sur qui vous verrez le Saint-Esprit descendre du ciel et se poser, est celui qui baptise par le Saint-Esprit* (*Jean*, I, 32). C'est de celui-là encore que le même Jean-Baptiste rend ce témoignage : *J'ai vu le Saint-Esprit descendre comme une colombe, et se poser sur lui* (*Ibid.*). Et pourquoi pensez-vous que cet esprit a pris la figure d'une colombe: sinon pour vous faire voir que c'est lui qui avait été figuré par cette autre colombe que Noé mit hors de l'arche (*Gen.*, VIII, 8 *et* 11), et afin que vous reconnussiez en cela une image de ce mystère? Vous me direz peut-être que ce fut une véritable colombe qui sortit de l'arche, au lieu que celle qui descend ici, n'en a que l'apparence ; et que le texte grec disant précisément que le Saint-Esprit descendit sous la forme d'une colombe, on ne peut pas dire qu'il n'y avait là que l'ombre, dont nous avons ici la vérité. Mais c'est qu'il n'y a rien de véritable et de réel, que la divinité, qui est seule immuable; au lieu qu'on ne saurait proprement attribuer la réalité, mais seulement l'apparence aux créatures, qui sont toujours dans l'instabilité, et prêtes à se détruire et s'anéantir. Et de plus, c'est que les baptisés doivent avoir une simplicité véritable, et non pas seulement apparente, selon ces paroles de Notre-Seigneur en saint Matthieu : *Soyez prudents comme des serpents, et simples comme des colombes* (*Matth.*, X, 16). C'est donc avec grande raison que le Saint-Esprit est descendu comme une colombe, pour nous avertir d'en avoir la simplicité. Mais il nous avertit aussi ailleurs qu'il faut prendre quelquefois la figure pour la vérité : comme quand il est dit dans S. Paul, que Jésus-Christ a paru sous la figure d'un homme (*Phil.*, II, 7); et dans S. Jean parlant de Dieu le Père : *Vous n'avez jamais vu son image* (*Jean*, V, 37).

CHAPITRE V.

Peut-il vous rester encore le moindre doute après le témoignage du Père, qui dit dans l'Evangile : *Voici mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon bon plaisir* (*Matth.*, III, 17); après celui du Fils, sur qui on a vu le Saint-Esprit descendre comme une colombe; après celui du Saint-Esprit, qui prit la figure de cette colombe, après celui-ci de David : *La voix du Seigneur s'est fait entendre sur les eaux, le Dieu de majesté a fait éclater son tonnerre, il a tonné sur les grandes eaux* (*Ps.* XXVIII, 3); et enfin après ce que nous marque encore l'Ecriture, quant à la prière de Gédéon et à celle d'Elie, le feu descendit du ciel pour consumer leurs sacrifices (*Jug.*, VI, 21; III, *des Rois*, XVIII, 38)? Il ne faut point regarder en tout cela le mérite personnel, mais seulement la dignité du sacerdoce. Et quand il faudrait avoir égard au mérite, si celui d'Elie vous paraît de grand poids, pensez aussi à celui de S. Pierre ou de S. Paul, qui nous ont enseigné ce grand mystère qu'ils tenaient de Jésus-Christ même (II *Pierre*, I, 16; I *Cor.*, II, 1). Lorsque Dieu envoya ce feu visible aux Israélites, c'était pour exciter leur foi : mais pour nous qui croyons, nous éprouvons l'opération d'un feu invisible. Ce leur était une figure, et le nôtre marque et fait en même temps ce qui se passe en nous. Soyez donc persuadés que Jésus-Christ se trouve là présent à la prière des prêtres qui l'invoquent. Et puisqu'il a dit lui-même : *En quelque lieu que se trouvent deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je me trouve au milieu d'eux* (*Matth.*, XVIII, 20); comment refuserait-il sa présence à son Eglise, après l'avoir rendue dépositaire de ses mystères et de ses sacrements? Vous venez d'être baptisés. Souvenez-vous que vous avez répondu que vous croyiez au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Vous n'avez pas dit : Je crois au plus grand, au moindre, au dernier, mais vos paroles qui ne font point ces dictinctions, vous obligent de croire au Fils comme au Père, et au Saint-Esprit comme au Fils, avec cette seule différence, qu'il n'y a que le Fils, dont vous deviez croire la croix.

CHAPITRE VI.

Vous vous êtes ensuite approchés du prêtre; et si vous voulez comprendre ce qui s'y est passé, apprenez-le de ce passage de David : *Comme cette huile parfumée répandue sur la tête d'Aaron, et qui coule jusque sur sa barbe* (*Ps.* CXXXII, 2). C'est de cette même huile qu'il est dit dans le Cantique : *Votre nom est comme une huile parfumée répandue; c'est pour cela que les jeunes filles vous aiment, tirez-nous après vous* (*Cant.*, I, 2). O Seigneur Jésus ! combien d'âmes renouvellées vous ont aujourd'hui déclaré leur amour en vous disant : *Tirez-nous après vous, nous vous suivrons à l'odeur de vos parfums*, pour nous remplir de l'odeur d'une nouvelle vie! Cette onction se fait sur la tête, parce que

c'est là le siége de la sagesse; et l'huile en coule sur la barbe, pour marquer la jeunesse et le renouvellement; et sur la barbe d'Aaron en effet, puisque vous êtes le peuple choisi, l'ordre des prêtres, et la nation sainte et précieuse : car l'onction spirituelle de la grâce nous rend tous participants du sacerdoce et du royaume de Dieu. Vous êtes sortis de l'eau ; que cela vous remette en mémoire ce qu'on a lu de l'Evangile, que Notre-Seigneur Jésus lavait les pieds de ses disciples, et que quand il vint à Simon Pierre, celui-ci s'écria : *Quoi! Seigneur, vous me laveriez les pieds* (*Jean*, XIII, 6)? Comme il ne voyait pas à quoi tendait ce mystère, il refusait le service de son maître, ne pouvant comprendre qu'une telle humiliation dans le maître ne blessât pas la modestie du serviteur. Mais quand Jésus-Christ lui eut répondu : *Si je ne vous lave, vous n'avez rien à espérer avec moi*. Ah! *Seigneur*, dit-il, *non seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête*. Sur quoi Jésus lui répliqua : *Celui qui est une fois lavé, n'a plus besoin que de se laver les pieds, et il est pur dans tout le reste*. Pierre était donc pur, mais il avait encore besoin de se laver la plante des pieds, parce qu'il avait hérité du péché du premier père qui fut supplanté par le serpent, lorsqu'à sa persuasion il désobéit à son Créateur. Il fallait donc laver la plante des pieds pour effacer ce péché héréditaire ; mais pour ceux que nous faisons nous-mêmes, ils nous sont remis par le baptême. Vous devez encore connaître par là, que le mystère même consiste dans la bassesse du service. *Car*, ajoute Jésus-Christ, *si je vous ai lavé les pieds, moi qui suis votre Seigneur et votre maître ; à plus forte raison devez-vous les laver les uns aux autres*. Et en effet, si l'auteur même de notre salut nous a voulu racheter par le mérite de son obéissance, que ne doivent point faire de pauvres serviteurs comme nous, pour donner des marques de notre obéissance et de notre humilité?

CHAPITRE VII.

Après tout cela, on vous a donné des habits blancs pour montrer que vous êtes nettoyés des ordures du péché et revêtus de la pureté et de l'innocence, selon ce que dit le prophète : *Vous m'arroserez avec l'hyssope, et je serai pur; vous me laverez, et je deviendrai blanc comme la neige* (*Ps*. L, 9). Il semble, en effet, qu'il se fasse deux manières de purification dans celui qui reçoit le baptême : l'une selon la loi, comme lorsque Moïse, avec une poignée d'hyssope, répandait du sang de l'oiseau sacrifié (*Lév*., XIV, 6) ; l'autre selon l'Evangile, où nous voyons que Jésus-Christ parut en des habits blancs comme la neige, quand il fit voir les glorieuses marques de sa résurrection. Car celui de qui les péchés sont remis, devient plus blanc que la neige, selon ces paroles d'Isaïe : *Quand vos péchés seraient de la couleur des Ethiopiens, je les rendrai blancs comme la neige* (*Is*., I, 18). C'est après s'être revêtue de pareils habits au baptême, que l'Eglise dit dans le Cantique : *Je suis noire, mais belle, filles de Jérusalem* (*Cant*., I, 5). Si je ne suis pas belle par la condition de l'humanité, je le suis du moins par un effet de la grâce. Si j'ai la noirceur des pécheurs, j'ai la beauté de la foi et des sacrements. C'est à la vue de ces habits, que les filles de Jérusalem s'écrient tout étonnées : *Qui est donc celle-ci que nous voyons revenir si blanche? elle était toute noire; où a-t-elle pris cette nouvelle blancheur?* Les anges mêmes ont été surpris voyant ressusciter Jésus-Christ; et ces puissances célestes ne pouvaient comprendre que la chair pût être ainsi élevée dans les cieux. *Qui est*, disaient-ils, *ce roi de gloire?* Et quand on leur répliquait : *Ouvrez les portes à votre prince, ouvrez-vous, portes éternelles, et laissez entrer ce Roi de gloire* (*Ps*. XXIII, 8 *et* 10), ils doutaient encore, et demandaient : *Qui est-il donc, ce Roi de gloire* (*Ps*. LXIII, 1)? C'est dans le même doute qu'Isaïe fait dire à ces esprits célestes : *Qui est celui qui vient d'Edom, avec ses habits rouges de la teinture de Bosor, et de qui la robe est si éclatante?* Et Jésus-Christ lui-même qui, comme on lit dans Zacharie, s'était caché sous de pauvres habits, en faveur de son Eglise; lorsqu'il la voit briller dans la blancheur et la propreté des siens, ou qu'il voit une âme qui vient d'être purifiée et renouvelée par le baptême : *Que vous êtes belle*, dit-il à l'une et à l'autre, *que vous êtes belle, mon épouse! vous avez les yeux comme une colombe* (*Cant*., IV, 1)! Il compare ses yeux à ceux des colombes, parce que c'est sous la figure d'une colombe que le Saint-Esprit est descendu du ciel. Et plus bas : *Vos dents ont la blancheur de ces chèvres qui sortent du lavoir, nouvellement tondues, chacune suivie de deux petits, et parmi lesquelles il ne s'en trouve point de stériles. Vos lèvres sont comme un ruban d'écarlate* (*Cant*., IV, 2; *et* VI, 5). Ce ne sont pas là de petites louanges. La comparaison des chèvres est tout à fait juste, en ce que nous voyons qu'elles paissent sans danger sur les collines et en des lieux escarpés, et que quand on les tond, on les décharge des superfluités qui les incommodent. Car l'Eglise contient ainsi en soi un grand nombre de différentes vertus pour le salut des âmes. Il y en a qui servent à nettoyer par le baptême ce qui leur est comme un poids qui les charge, c'est-à-dire les péchés : d'autres sont comme un canal pour porter à Jésus-Christ les mérites de la foi et des bonnes œuvres. Il y en a qui représentent les souffrances de Notre-Seigneur. Et tout cela donne à l'Eglise une si grande beauté, que c'est sur quoi le Verbe, son époux, lui dit : *Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a rien à redire en vous, puisqu'il ne vous reste pas la moindre tache. Venez du Liban, mon épouse, venez du Liban ; vous passerez et repasserez dès que vous aurez reçu la foi* (*Cant*., IV, 7 *et* 8). C'est-à-dire qu'en renonçant au siècle, elle a quitté le monde pour passer à Jésus-Christ. *Que vous êtes belle*, dit-il encore, *que vous êtes charmante, et qu'il est doux de vous aimer! Votre taille ressemble au palmier, vos mamelles à des grains de raisin* (*Cant*., VII, 6). A quoi l'E-

glise répond : *Ne vous verrai-je point, mon frère, quand ma mère vous allaitera, afin que je vous embrasse et que je ne sois plus exposée au mépris de personne. Je vous prendrai par la main, je vous mènerai à la maison de ma mère, je vous ferai entrer jusques dans sa chambre* (*Cant.*, VIII, 1). Voyez comment, toute transportée des charmes de la grâce, elle ne cherche plus qu'à pénétrer dans les mystères les plus secrets et se consacre entièrement à son époux, et comme elle tâche toujours d'accroître l'ardeur qu'il a pour elle, en exhortant même les filles de Jérusalem d'y contribuer de leurs secours. Ce sont les âmes des fidèles, en faveur desquelles elle souhaite d'enflammer de plus en plus les chastes désirs de son époux. Aussi le Seigneur Jésus, touché de cette grande ardeur de leur charité, de leurs beautés et de leurs grâces, après que leurs taches ont été effacées par le baptême, leur dit à son tour : *Mettez-moi comme une enseigne sur votre cœur* (*Cant.*, VIII, 6), pour faire voir votre foi dans toute la plénitude de ce mystère. *Mettez-moi comme une enseigne à votre bras*, afin qu'on y voie éclater vos bonnes œuvres et qu'elles portent le caractère de celui qui vous a faites à son image (*Cant.*, VIII, 7). Toute l'eau du monde n'éteindra pas le feu de votre charité, il n'est point de persécution qui puisse l'affaiblir; les plus grandes eaux ne l'amortiront pas, les fleuves ne l'étoufferont jamais. Et pourquoi ? C'est que *vous avez reçu la marque du Saint-Esprit, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit d'une crainte salutaire du Seigneur* (*Ps.* XI, 2). Conservez précieusement ce trésor. Dieu le Père vous a marqués de son sceau, et Notre-Seigneur Jésus-Christ vous l'a confirmé en vous mettant les armes du Saint-Esprit dans le cœur, comme parle l'Apôtre (II *Cor.*, V, 5).

CHAPITRE VIII.

Notre troupe de nouveaux baptisés, se trouvant embellie d'ornements si riches et si précieux, marche hardiment vers l'autel de Jésus-Christ, en disant : *Je m'approcherai de l'autel de Dieu, du Dieu qui remplit ma jeunesse de délices* (*Ps.* XXIV, 4). Et parce qu'elle s'est dépouillée de ses anciennes erreurs et qu'elle se voit renouvelée et rajeunie comme un aigle, elle se hâte avec une sainte impatience de participer à ce divin banquet, et s'écrie en voyant l'autel préparé : *Seigneur, vous m'avez préparé une table* (*Ps.* CII, 5). Et c'est ainsi que David la fait parler : *Le Seigneur a soin de ma nourriture, rien ne saurait me manquer* (*Ps.* XXII, 5) ; *il m'a mis dans des pâturages abondants, il m'a élevé le long d'une eau rafraîchissante*(1). Et plus bas : *Quand je marcherais dans l'obscurité de la mort, je ne craindrai aucun mal, puisque vous êtes avec moi, et que votre bâton et votre houlette me mettent en assurance. Vous m'avez fait asseoir à votre table à la vue de mes persécuteurs, et vous avez répandu des parfums sur ma tête. Oh qu'il y a de douceur et de plaisir dans le breuvage dont vous m'enivrez !* Examinons maintenant ce que c'est que cet autel, afin que ceux, qui ne s'attachent qu'aux choses visibles, ne nous viennent point dire : Quoi ! Dieu a fait pleuvoir aux Juifs de la manne et des cailles dans le désert; et c'est ici tout ce qu'il a réservé pour son Eglise bien-aimée; c'est de ceci qu'il est dit, que *l'œil n'a jamais vu, que l'oreille n'a point entendu, et que l'esprit de l'homme ne s'est jamais imaginé ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment* (I *Cor.*, II, 9). C'est afin de prévenir de pareilles pensées, que nous allons tâcher de faire voir qu'il n'y a point de comparaison pour l'antiquité entre les sacrements de la Synagogue, et ceux de l'Eglise; et que la manne n'approche pas de l'excellence de ceux-ci. Que les nôtres soient plus anciens, il n'en faut point d'autres preuves que la lecture qu'on vient de faire de la Genèse. La Synagogue n'a tiré son origine que de la loi de Moïse. Mais Abraham était longtemps avant lui. Cet Abraham, retournant victorieux de la bataille, après avoir arraché son neveu des mains de ses ennemis, trouva Melchisédech qui vint au-devant de lui, au sacrifice duquel il participa avec beaucoup de respect et de vénération (*Gen.*, XIV, 18). Ce ne fut pas Abraham qui fit le sacrifice, mais ce Melchisédech qu'on nous représente comme un homme sans père et sans mère, sans commencement et sans fin ; comme l'image du Fils de Dieu, de qui le sacerdoce est éternel, et qui est le roi de justice et le roi de paix. Le reconnaissez-vous à ces marques ? Un homme peut-il être le roi de justice ? à peine y en a-t-il même de juste. Un homme peut-il être le roi de paix, si les hommes peuvent à peine souffrir la paix ? C'est sans doute celui qui n'a point de mère selon la Divinité, parce qu'il est engendré du Père céleste, et n'est qu'une même substance avec lui ; celui qui n'a point de père selon la chair, parce qu'il est né d'une vierge. Il n'a ni fin ni commencement, parce qu'il est lui-même le premier et le dernier, le principe et la fin de toutes choses. Ne regardez donc pas comme un fruit de la terre le sacrement que vous avez reçu, mais comme un présent du ciel, et qui vous est offert par celui-là même qui bénit Abraham, le père de tous les fidèles, dont la vie et la sainteté vous paraissent si merveilleuses ; et reconnaissez par là que nos sacrements sont plus anciens que ceux de la Synagogue. Voyons présentement de combien ils les surpassent en dignité. Il est certain que c'était une grande merveille que cette pluie de manne et cette nourriture divine que les pères recevaient tous les jours du ciel. Et c'est ce qui l'a fait nommer par David, *le pain des anges* (*Ps.* LXXVII, 29). Mais avec tout cela, ceux qui ont mangé ce pain des anges, ont tous péri dans le désert, au lieu que ce que vous venez de prendre est le pain de vie, qui est descendu du ciel pour vous donner une vie éternelle. Et quiconque

(1) S. Ambroise explique le même psaume que S. Cyrille de Jérusalem a expliqué dans ses *Catéchèses pour la communion*.

mangera de ce pain, ne mourra jamais, parce que c'est le corps de Jésus-Christ.

CHAPITRE IX.

Examinons encore lequel est le plus excellent, ou de *ce pain des anges*, ou de la chair de Jésus-Christ, qui est le corps même de celui qui est la vie; de la manne qui tombait du ciel, ou du corps qui vient d'au-dessus du ciel; de la manne des cieux, ou du corps du Seigneur des cieux. La première était sujette à se corrompre, quand on la gardait plus d'un jour; et ce corps est tellement incapable de toute corruption, qu'il en préserve même tous ceux qui le mangent saintement. L'eau coula d'un rocher en faveur des Juifs; et le sang de Jésus-Christ même coule pour nous. Cette eau les désaltéra pour un temps; ce sang vous lave et vous purifie pour toujours. Le Juif boit, et la soif lui revient; mais quand vous aurez bu, vous voilà désaltéré pour jamais. Aussi dans le breuvage et dans la nourriture dont nous parlons, nous avons la vérité, dont toute cette nourriture et ce breuvage de l'ancienne loi, n'étaient que des figures et des ombres. Mais si vous admirez ce qui n'est qu'une ombre, que devez-vous penser de la chose dont la seule figure vous paraît si admirable? Et pour vous montrer que tout ce qui se faisait à l'égard de nos pères, n'était que des symboles et des ombres, écoutez ces paroles de l'Apôtre : *Ils buvaient tous de l'eau de la pierre qui les suivait, et Jésus-Christ était cette pierre; et cependant il y en eut peu d'entre eux qui fussent agréables à Dieu, puisqu'ils moururent presque tous dans le désert* (I *Cor.*, X, 4). Tout cela n'était donc que des figures pour nous; et ce que vous voyez ici est d'autant au-dessus, que la lumière l'emporte sur l'ombre, que la vérité surpasse la figure et qu'il y a de disproportion de la manne du ciel au corps du Créateur du ciel. Vous me demanderez peut-être, comment je puis vous assurer que ce que vous recevez, est le corps de Jésus-Christ, puisque vous voyez tout autre chose? C'est ce qui nous reste maintenant à prouver. Et combien ne trouverais-je point d'exemples pour faire voir que ce qu'on reçoit à l'autel, n'est point ce que la nature a formé, mais ce qui a été consacré par la bénédiction; et que la force de la bénédiction l'emporte d'autant sur celle de la nature, que la nature est elle-même changée et transformée par la bénédiction. Moïse tenait un bâton à la main, il le jette par terre, et ce bâton devient un serpent (*Exode*, IV, 4). Il prend ce serpent par la queue, et ce serpent redevient aussitôt un bâton. Voilà donc la nature et du bâton et du serpent changée par le pouvoir que Dieu avait donné à ce prophète (*Ex.*, VII, 20). Les fleuves d'Egypte coulant dans leur pureté naturelle, on ne vit tout d'un coup que des rivières de sang, et tout mourait de soif. Mais à la prière du prophète tout ce sang disparaît, et les eaux reprennent leur nature. Le peuple juif se trouvant réduit à l'extrémité, poursuivi d'un côté par les Egyptiens (*Ex.*, XIV, 21), et de l'autre arrêté par la mer, Moïse ne fait que lever son bâton, et voilà que les eaux se séparent, et se soutenant comme un mur à droite et à gauche, leur ouvrent un chemin. Le Jourdain tout de même remonte quelque temps après contre sa source pour leur donner passage (*Josué*, III, 24; *Ps.* CXIII, 3). Qui ne voit dans l'un et dans l'autre un renversement étonnant de l'ordre de la nature? Quand le peuple se plaignit de la soif qui le pressait, Moïse n'eut qu'à donner un coup de baguette sur un rocher, et il en fit une source d'eau (*Nomb.*, XX, 11). N'était-ce pas là une opération de la grâce audessus de la nature, que de tirer de l'eau d'une pierre, qui n'avait que de l'aridité? L'eau de la fontaine de Mara était si amère, qu'il n'y avait pas moyen d'en boire; mais un peu de bois que Moïse y jeta, en ôta toute l'amertume (*Exode*, XV, 23). Ne fut-ce pas encore une victoire de la grâce sur la nature? Du temps d'Elisée, le fils d'un prophète ayant laissé tomber dans l'eau le fer de sa coignée, Elisée n'eut pas plus tôt jeté un morceau de bois dans le fleuve, que ce fer revint et nagea sur l'eau contre tout l'ordre de la nature, qui veut que les choses plus pesantes que l'eau aillent à fond (IV, *des Rois*, VI, 5). Nous voyons partout la grâce maîtresse de la nature. Mais ce n'est encore jusqu'ici que la grâce de la bénédiction d'un prophète. Et si la simple bénédiction d'un homme a eu assez de force pour transformer la nature, que dirons-nous d'une consécration, où les paroles mêmes du Sauveur opèrent tout ce qui s'y fait? car ce sacrement que vous recevez, est formé par les propres paroles de Jésus-Christ. Et si celles d'Elie ont bien pu faire descendre le feu du ciel, Jésus-Christ ne pourra-t-il point changer par les siennes la nature des choses créées? Vous avez lu dans l'histoire de la création du monde, que *Dieu n'a eu qu'à parler, et qu'aussitôt les choses ont été faites; qu'il a commandé, et elles ont reçu l'être* (*Ps.* XXXII, 9). Et si la parole de Jésus-Christ a pu faire de rien ce qui n'était point encore; pourquoi ne pourrait-il pas aussi changer la nature de ce qui est déjà, puisqu'il n'est pas plus aisé de donner l'être aux choses, que de changer celui qu'elles ont? Mais à quoi bon nous servir de raisonnements, quand nous avons les exemples mêmes que Dieu nous fournit, et qu'il nous est si facile d'établir la vérité de ce mystère par celui de l'incarnation du Sauveur? La naissance que Jésus-Christ a prise de Marie a-t-elle suivi l'usage ordinaire de la nature? On voit bien que non, puisque l'homme n'y a eu aucune part; et rien n'est plus contre l'ordre de la nature, que de voir une vierge être mère. Cependant le corps que nous consacrons est le même qui est né de la sainte Vierge. Pourquoi cherchez-vous donc l'ordre de la nature pour la production du corps de Jésus-Christ dans ce sacrement, puisqu'il n'est pas moins contre cet ordre, qu'il soit lui-même né d'une vierge? C'est la véritable chair de Jésus-Christ qui a été mise en croix, qui a été ensevelie; c'est donc aussi dans la vérité le sacrement de sa chair. Jésus-Christ dit lui-

même : *Ceci est mon corps*. Le sacrement ne s'appelle que pain avant la bénédiction qui se fait par ces divines paroles ; mais après la consécration, il est nommé corps de Jésus-Christ. Il dit aussi du vin, *ceci est mon sang*. Et ce n'est pas ainsi qu'on le nomme avant la consécration ; mais après la consécration on l'appelle sang de Jésus-Christ. Et vous répondez, *Amen*, c'est-à-dire il est vrai. Croyez-le donc comme vous le dites, et que vos sentiments s'accordent à vos paroles. Jésus-Christ nourrit son Eglise par les sacrements qui fortifient la substance de notre âme ; et c'est en vue de ce continuel accroissement de sa grâce, qu'il dit à cette chaste épouse : *Que votre sein est agréable, ma sœur et mon épouse ! que le vin l'a embelli ! l'odeur de vos habits surpasse tous les parfums, le miel distille de vos lèvres ; mon épouse, votre langue est trempée de miel et de lait. L'odeur de vos vêtements ne cède pas aux cèdres du Liban. Vous êtes un jardin fermé, et une fontaine scellée* (*Cant.*, IV, 10). Par où il vous apprend, que vous devez conserver ce mystère en vous-même avec un grand soin, de peur de le profaner par de mauvaises actions, ou par la perte de la chasteté ; pour ne le pas communiquer à ceux qui en sont indignes, et par une indiscrète légèreté en publier les secrets devant les infidèles. Veillez donc sans cesse à soutenir et fortifier votre foi, et que la pureté de votre vie ni la fidélité de votre secret, ne reçoivent jamais la moindre atteinte. C'est pour cela que l'Eglise, voulant cacher la grandeur de ses mystères, parle en termes figurés, quand elle tâche d'écarter les orages et les tempêtes, et d'attirer la douceur du printemps. Et parce qu'elle sait que son jardin est toujours agréable à son époux, voici comme elle s'en exprime dans le c. IV du Cantique : *Levez-vous, aquilon, venez, vents du midi, soufflez sur tout mon jardin, et que mes parfums se répandent de toutes parts. Que mon bien-aimé descende en son jardin pour y manger de ses fruits* (*Cant.*, IV, 16). Car ce jardin est planté d'arbres excellents et d'une grande fertilité ; parce que leurs racines sont toujours arrosées de la fontaine sacrée qui, renouvelant sans cesse leur fécondité, ne les laisse jamais manquer de fruits. De sorte qu'il n'est pas à craindre pour eux, que le prophète y porte la coignée, puisqu'ils sont toujours dans l'abondance que demande l'Evangile. C'est dans la joie que le Seigneur a de cette abondance, qu'il répond : *Je suis entré dans mon jardin, ma sœur et mon épouse ; j'y ai recueilli ma myrrhe et mes parfums, j'ai mangé mon pain et mon miel, j'ai bu mon lait et mon vin* (*Cant.*, V, 1). Les fidèles entendent assez ce que c'est que ce pain et que ce vin. Et il est certain du reste, qu'il mange et qu'il boit en nous, comme on vous a lu que c'est en nous qu'il dira s'être vu prisonnier. Aussi l'Eglise, ravie de joie pour tant de grâces, appelle ses enfants et ses proches, et les invite à s'approcher à l'envi de ce sacrement. *Venez*, dit-elle, *mes proches, enivrez-vous, mes frères* (*Ibid.*). Et si vous voulez savoir ce que c'est que cette viande et ce breuvage qu'elle nous présente, apprenez-le du prophète, à qui le Saint-Esprit met ces paroles en la bouche : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux ; heureux l'homme qui met en lui toute sa confiance* (*Ps.* XXXIII, 8). Jésus-Christ est dans ce sacrement, puisque son corps y est. Ce n'est donc pas une nourriture corporelle, mais spirituelle, ce qui fait dire à l'Apôtre, en parlant même de ce qui n'en était que la figure, que *nos pères ont mangé une viande spirituelle et bu un breuvage spirituel* (I *Cor.*, X, 3) ; car le corps d'un Dieu ne saurait être qu'un corps spirituel. Le corps de Jésus-Christ est le corps d'un Esprit divin, parce que Jésus-Christ est Esprit, selon ces paroles de l'Ecriture : *Le Christ, Notre-Seigneur, est un Esprit qui s'en va devant nous* (*Lam.*, *Jér.*, IV, 20) ; et comme il est dit dans saint Pierre : *Jésus-Christ est mort pour nous* (I *Pier.*, II, 21, *et* III, 18). Enfin c'est là cette nourriture qui, selon le prophète, fortifie nos cœurs ; et c'est là le breuvage qui réjouit le cœur de l'homme (*Ps.* CIII, 16). Ne doutons plus, après l'avoir reçu, que nous ne soyons véritablement régénérés ; qu'il ne nous vienne seulement pas dans l'esprit de demander comment cette régénération s'est faite, et si nous sommes rentrés dans les entrailles de nos mères pour y prendre une nouvelle vie, ni de dire que nous ne reconnaissons rien là de naturel ; car il ne faut point chercher l'ordre de la nature, où tout se fait par la grâce. Et pourquoi voudrions-nous que la nature eût part à la régénération, nous qui reconnaissons qu'elle n'en a point eu à la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en ne doutant point qu'il ne soit né d'une vierge ? car c'est du Saint-Esprit seul que cette sainte Vierge a conçu son Fils dans ses entrailles, comme il est porté dans l'Evangile (*Matth.*, I, 20). Et s'il est vrai que le Saint-Esprit, survenant en Marie, lui a fait concevoir Jésus-Christ par la seule opération de la grâce, il ne faut pas douter aussi que, survenant aux eaux du baptême, ou dans celui qui le reçoit, il n'y opère une véritable régénération.

CHAPITRE XXXVII.

De l'Oraison catéchétique de saint Grégoire de Nysse (environ l'an 380).

L'homme étant double et composé d'un corps et d'une âme, il n'y a point de salut pour nous si nous ne sommes unis par l'un et par l'autre à celui qui est l'auteur de la vie. L'âme s'y unit par la foi, et trouve ainsi le salut, puisque c'est participer à la vie que d'être uni à la vie ; mais l'union du corps se fait par une voie différente (et qui convient à sa nature). Et comme ceux qui ont été empoisonnés ne se garantissent de la mort qu'en prenant quelque antidote, il faut que le corps reçoive en soi le remède de la même manière dont il a reçu le poison, et que la vertu de ce remède se répande partout où le poison a pénétré. Ainsi, comme c'est par la bouche que l'homme a reçu ce qui a corrompu sa nature, il faut qu'il prenne de

même ce qui la rétablit, et que ce souverain contre-poison, par une opposition naturelle, répare le mal que le poison lui a fait. Mais qu'est-ce que ce contre-poison, sinon ce corps qui a paru le maître de la mort et la source de notre vie? Car comme le peu de levain qu'on met dans la pâte lui communique, selon saint Paul, toute sa force, de même ce corps que Dieu a livré à la mort n'est pas plus tôt entré dans le nôtre qu'il le change tout entier, et se le rend semblable. Et comme l'effet du poison est de corrompre tout ce qu'il y a de sain dans un corps, l'effet du corps immortel est aussi de changer en sa propre nature jusqu'aux moindres parties de celui qui le reçoit. Or, il n'y a que la voie du boire et du manger pour faire que quelque chose se mêle ainsi et s'insinue dans toutes les parties du corps. Il faut donc que la nature corporelle reçoive de cette manière, qui lui est propre, la vertu spirituelle qui donne la vie. Mais parce qu'une telle prérogative n'appartient qu'à ce corps que la Divinité s'est uni, et que nous avons fait voir que le nôtre ne peut acquérir l'immortalité qu'en devenant incorruptible par son union avec l'Etre immortel; il faut maintenant considérer comment il se peut faire que ce corps unique étant tous les jours distribué par toute la terre, à tant de milliers de fidèles, se trouve tout entier en chacun d'eux en particulier, et demeure néanmoins tout entier en lui-même. Et afin que notre foi ne soit troublée par aucun doute sur les conséquences de ce mystère, il sera bon de faire ici quelque réflexion sur la nature du corps. Il est certain que la vie n'en est pas une propriété essentielle, mais quelque chose qui lui vient de dehors et par le moyen de quoi il se conserve en son état, attirant par une action continuelle ce qui lui manque, et rejetant ce qu'il a de superflu. Et comme un outre plein de quelque liqueur, perd de sa grandeur et de sa figure sitôt qu'il s'écoule par quelque endroit, à moins qu'on ne le remplisse d'autant par une autre; d'où nous comprenons aisément que cette figure ne lui était pas naturelle et n'était qu'un effet de la liqueur qu'il contenait : nous ne voyons rien non plus dans la composition du corps humain qui puisse servir à le conserver en son état, que ce qui lui vient de dehors, et que nous appelons aliment ou nourriture. Il faut remarquer aussi que tous les corps ne se nourrissent pas également de toutes choses, mais que la Providence qui gouverne la nature a destiné à chacun ce qui lui était le plus convenable pour sa subsistance. D'où vient que certains animaux vivent de racines, d'autres paissent l'herbe, d'autres mangent de la chair; mais l'homme se nourrit principalement de pain, et pour entretenir par le boire l'humidité dont il a besoin, il faut aussi qu'il use d'eau, mais qu'il y mêle souvent un peu de vin pour soutenir la chaleur naturelle. Ainsi, qui voit ces aliments, voit en puissance la masse de notre corps; car quand ils y sont, ils deviennent sang et chair par cette faculté nutritive qui les ajuste à la figure du corps, et leur donne sa nature. Cela ainsi expliqué, revenons à notre proposition. Il était question de savoir comment cet unique corps de Jésus-Christ vivifie toute la nature de ceux en qui la foi se trouve, et comment il leur est à tous distribué sans recevoir aucune diminution. Et nous ne sommes peut-être pas loin d'en donner une solution assez vraisemblable. Nous voyons que la consistance du corps se soutient par la nourriture, c'est-à-dire par le manger et le boire, par du pain et par un mélange du vin et de l'eau. Or le Verbe Dieu qui, comme nous avons dit ailleurs, est en même temps et Dieu et Verbe, s'étant uni la nature humaine, n'a rien changé (à l'égard du corps qu'il avait semblable au nôtre) des règles de cette nature; et il faisait, comme nous, subsister son corps par la voie ordinaire du boire et du manger, et ce manger était du pain. De même donc, comme nous avons souvent dit qu'en voyant du pain, nous voyons en quelque façon le corps humain, parce que le pain se change en sa substance; ainsi ce corps qui est uni à la Divinité, se nourrissant pareillement de pain, était en quelque manière ce pain même, puisque cet aliment se changeait en sa nature. Car ce qui est propre à tout corps se peut dire certainement de cette chair de Jésus-Christ, savoir, qu'elle était comme la nôtre dans le pain dont elle se nourrissait, quoique par l'inhabitation du Verbe elle eût été élevée jusqu'à la nature même de Dieu. J'ai donc raison de croire aussi que le pain sanctifié par le Verbe de Dieu se change au corps du Verbe Dieu; car déjà ce pain était en puissance de ce corps, et il a été sanctifié par son union avec le Verbe, qui s'est fait de notre chair comme une tente où il a voulu habiter; et par conséquent, comme le changement du pain en son corps communiquait au pain même la divinité, il en arrive de même en ce mystère. Car si, de ce côté-là, le Verbe par sa grâce sanctifiait ce corps qui tirait sa substance du pain, et qui était lui-même en quelque sorte du pain; ainsi, dans l'eucharistie, selon l'Apôtre, le pain est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière; non que ce soit par la voie du boire et du manger qu'il devienne ce corps, mais parce que tout d'un coup il est changé par le Verbe en son corps, selon ces paroles du Verbe : *Ceci est mon corps.* Mais parce que nous avons aussi besoin d'humecter notre chair, et que sans cela ce que nous avons de terrestre et de solide ne saurait subsister, il faut que nous réparions l'humidité qui se dissipe sans cesse en nous, par quelque chose de même espèce, comme nous réparons et entretenons ce terrestre par les aliments solides. C'est ce qui nous fait user de la boisson, qui se change en notre sang par l'action de la faculté naturelle; surtout si elle se trouve aidée par la chaleur du vin. Et voilà pourquoi cette chair qui a reçu en soi la divinité, a voulu aussi que cette sorte de nourriture entrât en sa composition. Or,

comme le Verbe en se rendant visible ne s'est chargé de notre nature mortelle qu'afin de l'élever à la Divinité, en lui communiquant la sienne, c'est pour cela que, par une dispensation de sa grâce, il veut entrer par sa chair dans tous les fidèles, en se mêlant dans leurs corps, dont la substance est formée par le pain et le vin, afin que cette union de l'homme avec le corps immortel lui communiquât l'incorruptibilité. Et c'est ce qu'il fait par la vertu de la bénédiction, en *transélémentant* (1) en ce corps la nature de ces choses visibles (c'est-à-dire du pain et du vin).

Saint Gaudence, évêque de Bresse. II*e* *sermon sur l'Exode, qui se trouve avec quelques autres dans la bibliothèque des pères (environ l'an* 390).

Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, accomplit par le sacrement du baptême ce qui avait été figuré par la punition des Egyptiens submergés dans la mer Rouge (*Exode*, XIV, 28). Tous les démons furent remplis d'épouvante lorsqu'il revint des enfers pour ressusciter son corps; et par là les ennemis de Dieu, c'est-à-dire ceux de son peuple, ont été détruits. C'est sur quoi David s'écriait ainsi par un esprit prophétique : *Que le Seigneur s'élève pour perdre ses ennemis; que ceux qui le haïssent s'enfuient de devant lui; qu'ils soient dissipés comme de la fumée; que ses regards anéantissent les méchants comme le feu fond la cire, et que les justes se réjouissent comme en un jour de fête* (*Ps.* LXVI, 1). Le père éternel *a envoyé un Sauveur à son peuple, selon la sainte alliance qu'il avait faite pour jamais avec Abraham et sa postérité* (*Ps.* CX, 9; *Luc.*, I, 55); car par sa toute-puissance *il a fait naître de ces pierres autrefois si dures, de ces Gentils* (si rebelles), *des enfants à Abraham* (*Matt.*, III, 9; *Luc.*, III, 8). Que tous ceux qui ont été rachetés par le Sauveur, qu'il a retirés des mains de leurs ennemis, qu'il a ramassés de toutes parts, du couchant et du levant, du septentrion et du midi, publient maintenant que *le Seigneur est bon, et que sa miséricorde est éternelle* (*Ps.* CVI, 1, 11; CXXXV, 1); car au lieu que (du temps de Moïse), *lorsque Israël sortit de l'Egypte, que la maison de Jacob fut délivrée de la servitude de ce peuple barbare* (*Ps.* CXIII, 1), il n'y eut que la nation juive qui fût *choisie pour être consacrée au service de Dieu; c'est présentement un bonheur commun à tous ceux qui craignent le Seigneur et qui marchent dans ses voies* (*Ps.* CXXVII, 1; *Ps.* XXXI, 1). *Bienheureux ceux de qui les iniquités sont remises, et de qui les péchés sont couverts* (*Rom.*, X, 12). Il n'y a plus de distinction entre le Juif et le Grec; ils n'ont tous que le même Seigneur, qui répand (abondamment) les richesses de sa grâce sur tous ceux qui invoquent son (saint) nom, puisqu'il est écrit *que tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur seront sauvés* (*Rom.*, X, 13). Tous, tant que nous sommes, de ce nombre, et qui par le secours de Dieu nous trouvons délivrés de la captivité du démon, apprenons de quelle manière il faut manger la pâque, et ne faisons pas comme ces Juifs insensés qui se tiennent encore aux ombres, après que la vérité même est venue nous éclairer, croyant qu'il n'y a autre chose à faire que de tuer et manger cet agneau en chaque famille le 14*e* jour du premier mois (*Exode*, XII, 6). Car depuis que le Seigneur Jésus, ce véritable Agneau de Dieu, dont l'autre n'était que la figure, celui qui efface les péchés du monde, est venu sur la terre, et qu'il nous a dit : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous* (*Jean*, VI, 54); c'est en vain que les Juifs pratiquent selon la chair ce qu'ils devraient faire spirituellement comme nous, s'ils veulent avoir part un jour à cette bienheureuse vie, puisque, selon l'Apôtre, la loi est spirituelle, et que Jésus-Christ, *qui est notre pâque, a été immolé pour nous* (*Rom.*, VII, 14; II *Cor.*, VI, 7). Nous vous expliquerons demain, s'il plaît à Dieu, le sens spirituel de tant de choses qui sont marquées dans la célébration de la Pâque, décrite au livre de l'Exode (*Exode*, XII, 3), ce que c'est que le dixième jour et le quatorzième; pourquoi l'immolation se faisait sur le soir; pourquoi un agneau d'un an, mâle et sans aucun défaut; de quel sang il fallait marquer les portes, comment inviter les voisins; pourquoi ces souliers et ces bâtons; ce que c'est que le levain, ou le pain sans levain. Et nous ne parlerons présentement que des choses qui ne doivent pas être découvertes aux catéchumènes, et dont il est nécessaire d'instruire les nouveaux baptisés. Dans cette Pâque de l'ancienne loi, ce temps d'ombres et de figures, il fallait tuer plusieurs agneaux, c'est-à-dire un en chaque maison, parce qu'un seul n'eût pas suffi pour tout le peuple, et que ce mystère n'était que la figure, et non pas la réalité de notre Sauveur; car l'image d'une chose n'en est pas la vérité; elle la représente seulement : de même que l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, n'est pas véritablement Dieu, quoiqu'on lui donne quelquefois ce nom par la seule raison de cette ressemblance; ce qui fait que n'y ayant qu'un Dieu par nature, il y en a plusieurs par représentation. Depuis donc que les ombres ont fait place à la vérité dans la loi où nous vivons, un seul (Agneau) est mort pour nous; et c'est le même dans chaque église qui, étant immolé sur nos autels, nous nourrit dans le sacrement du pain et du vin, qui donnent la vie à ceux qui le croient (d'une vive foi), et qui sanctifie ceux-là mêmes qui le consacrent. C'est là (véritablement) la chair, c'est le sang de l'Agneau; car c'est ce même pain vivant descendu du ciel qui a dit : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde* (*Jean*, II, 5, 6). Son sang est aussi fort bien représenté sous l'es-

(1) C'est le mot grec μεταστοιχειώσας, qui se trouve aussi en d'autres endroits des Pères, comme celui de *trans-élémentation*, au même sens où l'Eglise emploie aujourd'hui celui de *transsubstantiation*.

pèce du vin, puisqu'en disant lui-même dans l'Évangile : *Je suis la véritable vigne* (*Jean*, V, 11), il fait assez entendre que tout le vin qu'on offre (sur l'autel) en mémoire de sa passion est son sang. Et c'est à quoi pensait le bienheureux patriarche Jacob lorsqu'il prédit de Jésus-Christ qu'il *laverait sa robe dans le vin, et son habit dans le sang de la grappe*, parce que par son sang il devait un jour laver nos corps, qui sont comme les vêtements de nos âmes. C'est donc ce même Créateur et le Seigneur de toutes choses qui de la terre ayant formé du pain, fait ensuite de ce même pain son propre corps, parce qu'il le peut et qu'il l'a promis ; et c'est lui-même aussi qui, ayant autrefois changé l'eau en vin, change maintenant le vin en son sang. Or nous devons comprendre par les paroles de l'Ecriture sainte de quelle manière il faut manger cet agneau. *Vous n'en mangerez rien de cru ni de bouilli dans l'eau; mais le tout sera rôti au feu, la tête même, les pieds et les entrailles* (*Exode*, XII, 9). Il y a là deux sens spirituels, dont chacun fait entendre l'autre. Toute la sainte Ecriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ne regarde que le Fils de Dieu, soit en promettant son avénement sur la terre, soit en nous avertissant qu'il y est déjà venu. D'où vient que Philippe ayant trouvé Jésus-Christ, dit ensuite à Nathanaël : *Nous avons trouvé celui dont il est parlé dans la loi de Moïse et dans les prophéties, et c'est Jésus de Nazareth, le fils de Joseph* (*Jean*, I, 45). En un mot, mes frères, c'est lui qui comprend toute l'ancienne et la nouvelle loi, et qui est lui-même l'âme de cette loi ; c'est lui qui a parlé par la bouche de Moïse, comme en effet il lui avait dit : *Je dénouerai votre langue, et vous inspirerai tout ce que vous devez dire* (*Exode*, IX, 12). C'est lui qui a parlé par les prophètes, selon ces paroles d'Isaïe : *Me voici présent, moi qui parlais autrefois par les prophètes* (*Isaïe*, LII, 6). C'est lui qui parlait par les apôtres, ainsi que le marque saint Paul, quand il dit aux Corinthiens : *Est-ce que vous voulez éprouver le pouvoir de Jésus-Christ, qui parle par ma bouche* (II *Cor.*, XIII, 2)? Il ne faut donc pas manger crue la chair de cet Agneau immaculé, c'est-à-dire qu'il ne faut pas prendre superficiellement et à la lettre les paroles de Jésus-Christ, mais selon leur sens intérieur. Il ne faut pas qu'elles soient bouillies dans l'eau, c'est-à-dire qu'il ne les faut pas prendre amollies ou affaiblies par les vains discours de ceux dont les pensées toutes terrestres ne s'élèvent jamais vers le ciel. Mais elles doivent être rôties au feu, c'est-à-dire enflammées et animées par l'Esprit divin ; car le propre du feu est de tendre en haut, d'où vient que Jésus-Christ disait aux Juifs : *Vous êtes d'ici-bas, mais pour moi je suis d'en haut* (*Jean*, VIII, 23). Nous avons dit que les membres de l'Agneau de Dieu sont les livres saints; et quand nous disons qu'il en faut prendre la tête avec les pieds et les entrailles, c'est-à-dire que par la tête nous entendons la Divinité qui est attestée par tous les évangelistes; que les pieds marquent son incarnation arrivée sur la fin des temps, car les pieds sont les dernières parties du corps : et que les entrailles signifient les mystères secrets de sa doctrine. *Vous n'en garderez rien jusqu'au lendemain*, dit la loi; *vous ne briserez aucun de ses os, et s'il en reste quelque chose vous le réduirez en cendre* (*Exode*, II, 16). Cela signifie que s'il y a quelque chose en ces mystères qui nous soit présentement incompréhensible et qui ne doive être révélé que le jour de la résurrection que nous attendons (selon ces paroles de saint Paul : *Je n'ai présentement qu'une connaissance imparfaite* de Dieu ; *mais pour lors je le connaîtrai comme il me connaît lui-même*[I *Cor.*, XIII, 2]), il faut faire passer tout cela par le feu, c'est-à-dire qu'il le faut jeter dans le feu du Saint-Esprit, et consumer par l'ardeur d'une foi vive tout ce qui est impénétrable à la raison. Il est dit *qu'on n'en brisera point les os* (*Exode*, XII, 46), pour marquer qu'il ne faut pas affaiblir ni ébranler ce que l'Ecriture a de plus constant et de plus solide ; mais le laisser en toute sa force, sous peine d'encourir la disgrâce de celui dont on aura brisé les os, comme il l'a fait entendre par ces paroles : *Malheur à vous, docteurs de la loi, et pharisiens hypocrites, avec tout le soin que vous avez de payer la dîme de la menthe, de l'anet et du cumin, pendant que vous négligez ce qu'il y a dans la loi de plus important, la foi, la justice et la miséricorde* (*Matth.*, XXIII, 23). Ce sont là les os de l'Agneau. En un autre endroit, parlant aux mêmes gens : *Vous anéantissez le commandement de Dieu pour faire valoir vos traditions* (*Marc*, VII, 9). L'Exode ajoute ensuite : *Voici de quelle manière vous mangerez l'agneau. Vous aurez une ceinture sur les reins, des souliers aux pieds, et des bâtons à la main, et vous le mangerez à la hâte, car c'est la pâque du Seigneur* (*Exode*, XII, 11). Pour les souliers et les bâtons, il y aurait trop de choses à dire; nous en parlerons ailleurs. Mais à l'égard de cette ceinture sur quoi je me suis fort étendu en d'autres occasions, j'en parlerai encore ici en peu de mots. Dieu dit à Jérémie : *Ceignez vos reins, et allez dire* au peuple, etc. (*Jérém.*, I, 17) ; et à Jacob : *Mettez comme un homme*, que vous êtes, *une ceinture sur vos reins ; je vous interrogerai, et vous répondrez : Où étiez-vous lorsque je posais les fondements de la terre?* etc. (*Job*, XXXVIII, 3, 4) ; et aux apôtres : *Ayez une ceinture sur vos reins* (*Luc*, XII, 25). Et l'on voit par l'exemple de saint Jean-Baptiste pourquoi cela est si fort recommandé, car il portait toujours une ceinture de cuir. L'Apôtre marque ce qu'on doit entendre par les reins, quand il dit que *Lévi était encore en ceux d'Abraham* (*Hébr.*, VII, 10), c'est-à-dire dans la race sacerdotale), *quand Melchisédech vint au devant de ce patriarche*. Cette ceinture de cuir autour des reins n'est donc autre chose que la mortification et l'anéantissement des vices, comme le cuir dont nous nous servons est toujours tiré d'une bête morte. Et si nous

voulons satisfaire à l'ordre de Dieu il faut aussi que nous commencions par mortifier les passions et la cupidité, pour prendre ensuite le corps de Jésus-Christ, qui s'est immolé pour nous lorsque nous étions les esclaves du démon. *C'est pour cela,* dit l'Apôtre, *que chacun doit s'éprouver soi-même avant que de manger de ce pain et boire de ce breuvage* (I *Cor.*, XI). Quand on nous ordonne de le manger à la hâte, c'est pour nous apprendre à ne pas recevoir négligemment le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, mais avec une avidité de gens véritablement pressés de la faim et de la soif de la justice : *Heureux*, dit Jésus-Christ, *ceux qui sont affamés et altérés de la justice, car ils seront rassasiés* (*Matth.*, V, 6). L'Ecriture sainte conclut enfin d'une manière admirable et très-digne des grandes choses qu'elle avait dites, lorsqu'elle finit par ces paroles : *Car c'est la pâque du Seigneur. O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! car c'est*, dit-elle, *Pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur* (*Exode*, XII, 11; *Rom.*, XI, 33). Ne regardez donc plus (ce pain et ce vin) comme des choses terrestres. Jésus-Christ y est passé et les a rendues toutes divines en les faisant devenir son corps et son sang. C'est pourquoi nous devons observer particulièrement, en recevant ce mystère de la passion de Notre-Seigneur, ce que nous avons dit en général de la manière de manger l'agneau (pascal), c'est-à-dire qu'il ne faut pas se rebuter comme les Juifs, en prenant cette chair et ce sang comme du sang tout cru ou de la chair toute crue, ni dire avec eux : *Comment celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger ?* Il ne faut non plus considérer ce sacrement comme une chose terrestre et commune ni le prendre avec un cœur charnel ; mais tenez pour très-assuré que par le feu du Saint-Esprit il est devenu tel que nous l'a dit Notre-Seigneur, et que ce que vous (y) recevez est le corps de ce pain du ciel et le sang de cette vigne sacrée, puisqu'en présentant à ses disciples le pain et le vin qu'il avait consacrés, il leur dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* (*Matth.*, XXVI, 28). Croyons donc, je vous conjure, à celui à qui nous avons commencé de croire. La vérité ne sait point mentir. Aussi dans ce grand étonnement où étaient les Juifs lorsqu'il leur parlait de manger son corps et de boire son sang, et comme ils disaient entre eux en murmurant : *Voilà d'étranges paroles, et qui est-ce qui les peut souffrir* (*Jean*, VI, 61) ? il ajouta aussitôt, pour effacer ces basses pensées où nous ne devons jamais entrer et pour les consumer par un feu du ciel : *C'est l'esprit qui donne la vie, car la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (*Ibid.*). C'est pour cela qu'il nous est ordonné de manger et sa tête, qui marque son essence divine, et ses pieds, qui sont son humanité, et ses entrailles, qui sont (l'esprit de vie caché sous) ces mystères, et de croire également tout ce que nous avons appris (là-dessus) de la tradition, prenant bien garde à ne pas briser cet os si solide de l'agneau (c'est-à-dire cette grande vérité contenue en ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*). Que s'il reste encore quelque chose après cette explication, que quelqu'un de vous n'ait pas assez bien compris, il doit achever de le consumer par l'ardeur de la foi ; car notre Dieu est un feu qui consume, qui purifie, qui instruit et qui éclaire nos esprits de la connaissance des choses divines, et nous fait entendre les causes et les raisons mêmes de ce sacrifice céleste établi par Jésus-Christ, à qui nous devons rendre des actions de grâces éternelles d'un don si précieux et si ineffable. C'est là le véritable legs qu'il vous a laissé comme un gage de sa présence par son Nouveau Testament, la nuit même qu'il fut trahi pour être livré à la mort. C'est là le viatique qui nous nourrit et qui nous soutient dans le cours de cette vie (mortelle) jusqu'à ce que nous retournions à lui-même au sortir de ce monde, après y avoir fait un bon usage de ces paroles du même Seigneur : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous* (*Jean*, VI, 54). C'est ainsi qu'il a voulu nous faire toujours ressentir l'effet de ses bontés, et que son précieux sang sanctifiât continuellement nos âmes par l'image de sa propre passion ; et c'est pour cela qu'après avoir établi ses fidèles disciples les premiers prêtres de son Eglise, il leur ordonna de célébrer sans cesse ces mystères de la vie éternelle comme le doivent faire aussi nécessairement tous les prêtres dans toutes les Eglises du monde, jusqu'au nouvel avénement de Jésus-Christ, afin que, tant les prêtres que tout le peuple fidèle, ayant tous les jours devant les yeux une image de la passion de Jésus-Christ, et la portant dans nos mains, et la recevant même dans notre bouche et dans notre poitrine, nous ne perdions jamais le souvenir de notre rédemption, et que nous nous trouvions toujours munis d'un préservatif perpétuel et d'un remède assuré contre les poisons du démon, comme nous y exhorte le Saint-Esprit : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* (*Ps.* XXXIII, 8). Or, il y a deux raisons pour lesquelles Jésus-Christ nous ordonne d'offrir le sacrement de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin. Premièrement, comme cet agneau de Dieu était sans tache, il veut aussi qu'un peuple pur sacrifie une hostie pure et immaculée, où il ne soit point besoin de sang ni de bouillon ou jus de viandes, ni de cuisson, et dont l'offrande soit toujours preste et facile ; en second lieu, comme il faut que le pain soit composé de plusieurs grains de froment réduits en farine, pétris avec l'eau et cuits par le feu, c'est avec beaucoup de raison que l'on conçoit dans cette matière la figure du corps de Jésus-Christ, que nous savons être un corps formé et, pour ainsi dire, pétri de toute la multitude du genre humain, et qui reçoit sa perfection par le feu du Saint-Esprit; car il est né de cet Esprit saint qui descendit sur lui sous la figure d'une colombe, et c'est ainsi qu'il sortit du Jourdain, selon cette parole de l'Evangile : *Jésus rempli du Saint-Esprit* (*Luc*, IV, 1. Et parce qu'il était à propos qu'il accomplit toute justice

(*Matth.*, III, 15), il entra dans l'eau pour la consacrer par son baptême, et il revint ensuite des bords du Jourdain tout plein du Saint-Esprit. De même aussi le vin de son sang, formé de plusieurs grappes (c'est-à-dire des raisins de cette vigne qu'il a lui-même plantée), est tiré sous le pressoir de la croix, et il s'échauffe par sa propre vertu dans les vaisseaux qui sont propres à le contenir, c'est-à-dire dans le cœur de ceux qui le reçoivent avec une ferme et véritable foi. Vous donc (mes frères) qui sortez de la tyrannie de l'Egypte et de l'esclavage du démon, recevez comme nous, avec toute la sainte avidité de votre cœur, ce sacrifice de la pâque de notre Sauveur, afin que nous soyons sanctifiés dans le fond de nos entrailles par ce même Jésus-Christ Notre-Seigneur, que nous croyons être présent dans ses sacrements, et dont la puissance demeure inestimable et incompréhensible dans tous les siècles

---

A NOTRE TRÈS-SAINT PÈRE

LE PAPE INNOCENT XII.

Très-saint Père,

C'est avec une confiance très-respectueuse, que, prosterné aux pieds de Votre Sainteté, je lui offre un ouvrage qui, bien que petit en apparence, est des plus considérables par l'importance et par la dignité de sa matière et, s'il m'est permis de le dire, des plus estimables par le mérite de son auteur et par l'élégance de son style.

Il y est traité du très-saint sacrement de l'Eucharistie qui, ayant été établi par Jésus-Christ pour l'édification et pour l'union de l'Eglise, est devenu, par l'ignorance et par la malice des hommes, un sujet de scandale pour plusieurs et une matière de schisme. C'est ce que M. Pellisson avait malheureusement éprouvé; car il avait été élevé dans les ténèbres de l'hérésie, et il n'était passé à la véritable lumière en embrassant la foi catholique, qu'après avoir acquis par un long et assidu travail beaucoup de savoir dans les lettres humaines, et après avoir beaucoup lu les saintes Ecritures.

Touché d'un si grand bonheur et plein de reconnaissance pour une grâce si signalée, il se crut obligé de travailler à la rendre commune à ses anciens frères, en tâchant de les éclairer sur les difficultés qui les empêchent de rentrer dans le sein de l'Eglise, et surtout en établissant la réalité du très-saint sacrement avec tant de force et tant de clarté, que les plus opiniâtres ne pussent la combattre : car il jugeait par son propre exemple que c'était un des plus sûrs moyens de ramener nos frères errants.

Mais un sujet si utile ne lui parut pas devoir être traité d'une manière sèche et avec des raisonnements dénués de toute sorte de grâces, il crut y devoir employer toute l'élégance et toute la politesse qui lui étaient si naturelles.

Cette manière d'écrire avec ornement plut, non seulement aux catholiques, mais aux protestants. Après que ses premiers volumes sur les différends de la religion eurent paru, tous l'exhortèrent à continuer, et plusieurs évêques de France, des plus recommandables par leur doctrine et par leur piété, parurent si contents de son travail, qu'encouragé par de si grandes approbations il renonça à toute autre étude, et s'attacha uniquement à ce traité de l'Eucharistie, ne désirant rien avec tant de passion que d'employer le reste de ses jours à un ouvrage si pieux et si nécessaire.

C'est, très-saint Père, ce même ouvrage que j'ai cru qu'il était de mon devoir de présenter à Votre Sainteté, ne pouvant rien faire qui répondît mieux au sujet du livre et au profond respect de son auteur pour le saint-siége. Si Dieu avait laissé à M. Pellisson assez de vie pour disposer lui-même de son travail, qu'aurait-il pu mieux faire que de mettre son ouvrage sous la protection de Votre Sainteté? L'application continuelle qu'elle a pour maintenir la foi et la discipline ecclésiastique : son ardent amour pour la paix : son esprit détaché de toutes les choses de la terre : son humilité vraiment chrétienne, son inépuisable libéralité pour tous les membres de Jésus-Christ, et son inclination toujours portée à remplir tous les devoirs de la piété et de la religion, sont les seules armes qu'elle emploie pour combattre les erreurs, et les seuls moyens dont elle se sert pour ramener à Dieu tous les hommes.

Les Eglises de France, très-saint Père, viennent de ressentir un effet de cet esprit de paix qui anime Votre Sainteté, par la manière dont elle a terminé ces longues difficultés qui n'avaient pu cesser sous deux de vos prédécesseurs.

Dieu veuille qae cette cruelle guerre qui désole aujourd'hui toute l'Europe soit bientôt terminée par les soins du Père commun de tous les chrétiens, qui ne respire que la paix et que la concorde; et que les princes catholiques reconnaissant enfin leurs véritables intérêts, se réunissent par un traité que rien ne puisse jamais rompre. C'est alors que les ennemis de l'Eglise pourront reconnaître la vérité, suivre comme leur légitime pasteur, celui que par cette heureuse paix ils ne pourront s'empêcher de reconnaître pour leur père.

Cette gloire, très-saint Père, est due à Votre Sainteté par l'ardeur et par l'empressement qu'elle a fait paraître dès son exaltation pour le salut non seulement de l'Europe, mais, s'il était possible, du monde entier, en ordonnant sans se lasser des prières publiques, et en envoyant partout ses nonces pour porter les

princes catholiques à s'unir, afin que, le calme régnant partout, on pût entendre la voix de la paix éternelle que Jésus-Christ a fait annoncer aux hommes par ses apôtres.

C'était là l'objet des vœux de M. Pellisson; c'était le but de ses dernières veilles et de cet ouvrage que je supplie très-humblement Votre Sainteté de vouloir honorer de sa protection. J'espère que la charité paternelle qui lui fait élever avec tant de soin dans son propre sein les orphelins, la portera à recevoir avec la même bonté cet ouvrage posthume d'un homme que la mort a trouvé travaillant pour la vérité. Je m'estimerai trop heureux si, en qualité d'un de ses plus proches parents, étant aujourd'hui dépositaire de ses écrits, je puis faire paraître son dernier livre sous vos sacrés auspices, et si je puis obtenir pour moi la bénédiction apostolique de Votre Sainteté, à qui Dieu veuille donner pour le bien de son Eglise une vie selon nos souhaits, avec un pontificat heureux et paisible. Je suis avec un très-profond respect,

Très-saint Père,

De Votre Sainteté,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle fils et serviteur,

De Faure Ferriés.

Préface.

Depuis que feu M. Pellisson eut donné le dessein de son traité de l'Eucharistie dans le premier volume de ses Réflexions sur les différends de la religion, on lui témoigna de tous côtés beaucoup d'impatience de voir un si beau dessein exécuté. Ses différentes occupations ne lui ayant permis d'y travailler qu'à diverses reprises, il ne put satisfaire aussi promptement qu'il le souhaitait les personnes considérables parmi les catholiques et les protestants qui lui témoignèrent tant d'empressement pour cet ouvrage. La mort le surprit dans le temps qu'il songeait à en faire imprimer les deux premières parties, se réservant de *repasser à loisir encore plusieurs fois* sur la troisième, comme il l'a marqué lui-même sur la première feuille de son manuscrit. S'il n'a pu pousser celle-ci aussi avant qu'il avait intention de la porter, il a du moins fait le principal, en examinant les passages des pères des premiers siècles, que les protestants prétendent le plus tirer à leur parti.

Parmi divers gros volumes écrits de sa main, il s'en trouve qui font connaître qu'il avait étudié à fond la religion sur tous les articles controversés, mais qu'il s'était particulièrement attaché à celui de la réalité du saint sacrement. Car il paraît qu'avec un travail d'une très-grande exactitude, il n'a rien voulu laisser de tout ce que chacun allègue pour prouver ou pour défendre sa créance. Les preuves, les objections et les réponses sont sommairement rangées par colonnes, avec tant d'abréviations toutefois, qu'on voit bien qu'il n'avait entrepris un si long travail que pour son instruction particulière. Dieu qui lui inspira une si pénible et si exacte recherche, l'en récompensa par des lumières qui lui firent découvrir la vérité. Dès qu'elle lui fut connue, il l'embrassa de tout son cœur, et il ne perdit depuis nulle occasion de la faire connaître à ceux qui malheureusement assoupis dans une fausse et dangereuse sécurité, se perdent faute de l'examiner et de s'instruire.

M. Pellisson, après sa conversion à la religion catholique, renonça à tous les talents qui lui avaient acquis tant de réputation par un grand nombre d'ouvrages d'esprit très-agréables soit en vers, soit en prose. Il résolut de ne plus employer sa plume qu'à des choses plus sérieuses, propres à édifier ou à instruire. Il voulut même ne plus rien écrire que pour la gloire de Dieu, ou pour l'honneur et le service du roi. Et c'est ce qu'il a depuis religieusement observé.

Ayant été honoré du soin de répandre les libéralités de sa majesté sur ce grand nombre de convertis de ces derniers temps, s'il eut la consolation d'en trouver qui avaient abjuré de bonne foi, il eut le regret aussi de voir que beaucoup se laissaient encore éblouir par les subtilités et par les artifices de leurs premiers docteurs. Il crut que pour détruire leur prévention contre les dogmes de l'Eglise catholique, le plus sûr et le plus court serait de proposer simplement la vérité d'une manière naturelle, honnête et sincère, au lieu de s'amuser à disputer, parce qu'on disputerait éternellement, du moins avec quelques opiniâtres, sans que les disputes aboutissent à la fin qu'à augmenter l'opiniâtreté ou l'aigreur.

Dans cette vue il fit imprimer ses Réflexions sur les différends de la religion. Il y montra évidemment que ceux qui ont le malheur d'être séparés de l'Eglise catholique sont obligés par leurs propres principes d'examiner eux-mêmes soigneusement tous les articles de la religion qu'ils professent, quoique cet examen soit impossible à la plupart et inutile à tous, à moins qu'on ne commence par reconnaître l'autorité de l'Eglise. Il répondit ensuite aux objections qui lui furent envoyées des pays étrangers, détruisit les chimères d'un prétendu grand docteur, et découvrit l'illusion dangereuse de beaucoup

de gens, qui ne négligent de rentrer dans l'Eglise que parce qu'ils se flattent d'une fausse espérance qu'en toute religion l'on peut faire son salut.

M. Pellisson qui souhaitait si ardemment la conversion de ses frères, savait trop bien qu'il ne devait pas l'attendre de ses écrits, et que toute grâce vient de Dieu. Il a dit en termes exprès qu'*un homme ne convertit point un autre homme*. Il tâchait seulement de mettre la vérité en évidence, de toucher et de convaincre. On a vu qu'il ne s'y était pas mal pris. La lecture de ses Réflexions plut et produisit son effet au dedans et au dehors du royaume. Plusieurs personnes de la plus haute élévation en naissance et en savoir en furent vivement touchées et parurent désirer de sa part de pareils éclaircissements sur deux points de la dernière conséquence, l'Eucharistie et la tradition. Il avait commencé par ramasser divers matériaux pour ce dernier; mais, pour contenter la curiosité et l'impatience de quelques personnes d'un très-grand mérite, il s'attacha à traiter auparavant de l'Eucharistie.

Il n'a jamais rien composé avec tant de soin, résolu, comme il le disait lui-même, d'en faire son chef-d'œuvre. C'est à quoi il a travaillé les derniers mois de sa vie avec tant d'assiduité et tant d'ardeur, qu'encore que cette application minât insensiblement le peu de santé qu'il avait, il reprenait souvent sur son sommeil le temps que d'autres occupations indispensables lui avaient dérobé malgré lui. On eût dit que c'était un voyageur qui sentait approcher la fin du jour, ou qu'à l'exemple du serviteur dont parle l'Evangile il se hâtait de faire profiter son talent, prévoyant que le maître ne tarderait pas de lui faire rendre compte. Il ne se trompait point, Dieu ne lui a laissé de vie qu'autant qu'il a fallu pour ne pas laisser son dessein imparfait. Car s'il n'a pas eu le temps de mettre partout la dernière main, on espère qu'on ne désirera rien d'essentiel à son ouvrage, après le témoignage des prélats illustres et des hommes d'un mérite et d'un savoir distingué, qui l'ont lu et approuvé.

Outre cette pureté de style et ce tour délicat qui plaisent si fort dans les simples ouvrages de belles-lettres, que M. Pellisson composait autrefois en se jouant; outre le grand savoir, la netteté, la modestie et la douceur que nos adversaires mêmes estiment et louent dans ses Réflexions imprimées de son vivant, il y a dans ce dernier ouvrage tant de force, tant de clarté, tant de zèle, qu'on dirait que, comme ces deux disciples d'Emmaüs, il a reconnu le Seigneur dans la fraction du pain, et qu'en démontrant la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, son esprit a été éclairé, son cœur a été embrasé par la présence de ce divin maître, qui leur expliqua si clairement les Ecritures

TRAITÉ DE L'EUCHARISTIE.

SECTION PREMIÈRE.

Il est à propos de resserrer la matière. Trois parties de la dispute sur la présence réelle. Une clé pour chacune.

I. Plus on a étendu ordinairement cette grande et importante matière de l'Eucharistie, plus il est à propos de la resserrer. Peu de personnes lisent les gros volumes; peu de ceux qui les lisent peuvent démêler le principal d'avec les incidents, et tirer de tant de conclusions particulières la conclusion générale qui est le but de tout l'ouvrage. Il en arrive comme aux cartes de géographie quand elles passent une certaine mesure; tout y est, mais nos yeux ne sauraient plus le découvrir. Ce n'est que par des raccourcis qu'on se forme quelque idée un peu juste, ou du tout, ou de chacune de ses parties.

II. La question de la présence réelle décide et entraîne toutes les autres, comme on le verra par les suites, et cette question a trois parties qui sont le sujet de trois longues disputes.

La première est la vraisemblance, possibilité ou impossibilité des opinions différentes selon le sens humain, dont on ne pourrait aussi bien se dispenser de parler dès l'entrée, pour le moins en abrégé, quand ce ne serait que pour bien établir l'état de la question.

La seconde partie est l'Ecriture sainte.

La troisième, les pères.

III. En chacune de ces disputes il y a un moyen général de parvenir à la décision, et qui en est comme la clé : nous l'appellerons de ce nom abrégé.

La clé de la première dispute sur la vraisemblance, possibilité ou impossibilité est celle-ci. Par les principes et les sentiments communs à tous les chrétiens, un vraisemblable ordinaire en cette matière n'est point vraisemblable. Il faut chercher un vraisemblable merveilleux. Le merveilleux de Calvin est véritablement impossible; en tout cas il est sans comparaison plus difficile à comprendre et à croire que celui de l'Eglise, qui d'autre côté n'est point te qu'une grande partie de nos frères le pensent, séduits par leur vaines imaginations, comme ceux qui disaient à Notre-Seigneur lui-même : *Ces paroles sont dures, qui les peut écouter?*

Nous n'ajoutons pas que le merveilleux de l'Eglise a des preuves et des autorités convaincantes, et que le merveilleux de Calvin

n'en a point, cela regarde la seconde et la troisième dispute.

La clé de la seconde dispute sur les passages de l'Ecriture sainte est celle-ci : En vain on allègue des exemples : *La pierre était Christ. Je suis le cep*, etc., pour montrer que les paroles de Notre-Seigneur : *Ceci est mon corps*, se pourraient entendre au sens figuré; car dans le langage humain, les circonstances des choses déterminent le sens des paroles, et suivant que nos expressions sont placées, quelquefois *oui* veut dire *non*, et *blanc* veut dire *noir*. S'il s'agissait d'une chose ordinaire et naturelle, si les chrétiens n'avaient jamais entendu parler de la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, et que quelqu'un leur vînt annoncer ce dogme nouveau, ils pourraient s'en défendre sans doute, et prendre les paroles de Notre-Seigneur au sens figuré. Mais s'agissant par leur consentement commun d'une chose tout à fait au-dessus de la nature, d'une des plus grandes merveilles et d'un des plus grands mystères de leur religion, le dogme de la présence réelle s'étant trouvé en possession de toute l'Eglise depuis plusieurs siècles (comme on ne le saurait nier), quand on est venu annoncer aux chrétiens un dogme contraire, enfin dans le cas où nous sommes, dans les circonstances des paroles de Notre-Seigneur, nos frères séparés n'ont dû et ne doivent en façon du monde prendre ces paroles au sens figuré, et par conséquent ils ne le peuvent. Car ce qui est contraire au devoir et au bon sens s'appelle impossible entre ceux qui raisonnent, comme parmi les jurisconsultes on appelle *conditions impossibles* celles que le devoir et la raison ne permettent pas d'accomplir, encore qu'elles soient très-possibles en elles-mêmes à qui ne voudra écouter ni devoir ni raison.

La clé de la troisième dispute sur l'autorité des pères est celle-ci. La difficulté n'est pas de trouver des passages pour le dogme catholique : tout en est plein, on en a fait des volumes; elle consiste en quelque petit nombre de passages qu'on oppose comme contraires. Mais il y a un fait dont on convient de part et d'autre, qui peut tout accorder et tout décider; c'est que devant les infidèles, devant ceux qui n'étaient pas encore baptisés et initiés aux mystères, en parlant ou en écrivant pour eux, les pères n'ont point entièrement expliqué la doctrine de l'Eglise, se sont contentés de dire quelque petite partie de la vérité, l'ont couverte même et enveloppée comme d'un voile que les étrangers ne pussent percer, les laissant errer sur cela dans leurs propres pensées. Ce fait posé, qui est très-constant par le commun consentement de tous les partis contraires, les passages en apparence contraires les uns aux autres, quoiqu'ils ne le soient pas en effet, ne doivent plus nous embarrasser. Il n'est plus question d'entrer dans le détail de chacun, ni de peser à la fausse balance des subtilités humaines toutes leurs expressions, toutes leurs paroles et jusqu'à leurs syllabes, ce qui va à l'infini.

Il n'y a qu'à distinguer, si l'on peut, et par quelque bonne marque, quels sont ceux de ces passages où la vérité est tout entière, quels sont ceux où elle n'est qu'en partie et déguisée, pour ainsi dire, de peur qu'on ne la connaisse. Nous en avons deux moyens très-naturels, l'un général et l'autre particulier. Le premier est la comparaison de ces passages en leur nombre et en leur qualité. Le second est que la Providence nous a conservé quatre grandes et longues instructions données à ceux qu'on venait d'initier, ou qu'on allait initier aux mystères. Le bon sens ne permet pas de douter que là tous les voiles ne soient levés et tous les rideaux tirés. Or l'Eglise elle-même y parle aux nouveaux fidèles précisément comme nous parlons à nos frères, jusqu'à prévenir au quatrième siècle les objections qu'ils nous font au dix-septième, et si cela est, comment prétendre qu'elle ne crût pas alors ce que nous croyons aujourd'hui?

IV. Ce sont les trois clés que nous voulons mettre en main à nos frères; mais qu'ils se souviennent toujours qu'en ces matières nulle clé ne peut ouvrir à celui qui n'a point frappé, qui n'a point cherché, qui n'a point demandé, comme nous l'avons dit dès l'entrée, ou plutôt comme le Seigneur nous l'a dit lui-même. Si ce Père des lumières et ce Père des miséricordes, en qui et par qui la faiblesse même peut tout quand il la fortifie, détournant sa vue de notre indignité pour ne l'arrêter que sur notre dessein, daigne nous soutenir dans ce travail, ils verront clairement que ces trois moyens généraux que nous avons appelés clés, se donnent un grand secours l'un à l'autre. Le merveilleux qu'il faut nécessairement établir par le principe commun de tous les chrétiens explique les paroles de Notre-Seigneur, ou pour mieux dire, fait voir qu'il n'y a point à les expliquer, mais à les prendre en leur sens naturel. Ces mêmes paroles et tous les autres passages de l'Ecriture sainte pris ensemble ne se peuvent jamais bien entendre que par le merveilleux de l'Eglise. Ce merveilleux et ces passages ensemble ne laissent aucune difficulté aux passages des pères, qui de leur côté ne laissent aucune difficulté sur la question, comment il faut entendre ces passages de l'Ecriture et ce merveilleux dont tous les chrétiens conviennent; et nulle opinion enfin, hors le dogme catholique, ne peut accorder et lier les conséquences nécessaires du principe commun à tous les chrétiens, qu'il y a un merveilleux surnaturel en ce mystère; les conséquences opposées et presque contraires en apparence qui se peuvent tirer de tous les passages de l'Ecriture, et celles de tous les passages des pères pris ensemble, qui semblent n'avoir pas moins de diversité. Sous le nom des pères nous comprenons aussi les historiens ecclésiastiques, les conciles, et les liturgies ou offices divins. C'est le plan de ce petit traité.

SECTION II.

Première partie. — *De la vraisemblance, possibilité ou impossibilité. Pourquoi on traite cette question, et pourquoi on la traite la première.*

I. N'aurons-nous point à nous défendre d'abord des catholiques mêmes ? Quelle entreprise nous diront-ils ! Est-ce ainsi qu'on met en compromis devant la raison humaine les merveilles et la puissance de Dieu ?

II. Un de ceux qu'il a convertis par la retraite, par l'étude et par le travail, a souvent avoué que dans la solitude où il était renfermé (1), quand il s'était bien rempli l'esprit de toutes les impossibilités d'Aubertin, il n'avait qu'à jeter un seul regard vers le ciel, et tout était effacé. Il trouvait Dieu si grand, il se trouvait si petit, qu'il doutait même d'avoir jamais pu former des doutes semblables.

III. Ce sera toujours le premier mouvement d'un cœur bien chrétien. Sortons au dehors de nous, la majesté de l'auteur et de l'ouvrage nous accable ; rentrons au dedans de nous, en toutes les parties dont nous sommes le tout, en nos corps, en nos sens, en notre imagination, en notre mémoire, en notre raison elle-même toute superbe qu'elle est, nous trouvons aussitôt les bornes de notre raison qui lui persuadent sans peine de se borner en ce qui est au dessus d'elle. Nos frères mêmes vous diront d'abord qu'ils n'ont garde de combattre la toute-puissance de Dieu, qu'il n'est question que de sa volonté, qu'il l'a pu s'il l'a voulu.

IV. Mais le mouvement de l'homme animal succède bientôt à celui de l'homme chrétien. Dieu n'a pu le vouloir, ajouteront-ils un moment après, non plus que vouloir mentir ou mourir, ou avoir quelque autre défaut, ou faire que ce qui est ne soit point, et se contredire lui-même. Ainsi la question n'est changée qu'en paroles, et non pas en effet. Il s'agit toujours de savoir si la chose est impossible.

V. Il serait aisé de remarquer, et nous le ferons ailleurs plus à propos et plus au long, la différence essentielle entre les chimères qu'ils nous opposent, où il faudrait que Dieu changeât sa nature propre, ce qui ne peut jamais être, et entre les merveilles dont ils disputent, où il suffit qu'il lui plaise de changer l'ordre qu'il a établi dans la nature des choses qu'il a faites lui-même, ce qui doit être éternellement en sa main et en son pouvoir. Mais une imagination prévenue de l'impossibilité n'écoute plus rien. Comment nous montrer qu'il l'a voulu (vous diront nos frères) ? ces expressions seraient claires à la lettre, *Ceci est mon corps, la communion du corps, ne discernant point le corps coupable, du corps* ; mais il est encore plus clair, qu'on ne les peut entendre à la lettre, et qu'il faut observer en cette occasion le précepte général de S. Augustin, d'avoir recours au sens figuré, quand l'Ecriture semble commander quelque chose de mauvais.

Il est vrai aussi, ajouteront-ils, que les pères, et particulièrement quand ils s'étendent sur cette matière, parlent quelquefois à peu-près comme s'ils étaient catholiques romains, et nous représentent en l'Eucharistie un changement merveilleux qu'ils appellent *transmutation, transformation, transélémentation*, et qu'ils comparent aux changements de l'eau en vin et de l'eau en sang dont nous parle l'Ecriture ; mais qui ne voit que c'est pour relever des mystères qu'ils craignaient qu'on ne méprisât, et que leurs expressions magnifiques ne pouvant être entendues d'une chose si impossible et si absurde, se doivent réduire à un sens raisonnable, pour signifier un changement de dignité, de vertu et de force en ces symboles sacrés de la passion de Notre-Seigneur et de notre union avec lui ?

VI. Que sert-il de le dissimuler ? c'est donc en cette impossibilité prétendue qu'est la racine de l'erreur. Inutilement nous abattrons les branches, tant que le tronc en repoussera de nouvelles.

Majesté, puissance et miséricorde infinie que nous adorons, il est vrai qu'une de vos paroles rend la santé et la vie quand il vous plaît, mais vous n'avez pas donné aux hommes de guérir le mal sans y porter la main ou le remède. Ce n'est pas pour sonder vos abîmes que nous osons en approcher ; vous le savez, Seigneur, notre témérité n'est que charité. Pardonnez à vos enfants s'ils bégayent sur votre grandeur, pour tâcher de vous donner d'autres enfants. Confirmez, Seigneur, ce que vous avez opéré en nous ; augmentez notre foi avec la leur, et ce que nous tâchons de leur faire connaître, faites ô Dieu tout-puissant et tout bon, que non seulement nous le connaissions nous-mêmes, mais que nous le sentions.

SECTION III.

Quelles sont les opinions à examiner sur la question de la vraisemblance, possibilité ou impossibilité.

I. Quatre sentiments partagent aujourd'hui en général le monde chrétien sur le sujet de l'Eucharistie. L'Eglise catholique, c'est-à-dire le grand corps des chrétiens dont les autres plus petits corps se sont séparés, croit toujours, comme elle croyait avant ces malheureuses séparations, une présence réelle et une manducation réelle du corps de Notre-Seigneur en ce sacrement auguste, avec un changement surnaturel et miraculeux ; non pas en ce qui paraît et qui tombe sous les sens, qui demeure toujours le même, mais en ce qui ne paraît pas et qui n'est pas leur objet, mais l'objet de l'entendement seul, et que les philosophes nomment proprement substance ; la substance du pain n'y est plus,

(1) On verra bien que M. Pellisson parle ici de lui-même et de sa Bastille, où tout le monde sait qu'il lut à fond Aubertin, et qu'il s'y convainquit par ses réflexions et par la comparaison des citations avec les originaux qu'on lui fournissait de l'erreur où il avait été jusqu'à cette heure-là ; mais cela ne fait que bien : il en parle si modestement et avec tant d'édification que cela ne peut faire qu'un bon effet.

c'est la substance du corps, et voilà ce qu'on nomme transsubstantiation.

Il faut seulement avertir nos frères de bonne heure qu'ils ne doivent point compter sur les discours de quelques bons catholiques qui, faute d'avoir étudié ces disputes dont leur foi n'avait aucun besoin, se scandaliseront quelquefois quand on parlera de *figure* dans ce sacrement auguste, parce qu'ils savent l'abus qu'on a voulu faire de ce mot. L'Église pourrait louer leur zèle, mais elle n'approuverait pas leur pensée, puisqu'elle reconnaît en l'Eucharistie non seulement une figure, mais plusieurs figures; figures en ce qui paraît, réalité en ce qui ne paraît pas; figures qui, bien loin d'exclure la réalité, nous en avertissent et nous en assurent, comme si sur l'urne d'or où la manne était renfermée, le savant burin de Bezeleel eût gravé la manne tombant du ciel; il n'eût pas voulu dire aux Israélites, *la manne n'est point ici,* mais au contraire, *ici se conserve un reste miraculeux de ce pain des anges que vos pères ont mangé.* En ce sens précisément l'Eucharistie, selon l'opinion catholique, est au dehors la figure du corps et du sang de Notre-Seigneur. L'espèce du *pain* qui paraît toujours pain à nos yeux est la figure de son corps rompu; l'espèce *de vin* la figure de son sang, qui ne pouvant plus être séparé de son corps, en est pourtant encore séparé en figure, comme il l'a été autrefois en effet et en vérité pour notre salut. Nos cérémonies les plus anciennes dans la célébration de ce mystère, si nous en croyons ce que l'Eglise en dit elle-même en le célébrant, nous figurent non seulement la mort (1), mais la résurrection et l'ascension de Notre-Seigneur; la possession que nous avons pour quelques moments de Notre-Seigneur lui-même nous figure cette possession éternelle (2) que nous en aurons un jour dans le ciel où il sera toutes choses en tous. Voilà quelle est au vrai la créance catholique : plusieurs figures en ce que nous voyons qui nous confirment la réalité que nous croyons et que nous ne voyons pas.

Les luthériens, qui se sont séparés les premiers de ce grand corps des chrétiens, croient une présence réelle et une manducation réelle du corps, mais ils ne croient pas ou du moins ils ne trouvent pas nécessaire de croire ce changement miraculeux en la substance. Ils disent que c'est celle du pain et celle du corps tout ensemble, et néanmoins Luther a laissé à chacun la liberté d'en croire ce qu'il voudrait (3).

(1) *Dans le Canon de la messe :* Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, Christi filii tui Domini nostri, tam beatæ passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cœlos gloriosæ ascensionis, etc.

(2) *Postcommunion dans la messe du Saint-Sacrement :* Fac nos, quæsumus, Domine, divinitatis tuæ sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio præfigurat.

(3) *Luther in Captivitat. Babyl. edit. Wittemberg.* Permitto itaque, cui volet, utramque opinionem tenere, etc., liberum esse sibi sciat citra periculum salutis alterutrum imaginari. *Voyez les Preuves.*

Ceux qu'on nomme zuingliens ou sacramentaires (1), qui ont fait la seconde séparation, n'ont pas cru qu'il se fallût éloigner à demi de la foi; il n'y a, selon eux, ni changement en la substance du pain, ni présence réelle du corps, ni manducation réelle; le sacrement n'est que sacrement, c'est-à-dire, comme ils l'entendent, simple figure, représentation, commémoration; mais étant reçu avec foi, il nous applique les mérites et la passion de Notre-Seigneur, par la vertu et l'opération du Saint-Esprit sur nos âmes. Ils revêtent bien quelquefois leur opinion de termes plus magnifiques, jusqu'à dire que Jésus-Christ nous est *véritablement donné et exhibé en ce sacrement, qu'il y est mangé* d'une manducation spirituelle; mais au fond ils s'expliquent en ajoutant que cette manducation spirituelle se fait *aussi hors le sacrement* dans tous les actes de foi, toutes les fois que l'homme croit en Dieu et en quelque lieu que ce soit (2). Que néanmoins c'est quelque chose, ou si vous voulez, ce n'est pas rien que ce qu'on reçoit au sacrement, parce qu'en continuant dans cette communication du corps et du sang du Seigneur, on s'avance toujours, et la foi s'embrase et croît de plus en plus par cet aliment céleste (3) : ce sont leurs propres termes qui ne marquent autre chose, sinon que le sacrement nous incite un peu davantage à la foi et à l'amour de Dieu par le souvenir de ce qu'il nous représente.

Calvin et ceux qui le suivent ont fait ou semblent faire un pas en arrière pour revenir vers l'Eglise ou vers Luther. Ils ne reconnaissent nulle présence réelle du corps en l'Eucharistie, mais ils reconnaissent une manducation réelle et très-réelle de la substance du corps; c'est ainsi qu'ils nomment l'opération que fait sur nos âmes, non le Saint-Esprit seulement (c'est une opinion que Calvin rejette), mais aussi la vertu vivifiante attachée à la substance du corps de Notre-Seigneur et qui ne s'en peut jamais séparer, sans toutefois reconnaître qu'il y ait rien de changé au pain, ni même que cette vertu vivifiante du corps de Notre-Seigneur soit attachée au signe visible ou y demeure cachée; et cette opération se fait bien de notre côté, à ce qu'ils disent, par la foi comme par un instrument, mais ne consiste pas en la seule foi. C'est en un mot l'effet de cette vertu vivifiante de la chair de Notre-Seigneur, pour ceux que la foi en a rendus dignes. Il ne faut pas sous ce prétexte, disent-ils, substituer et mettre au lieu de l'ef-

(1) *Première Confession de foi de Bâle et de Mulhousen,* 1532, écrite d'abord en allemand, et depuis publiée en latin, en 1561 et 1581.

Seconde confession de foi de 1536, imprimée en latin en 1581. Voyez *Corpus et syntagma Confessionum.* Genève, P. Chouet, 1654.

(2) *Seconde Confession de* 1536, chap. 21 : Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini cœnam, et quoties aut ubicumque homo in Christum crediderit.

(3) Ideoque dum sacramentum quoque accipit, non nihil *accipit*, nam in continuatione communicationis corporis et sanguinis Domini pergit, adeoque magis magisque incendit et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur.

fet l'imagination et la pensée, leur sens est *seulement que ce mystère* étant au-dessus de tout l'ordre de la nature, il n'y a que la seule foi par laquelle nous sommes rendus dignes de recevoir cet effet de la chair vivifiante de Notre-Seigneur, ni qui puisse aussi nous le faire croire et comprendre (1). C'est à peu près le sens, tant de la confession de foi des églises prétendues réformées de France, publiée en 1569, que de Calvin et de Bèze qui en étaient les principaux auteurs, dont nous avons déjà rapporté (2) et rapporterons encore les passages entiers dans nos preuves.

Voilà donc les quatre créances ou les sentiments dont il nous faut examiner la vraisemblance, possibilité ou impossibilité.

II. De ces quatre créances on en pourrait faire un très-grand nombre, les mêlant et confondant ensemble de différentes manières, comme on fait une feuille d'anagrammes, d'un nom de peu de lettres.

On pourrait encore en faire un grand nombre en comptant dans chaque secte les diverses explications qui la partagent, par exemple, six ou sept au moins entre les luthériens.

Un grand nombre encore en comptant ceux qui, chacun à sa manière, ne veulent point se bien déterminer ni bien expliquer ce qu'ils entendent.

Un grand nombre enfin en ajoutant à chacune quelque tour d'esprit pour la rendre comme nouvelle.

Mais, outre que ce serait un travail infini d'entrer dans ce détail, nous n'avons pas entrepris de détruire les pensées et les imaginations de chaque particulier qui s'éloigne de l'Eglise; nous combattons les corps entiers, mais beaucoup moindres, qui se sont séparés de ce grand corps, les confessions de foi, les catéchismes qu'on oppose à sa véritable doctrine.

Ceux qui prendront partie d'une de ces opinions opposées à notre foi, partie de l'autre, seront réfutés quand nous aurons réfuté séparément l'une et l'autre de ces opinions.

Ceux qui s'expliquent diversement dans un même parti sont tous compris dans ce parti.

Ceux qui veulent demeurer dans l'incertitude n'ont pas droit d'attaquer notre certitude, jusqu'à ce qu'ils aient choisi une certitude contraire.

Ceux qui nous apporteront des pensées toutes nouvelles n'ont pas encore assez d'autorité pour être nos adversaires légitimes; voyons seulement quelque exemple de ces variétés, qui pourraient être infinies, pour nous en défaire une fois, les rejeter toutes ensembles, et nous borner aux quatre créances qui nous resteront seules à examiner.

III. Le plus habile de tous les ministres du dernier temps, mais le plus artificieux, feu M. Claude, nous a avoué plus d'une fois à nous-même en particulier, lorsque nous doutions ou que nous le consultions encore, qu'il ne croyait pas l'opinion de Calvin, et la trouvait aussi difficile à concevoir et à défendre que celle de l'Eglise romaine. Nous l'avons publié de son vivant dans la relation sur l'état de la religion en France; nous l'avions dit auparavant à plusieurs de nos amis encore aujourd'hui en erreur, qui l'ont vu là-dessus et à qui il n'a osé le nier. Il se déguise cependant dans ses écrits, et pare son opinion telle qu'elle est *d'une inondation de grâces*, qu'il dit qui se fait en l'Eucharistie, et de plusieurs autres paroles magnifiques qu'on pourrait appeler, en une matière moins sérieuse, paroles de compliment. Il ne s'ensuit pas que ce soit une opinion nouvelle que nous ayons à combattre. Si cette *inondation de grâces* vient de la propre substance du corps de Notre-Seigneur, et si c'est la vertu vivifiante attachée à sa chair qui passe jusqu'à nous, c'est l'opinion de Calvin. Si cette *inondation de grâces* n'est qu'une application des mérites de Notre-Seigneur, et un effet que son esprit seul fasse sur nos âmes, c'est l'opinion de Zuingle. Il s'ensuit donc seulement de ces nouvelles expressions dont M. Claude s'est servi qu'encore qu'il ait vécu et soit mort dans la profession de foi publique que Calvin et Bèze avaient dressée il ne l'entendait pas comme Calvin et Bèze l'avaient entendue, et y ajoutait une glose qui renversait le texte; en un mot, qu'il était zuinglien ou tout au plus, qu'il tâchait, par une idée vaine et confuse, à former de l'une et de l'autre opinion, je ne sais quoi qui pouvait être varié et changé en cent manières différentes, selon que chaque particulier porterait *l'inondation* un peu plus loin ou un peu moins, mais qui ne se trouvant autorisé par aucune confession publique, ne mérite pas même le nom de secte et de parti.

Un autre ministre célèbre (1) qui l'avait précédé nous dira *que notre union à Notre-Seigneur en l'Eucharistie est réelle quant à la vérité, et substantielle quant aux choses qui sont conjointes, et qu'à cet égard aussi elle est corporelle entant que non seulement nos âmes, mais aussi nos corps qui sont substances corporelles, sont joints à la substance de Jésus-Christ et à son propre corps*, il semblera être calviniste ou plus que calviniste en ces paroles, mais il aura pris ses précautions auparavant pour n'être que zuinglien en disant : *Nous sommes tellement joints à Jésus-Christ, que nous sommes un même corps et une*

(1) *Confession de foi du 19 mai 1569. Art.* 36. Or combien qu'il soit au ciel (Notre-Seigneur) jusqu'à ce qu'il vienne pour juger tout le monde, toutefois nous croyons que par la vertu secrète et incompréhensible de son esprit, *il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang*. Nous tenons bien que cela se fait spirituellement, non pas pour mettre au lieu de l'effet et de la vérité, imagination ni pensée, mais d'autant que ce mystère surmonte en sa hautesse *la mesure de notre sens et tout ordre de nature*; bref, parce qu'il est céleste, il ne peut être appréhendé que par la foi.

Art. 37. Tous ceux qui apportent à la table sacrée de Christ une pure foi comme un vaisseau, reçoivent vraiment ce que les signes y testifient.

(2) Ci-dessus dans les *Reflexions*, plus amplement ci-après.

(1) Jean Mestrezat, ministre de Charenton, dont le passage est rapporté ci-dessus dans les *Réflexions dans les preuves.*

même chair avec lui, et soutenons cela avoir lieu tant en l'Eucharistie que hors l'Eucharistie. C'est donc tantôt l'opinion de Calvin, tantôt celle de Zuingle ou tout au plus je ne sais quel composé des deux qui est sujet à mille variations et n'a aucune autorité publique.

Le catéchisme de Genève lui-même dont Calvin est l'auteur et qu'on a mis dans le recueil de ses opuscules (1), semblera d'abord favoriser l'opinion de Zuingle et fonder celle de Mestrezat, puisqu'au dimanche LII, il parle ainsi : Demande. *Cette communication ne se fait-elle sinon en la Cène ?* Réponse. *Si fait bien, car nous l'avons par la prédication de l'Evangile, etc.;* et plus bas : Demande. *Qu'est-ce que nous avons au sacrement davantage, et de quoi nous sert-il plus ?* Réponse. *C'est que cette communication nous est plus amplement confirmée en nous et comme ratifiée.* Jusque-là ce pourrait être Zuingle qui parlerait, mais voici ce qui est ajouté. *Combien que Jésus-Christ nous soit véritablement communiqué et par le baptême et par l'Evangile, toutefois ce n'est qu'en partie non pas pleinement.* Paroles très-remarquables ; car il n'y eut jamais de chrétien, même parmi ceux qui sont ou qui ont été en erreur et séparés de l'Eglise, qui ait nié qu'au baptême reçu comme il le peut être avec une connaissance entière et avec une vive foi, Notre-Seigneur ne nous appliquât pleinement les mérites de sa mort, qui produisent la rémission des péchés et le salut, et ne répandit pleinement sur nos âmes la vertu et l'efficace de son esprit qui produisent en nous la régénération, c'est-à-dire, une seconde naissance et une vie toute nouvelle. Que peut-il donc manquer au baptême pour la plénitude de communion ou d'union avec Notre-Seigneur, autre chose que la vertu vivifiante de la chair de Notre-Seigneur et sa propre substance qui, selon Calvin, ne nous est communiquée réellement et véritablement que par l'Eucharistie?

Ce n'est donc plus Zuingle qui parle, c'est Calvin, mais qui tâche de réunir à son parti tous les partis contraires, comme nous le remarquions ailleurs (2), tantôt zuinglien, tantôt luthérien, tantôt même catholique, quand il lui plaît de ne se pas expliquer pleinement, mais à demi. Et pour ne plus revenir sur cette illusion qu'il importe de bien faire entendre d'abord, la manducation réelle d'une substance ou d'un corps enferme si nécessairement en soi sa présence réelle, que l'esprit, s'il n'est averti à chaque instant de la violence qu'on lui veut faire pour séparer l'un de l'autre, oublie qu'on en ait le bizarre dessein, et conçoit toujours comme présent en un lieu ce qui est mangé réellement en un lieu. Ainsi Calvin paraît luthérien aux luthériens, catholique aux catholiques, lorsqu'il ne parle que de sa manducation réelle. Et quant aux zuingliens ou sacramentaires, comme pour éviter la haine publique, ils conservent encore quelques expressions magnifiques sur l'Eucharistie et reconnaissent que nos âmes tirent en effet leur nourriture et leur vie *de la chair de Notre-Seigneur une fois offerte en sacrifice et de son sang une fois répandu en expiation de nos fautes* (1), par où ils entendent simplement de l'oblation de sa chair en sacrifice et de l'effusion de son sang pour l'expiation de nos fautes ; Calvin ne laisse pas de les prendre au mot et de souscrire sans peine à ces termes de leur confession de foi : ainsi il paraît zuinglien aux zuingliens. Mais quand il s'explique davantage et veut s'excuser envers les luthériens, il ajoute qu'*en effet tout cela est vrai, parce qu'il ne faut pas s'imaginer deux corps de Notre-Seigneur, l'un crucifié, l'autre qui nous soit communiqué par l'Eucharistie; le même corps qui a été offert une fois en sacrifice nous est tous les jours offert en la cène. Mais quant au moyen par où cela se fait sans que l'essence de sa chair descende du ciel, il faut avouer qu'il est incompréhensible à l'esprit humain. Il y faut reconnaître un miracle qui passe toutes les bornes de la nature et toute la portée de nos sens, etc. Pourvu qu'on ôte l'imagination et l'idée grossière d'une chair mangée comme les viandes corporelles, qui passent par la bouche pour aller à l'estomac, il ne faut point nier que nous ne soyons substantiellement repus et nourris de la chair de Christ, etc. Il ne se fait pas à la vérité de transfusion en nous de cette substance, mais la secrète vertu de l'esprit unit ce que la distance des lieux sépare, et cette vertu de vivifier se veut appeler assez proprement je ne sais quoi d'abstrait de la substance ; pourvu qu'on prenne cette expression comme il faut et qu'on entende toujours que le corps demeure au ciel, mais que la vie et la vertu de la substance de la chair se répand et parvient jusqu'à nous qui sommes en terre* (2).

Par tout cela ensemble il paraît assez que l'opinion de Calvin n'est pas celle de Zuingle, et que tout ce qui semblera flotter entre les deux, soit Mestrezat, soit Claude, soit Calvin lui-même, ne sera que l'une ou l'autre des deux opinions à demi expliquées, ou tout au plus je ne sais quoi de bizarre formé sur

(1) *Bèze, en la vie de Calvin*, an. 1541 : Scripsit quoque catechismum gallice et latine, ab illo priore minime discrepantem, sed multo auctiorem, et in quæstiones ac responsiones distributum.

(2) Ci-dessus dans les *Réflexions dans la relation de l'état de la religion en France.*

(1) *Confessio mutua apud Hospinianum parte secunda annot.* 1549, pag. 212. Quod autem carnis suæ esu et sanguinis potione quæ hic figurantur, Christus animas nostras per fidem, spiritus sui virtute pascit : id non perinde accipiendum quasi aliqua fieret substantiæ vel commixtio vel transfusio; sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso, vitam hauriamus.

(2) *Calvin. de optimæ concordiæ ineundæ ratione apud Hospinianum*, an. 1056, p. 278. Non opus esse descendere carnis essentiam de cœlo, etc. Interea non negamus quin modus humanæ menti sit incomprehensibilis, etc. In sacra cœna miraculum agnoscimus ut crassa imaginatio tollatur de manducatione carnis, ac si corporalibus cibis esset similis, qui ore sumpti in ventrem descendunt. Non est cur negemus substantialiter nos pasci carne Christi, etc., quæ vis et facultas vivificandi *non incommode abstractum aliquid a substantia dici possit*, modo sano hoc et dextre intelligatur, manere scilicet in cœlo Christi corpus, et tamen ad nos qui in terra peregrinamur, *vitam ex ejus substantia* manare et pervenire.

l'une et sur l'autre, qui peut varier à l'infini suivant la pensée de chaque particulier, et n'a aucune autorité publique.

D'un autre côté les diverses explications souffertes et approuvées dans un même parti, pour rendre son opinion ou possible ou vraisemblable, ne doivent pas être regardées en cette question de la possibilité ou vraisemblance, comme autant de différentes opinions, mais comme une seule.

Que les luthériens par leurs explications différentes se divisent en plusieurs branches, dont chacune croit avoir pour elle des passages de Luther exprès et formels et qui le semblent en effet; que selon les uns le corps soit donné avec le pain, selon les autres sous le pain : que ce soit corps et pain tout ensemble comme le fer embrasé est fer et feu en même temps, ou simplement corps, quoique dans le pain, comme une somme d'argent est toujours une somme d'argent, encore qu'elle soit dans une bourse, car ce sont les comparaisons dont ils se servent; que ce soit corps dans l'usage du sacrement de l'Eucharistie seulement ou dans l'usage et hors de l'usage; qu'il soit présent par un miracle extraordinaire de la volonté et de la puissance de Dieu; ou parce qu'il est présent partout étant à la droite du Père, et la droite du Père étant en tous lieux (1); que par cette raison il nous soit simplement donné quand le pain nous est donné, mais non pas sous le pain, ni proprement avec le pain; que parmi les luthériens les uns adorent ce corps présent, les autres ne l'adorent pas (2) ou doutent s'il le faut adorer, ou laissent à chacun la liberté d'en user comme il voudra; encore que de ces opinions il y en ait quelques-unes sans comparaison plus dangereuses que les autres, comme celle des ubiquitaires qui semblent détruire la nature humaine de Notre-Seigneur et retomber dans l'hérésie d'Eutychès ou dans celle des manichéens, ces opinions toutes ensemble à notre égard et sur le sujet que nous traitons ici de la possibilité ou impossibilité ne font qu'une seule opinion, et si chacune est autorisée par des textes de Luther, comme elle se le persuade, ou il faut qu'il ait mal expliqué sa pensée en quelques-uns de ces textes, ou il faut qu'étant très-certain au seul point de la présence réelle sur lequel il s'exprime toujours nettement et fortement, il soit en tout le reste, c'est-à-dire pour la manière de cette présence réelle, du rang de ces incertains dont nous allons parler qui n'ont aucun droit de combattre notre certitude, tant qu'ils ne nous opposeront pas une certitude contraire.

Cette troupe d'incertains est grande et nombreuse, composée presque de tous les divers partis, ou de quelques-uns de chaque parti. Nous venons de voir que Luther lui-même en pourrait être le premier, et plusieurs des luthériens avec lui. Aubertin, auteur principal entre les Français, que l'on compte pour sectateur de Calvin, et qui a traité plus à fond qu'aucun autre toute cette matière, sera encore de ces incertains si l'on veut. Car, comme nous l'avons déjà dit et prouvé ailleurs, quoiqu'il ait travaillé plus de trente ans à former ou réformer son ouvrage de l'Eucharistie, et que rien n'y soit oublié, il n'a jamais dit s'il était de l'avis de Zuingle, ou de l'avis de Calvin, ou de quelqu'autre, et s'est contenté de prouver selon lui qu'il n'y a ni présence réelle du corps, ni vertu et efficace du corps attachée au pain, avouant néanmoins que ce dernier sentiment était celui de tous les pères de l'Eglise, sans en excepter les premiers aussitôt après les apôtres. D'un autre côté, le roi Jacques de la Grande-Bretagne et le savant mais incertain Casaubon avec lui, nous diront qu'ils croient le corps de Notre-Seigneur *réellement présent en l'Eucharistie, mais qu'ils ne veulent pas savoir comment l'Eglise anglicane tout entière changera diverses fois sa confession de foi et sa liturgie sur cet article*, ou, pour parler plus proprement, ne saura presque ce qu'elle croit et ce qu'elle doit croire; car si nous écoutons les écrivains (1) mêmes de cette nation, qui ont depuis peu traité expressément et à fond cette matière, les uns nous diront que la cinquième année du règne d'Edouard VI on inséra un article dans la liturgie, pour déclarer qu'on ne croyait pas la présence corporelle de Jésus-Christ dans le sacrement, et qu'on n'avait aucune intention de l'y adorer lorsqu'on se mettait à genoux en communiant; et au commencement du règne d'Elisabeth, on corrigea de nouveau ce changement en ôtant l'article; que sous Charles II, en 1661, après son rétablissement, on rétablit encore l'article ajouté du temps d'Edouard VI. Voilà comment en parlent ceux qui semblent avoir le mieux parlé. Si nous nous en rapportons au contraire à ceux qui ont voulu excuser l'Eglise anglicane de cette variation dans sa liturgie, ils lui donneront une créance toujours semblable, mais fort extraordinaire et fort nouvelle, dont on peut dire que le monde n'avait presque pas entendu parler; car ils voudront

(1) *Voyez le passage de Luther* rapporté ci-dessus dans les *Réflexions dans les preuves*. Corpus Christi sedet ad dexteram Patris : dextera autem Dei est ubique locorum, ergo certissime in pane et vino, immensa dextera Dei præsto est. Porro ubi dextera Dei est, ibi oportet quoque corpus et sanguinem Christi esse.

(2) *Christoph. Scheiblerus super Intend. Lutheranus. Fid. Antiq. Cathol. de Euch.*, c. 7, art. 7, § 3, num. 67, p. 438. Præsentia facit ut non peccet qui ibi Christum adorat, non tamen adorando panem, sed Christum, etc. Dixit Lutherus neque eos damnandos qui sacramentum adorant, neque eos qui non adorant.

Item, num. 69, p. 439. Apparet quod Christum adoramus vere nobis præsentem in Eucharistia, id fieri conformiter doctrinæ antiquorum catholicorum.

Theologi Wittembergici Refut. consens. orthod. pag. 670. Ex quibus manifestum est quanta reverentia et quanto honore qui Luthero *adoratio est*, hoc sacramentum ab illis tractatum sit.

Chemintius, 2. *part. Exam. Concil. Trident.*, *Sess.* 13, *c.* 3. Nullum esse qui dubitet an Christi corpus in cœna sit adorandum, nisi qui cum sacramentariis aut neget aut dubitet in cœna vere Christum esse præsentem.

(1) Voyez les deux discours anglais touchant l'adoration de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, dont l'extrait est rapporté en la bibliothèque universelle de l'année 1687, mois de juillet, art. 6, pag. 277 et suivantes, et la réponse à ces deux discours aussi en anglais, pag. 287 et suivantes. *Voyez les Preuves.*

nous persuader que sous Edouard comme sous Elisabeth, et comme sous Charles II, elle a cru seulement une présence réelle du pouvoir invisible et de la grâce de Jésus-Christ, grâce qui est dedans et avec les éléments, en sorte qu'en les recevant avec foi, elle produit des effets spirituels et réels sur nos âmes, et que comme les corps pris par les anges pour se rendre visibles, peuvent être appelés leur corps pendant ce temps-là, comme l'Eglise est le corps de Christ, parce que son esprit anime l'Eglise, le pain et le vin après la consécration sont le corps réel de Jésus-Christ, mais spirituel et mystique. Si nous voulons enfin suivre plutôt le savant et habile écrivain qui a fait dans sa Bibliothèque universelle l'extrait de ces historiens anglais opposés et contraires, *Il n'y aura pas de danger pour la réformation, de dire que ces grands hommes*, il entend principalement Calvin, *n'ont pas eu une idée distincte de ce qu'ils voulaient dire, et quand même on accorderait qu'ils se seraient trompés en quelque chose, il ne s'ensuivrait pas que l'Eglise romaine eût pu rejeter avec justice toutes leurs doctrines;* mais ce n'est là qu'l'avis d'un particulier qui parle avec franchise.

Un autre célèbre protestant d'aujourd'hui, de la confession d'Augsbourg, Daniel Severin Scultet, tachant de réunir par la tolérance les divers partis de ceux qui errent, (si Dieu pouvait jamais permettre ce monstre d'union et de désunion, de concorde et de discorde) *dira que le pain de l'Eucharistie est le symbole du corps de Christ très-étroitement joint avec le corps d'une manière inexplicable; que le corps nous est donné avec le pain, mais d'une manière que Dieu n'a point révélée, et qu'il n'a pas voulu qu'on sût et qu'on définît, et parlera néanmoins en même temps de la substance du corps caché sous les espèces* (1). Et M. Jurieu (2), grand professeur et prophète, encore qu'il ne puisse s'accorder avec lui sur les matières de la prédestination et de la grâce, souscrira néanmoins à son sentiment sur l'Eucharistie, en disant que cet article *est couché avec tant de modération et de sagesse, que tout le monde, comme il espère, en sera content*. Il conseillera lui-même ailleurs (1) de laisser ce point indécis, et se contentera de savoir que *l'article positif de leur doctrine est que le sacrement est le corps de Christ, parce qu'il en est le symbole et le sacrement efficace plein de sa vertu*, sans ajouter si cette vertu est celle du corps attachée au pain, comme Aubertin a voulu que l'aient cru tous les pères, et comme on nous veut persuader que l'Angleterre le croit aujourd'hui, ou être même vertu du corps venant à nous sans que le corps y vienne, ni qu'elle soit attachée au pain comme l'a expliqué Calvin, ou seulement la vertu de l'esprit de Dieu qui opère sur nous en même temps, ou enfin ni l'un ni l'autre, mais la vertu des mérites et de la passion de Notre-Seigneur qui nous est appliquée. Tout cela ensemble ou ne sera qu'incertitude opposée à notre certitude, ou bien, quand il leur plaira de s'expliquer davantage, ne sera que l'une des trois opinions de Luther, de Zuingle et de Calvin.

VI. S'il manquait quelque chose à cette variété d'opinions, c'était une opinion qui reçût toutes les autres ensemble, mais cela même n'a pas manqué en nos jours. Un écrivain (1) qu'il faut louer tant qu'il cherchera la paix et la voudra donner aux bonnes âmes, mais qui sera toujours à plaindre tant qu'il la cherchera où elle ne peut jamais être, c'est-à-dire hors de l'Eglise, nous assurera que Dieu fait en ce sacrement auguste tout ce que nous voulons à chacun selon sa foi et selon sa portée. Le corps de Notre-Seigneur est réellement présent et réellement mangé par le catholique et par le luthérien qui le croient : l'Esprit de Notre-Seigneur, l'efficace de sa mort et de ses mérites, sa grâce et ses dons et son salut qui en est l'effet et la suite, ne laissent pas de s'y trouver pour le zuinglien ou le prétendu réformé qui n'y croient rien de plus; et parmi toutes ces différentes opinions qu'il approuve ou qu'il supporte, il nous laisse entrevoir la sienne, qui est qu'il se fait un écoulement ou une émanation continuelle de la propre substance du corps glorifié de Notre-Seigneur pour entrer dans la substance du pain, la convertir en soi-même, et de là passer dans notre propre substance : écoulement ou émanation qu'il dit n'être pas sans exemple dans la nature même. C'est une opinion que Calvin a rejetée une infinité de fois, non pas que personne la défendît ou la proposât de son temps (au moins que nous l'ayons su), mais comme une conséquence qu'on eût pu tirer et qu'il ne voulait pas qu'on tirât de sa manducation réelle. Qu'est-ce donc qu'on nous apporte en cette nouvelle découverte? un composé de toutes les autres opinions ensemble, avec une conséquence de l'opinion de Calvin que Calvin n'admettait pas, et un désir de sauver les hommes par la variété de leurs caprices, au lieu que Dieu voulait les sauver par l'unité d'une même foi.

VII. Ainsi, Seigneur, ainsi se trompent les hommes, parce qu'ils sont hommes; mais vous demeurez toujours le même, et votre vérité ne peut changer. Que leurs vaines imaginations, leurs doutes, leurs incertitudes, l'inquiétude qui les fait sortir de l'Eglise sans savoir où aller ni où s'arrêter, bien loin d'ébranler notre foi, la confirment profondément

(1) *Daniel Severinus Sculletus in Animadversionibus ad nuperum Scriptum Petri Justi, Unionem Ecclesiæ Evangelicæ et reformatæ continens.* Hambourg, 1687.

In conditionibus suæ Unionis, art. 13, p. 170..... Symbolum cum corpore Christi, modo tamen inexplicabili conjunctissimum..... Præbet illa eo modo quem Deus nusquam nobis revelavit, quàm ille perinde nos scire et definire noluit, etc. In honorem substantiæ, sub eorum specie latitantis.

(2) Dans la préface de ces mêmes conditions d'Union qu'il fit imprimer en latin et en français in-4°, à Rotterdam, chez Abraham Achu, 1687. *Voyez les Preuves.*

(3) M. Jurieu, Quatrième lettre pastorale de la seconde année, p. 30.

(1) M. Poiret. *La paix des bonnes âmes, tit. de l'Eucharistie ès trois parties*, section 3, art. 3, nombre 7, 8 et suivants, pag. 122. Imprimé à Amsterdam, chez Théodor Boetman, 1687.

dans nos âmes, en nous apprenant combien il est dangereux de passer les bornes de nos pères, sans avoir d'autres bornes certaines. Si l'on s'égare de tant de côtés, qu'est-ce autre chose, sinon qu'il y avait un point fixe où il fallait demeurer? Où irons-nous, Seigneur? vous avez les paroles de la vie éternelle. Une religion qui a détruit les idoles et tout le culte de la religion païenne au temps précis où vous l'aviez annoncée par ses prophètes plusieurs siècles auparavant; une religion qui sans autres forces et sans autres armes que celle de la persuasion, de l'humilité, de la charité, de la patience et des souffrances a vaincu le monde, subjugué la raison humaine, dompté l'orgueil des philosophes, abattu l'audace des princes, foulé aux pieds la chair et le sang qui lui résistaient, ne peut s'être établie que par une suite de miracles de votre main, et si cela s'était fait sans que les miracles l'eussent précédé et en fussent la cause, cet établissement même serait le plus grand de tous les miracles. Une religion qui parle à nos cœurs, et nous fait découvrir et admirer en même temps dans les écrits de quelques pauvres pêcheurs, ce que tous les sages de la terre avaient cherché durant tant de siècles sans le trouver, c'est-à-dire, la perfection de tous les sentiments naturels que vous avez gravés en nous-mêmes, ne saurait venir que de la même main qui nous a faits, ni être que votre ouvrage comme nous. Une religion que vous avez vous-même apportée au monde, scellée de votre propre sang et de celui de tous vos martyrs, pour durer, comme vous nous l'avez dit, jusqu'à la fin du monde, ne peut s'être corrompue et pervertie de fond en comble, du soir au matin pour ainsi dire, déjà folle, vaine, superstitieuse, idolâtre, avant qu'elle eût encore l'empire des nations que vous lui aviez promis. Nous n'avons qu'à nous soumettre à elle, nous n'avons qu'à la chercher, qu'à la suivre, qu'à l'embrasser sans que rien nous en puisse séparer, telle qu'elle a paru à tout l'univers dans le temps de son triomphe, telle qu'elle éclate et qu'elle répand sa vive lumière dans les écrits de ces siècles glorieux, telle qu'elle a toujours été dans toutes les parties du monde chrétien, telle qu'elle est encore aujourd'hui dans le grand corps de l'Eglise.

SECTION IV.

On n'a point à combattre les luthériens sur la possibilité ou impossibilité.

I. De ces trois opinions opposées à la foi de l'Eglise, qui sont celles de Luther, de Zuingle et de Calvin, il est clair que nous n'avons point à combattre la première sur l'impossibilité. Les luthériens ne nous font point cette objection. La merveille qu'ils reçoivent en la présence réelle, n'est pas moins grande que celle qu'ils ne veulent pas recevoir pour la substance du pain, et toute la suite de ce traité le fera encore mieux connaître. Ils tiennent en un mot cette question de la substance du pain plutôt curieuse que nécessaire, et permettent à chacun d'en croire ce qu'il voudra; au moins s'ils suivent les sentiments de Luther, leur maître, à qui ils ont paru jusqu'ici très-attachés : d'où vient qu'ils tiennent à honneur de porter son nom (1), au lieu que les sectateurs de Calvin prenne pour injure qu'on les nomme calvinistes.

L'Eglise a toujours regardé la transsubstantiation comme un article capital de la foi, et ainsi elle ne pourrait jamais souffrir qu'on la traitât de sentiment curieux et indifférent, elle tient ce point capital comme celui de la présence réelle, et elle veut qu'on en fasse une égale profession, rejetant ceux qui nient l'un des deux. Mais quand une fois on fait tant que de croire la présence réelle, et qu'on n'y trouve point d'impossibilité qui empêche qu'on la reçoive, pourquoi ne se pas soumettre à la transsubstantiation, et quelle impossibilité y peut-on imaginer plus que dans la présence réelle; cet article a ses difficultés particulières qu'il faut encore résoudre, mais après que celles de la présence sont résolues, on peut bien lever les autres qui sans doute ne sont pas plus grandes, et ainsi ceux qui sont dans le parti de Luther ne peuvent avec aucune apparence de raison apporter contre la foi de l'Eglise, d'ailleurs si solidement autorisée par l'Ecriture et par la tradition, aucun prétexte d'impossibilité prétendue. Ainsi comme il ne nous paraît rien ici qui nous doive arrêter, nous tranchons cette section pour passer aux zuingliens dans la suivante.

SECTION V.

L'opinion de Zuingle. Rien n'est moins vraisemblable en cette matière qu'un vraisemblable ordinaire.

I. Des deux opinions qui nous restent à examiner, celle de Zuingle se détruit d'elle-même à l'égard de la possibilité ou vraisemblance, au moins si nous recevons ce principe commun que nous avons appelé clé. *En cette matière un vraisemblable ordinaire n'est plus vraisemblable. Il faut un vraisemblable merveilleux.* Arrêtons-nous à considérer de plus près, non pas tant les preuves, que les circonstances de cette vérité, si claire d'elle-même à un cœur et à un esprit chrétien, qu'il est difficile de la prouver par rien de plus clair.

II. On appelle lumières générales de la nature celles qui se trouvent dans le cœur et dans l'esprit de tous les hommes, quoique nés et élevés en des climats différents, sans qu'ils aient rien de commun entre eux que la seule nature humaine : pourquoi n'appellerions-nous pas lumières générales de la religion chrétienne celles qui se trouvent par toute la terre, à l'orient comme à l'occident, au midi comme au septentrion, parmi

(1) *Forbezius in Judicia Academiæ Aberdoniensis, initio pag. 725, où il cite cet endroit de Leonhartus Hutterus in Irenæo, cap.* 12. Beati Lutheri nomen subinde in ore et calamo ferimus..... a beato Luthero nos nostrasque ecclesias, nostramque doctrinam lutheranam indigitamus.

ceux qui n'ont rien de commun que la religion chrétienne. Ils vivent en des pays très-éloignés, ils sont de diverses langues, barbares et étrangers les uns aux autres : ils n'ont jamais rien concerté ensemble : ils se trouvent divisés en sentiments sur d'autres matières très-importantes de la foi : ils s'expriment quelquefois diversement sur celles-ci : mais en général ils croient tous dans l'Eucharistie quelque grande et très-grande merveille, lors même qu'ils ne sont pas d'accord de la manière que se fait cette merveille. On la croit en Asie et en Afrique comme en Europe, parmi les nestoriens, les jacobites, les grecs, les abyssins. D'un autre côté, dans notre Europe, les catholiques la croient : les protestants d'Allemagne la croient, quoique d'une manière différente : Calvin et les siens d'une autre : Zuingle et les siens parlent quelquefois comme s'ils la croyaient, tant ils ont peine à oublier l'ancien et commun langage des chrétiens : qui ne voit que toutes ces diversités mêmes confirment je ne sais quoi de grand, d'auguste, d'incompréhensible dans ce mystère, que la raison humaine n'ose rejeter, parce que la foi l'a trop puissamment établi par toute la terre ?

III. Si nous ouvrons les livres des principaux docteurs, que tous les chrétiens reconnaissent pour leurs pères, tout y est plein de cette merveille : *Ces grands mystères*, nous disent-ils, *ces terribles, ces redoutables, ces adorables mystères que les anges eux-mêmes ne regardent qu'en tremblant, et ne pénètrent pas jusqu'au fond.*

IV. Si nous prenons, pour ainsi dire, la voix des peuples fidèles dans les noms qu'ils ont donnés diversement à l'eucharistie (car les noms sont en la bouche du peuple des définitions abrégées, comme les définitions sont dans les écrits des savants des noms expliqués), les nations entières ont nommé ce sacrement auguste tantôt *la vie*, tantôt *la paix*, tantôt *la grâce*, tantôt *le salut*, tantôt *la perle unique*, tantôt *le saint du Seigneur*, tantôt le *bien* ou *le bon*, car on le peut traduire d'une et d'autre sorte, tantôt la participation ou la communion *du bien* ou *du bon*.

V. Si nous regardons leurs liturgies en diverses langues, c'est-à-dire les formulaires du service public de l'Eglise en toutes les nations, ces liturgies différentes en certaines circonstances moindres et conformes sur les principales semblent renfermer toute la religion en cette seule fraction du pain céleste, et en la distribution qui s'en fait aux fidèles ; car parmi ces petites variétés il n'y a point de liturgie où l'on ne remarque trois parties, qui font pour ainsi dire le corps du service.

La première est une préparation à consacrer et à manger ce pain céleste : elle se fait par une humble confession de nos fautes, soit celles du consacrant prêtre, soit celles du peuple. Par la lecture de quelque partie de l'Ecriture, par profession publique de notre foi, en récitant et chantant d'une commune voix le Symbole des apôtres, par l'explication plus étendue de cette même Ecriture sainte en quelque homélie ou sermon. La seconde partie contient des prières sur ce pain et sur ce vin qu'on va offrir et consacrer. La troisième renferme des prières encore plus ardentes sur ce pain et sur ce vin consacré, qu'ils appellent alors le corps et le sang du Seigneur, des confessions nouvelles de notre indignité en le recevant, des actions de grâces pour l'avoir reçu. Quand cela est fait, tout est fait, c'était l'âme, c'était le but de tout le service : et les écrits de Justin, martyr, qui vivait aussitôt après les apôtres, nous font voir de son temps un crayon de tout ce service. Qu'on en dise ce qu'on voudra : ou il faut que tout le christianisme ne soit qu'un esprit d'erreur, ou il faut qu'il y ait en ce pain consacré quelque chose de plus grand, de plus auguste, de plus merveilleux, qu'en la simple confession de nos fautes, qu'en la lecture et en l'explication de l'Ecriture sainte, qu'en la profession publique de notre foi, qu'en ces prières ardentes mêmes qui sont autant de préparations à le consacrer ou à le recevoir.

V. Mais, nous dira quelque sacramentaire obstiné : Il est vrai que l'esprit d'erreur a commencé de bonne heure dans la religion chrétienne, et s'est fortifié tous les jours davantage : de là viennent toutes ces institutions humaines de la liturgie ou service, de là les exagérations des pères de l'Eglise quand ils parlent de ces mystères ; de là les noms magnifiques de vie, de grâce, de salut, de perle unique, de bien ou de bon : de là enfin cette opinion universelle répandue par toute la terre sur l'Eucharistie, où les peuples sont allés insensiblement et peu à peu beaucoup au delà de l'institution de Notre-Seigneur et de la vérité.

Suivons ce sacramentaire jusqu'au bout avec complaisance et charité. Qu'il nous réponde un peu. Cet esprit d'erreur commençait-il au temps de saint Paul ? commençait-il par cet apôtre même ? quand est-ce que ce saint apôtre nous a parlé ou de l'Ecriture sainte, ou de la prédication de la parole de Dieu, ou de la profession publique de notre foi, ou de tous les actes de foi que nous saurions faire, ou de nos prières particulières et publiques, comme il nous parle de l'Eucharistie, après nous avoir protesté qu'il a reçu du Seigneur tout ce qu'il nous donne ? Nous a-t-il dit en quelque endroit : Gardez-vous bien de penser à Dieu ni de le prier, ni de lire, ni d'écouter sa parole, ni de faire aucun acte de foi, ni de vous remettre devant les yeux de l'esprit sa mort et sa passion, si bien peinte dans ses Évangiles, sans qu'auparavant vous vous soyez bien examinés vous-mêmes : car si vous le faisiez indignement sans une préparation si nécessaire, vous ne feriez qu'un grand crime ; votre condition en serait sans comparaison pire qu'elle n'était ; vous y trouveriez votre perte et non pas votre salut. Au lieu qu'il nous a dit en propres termes, *Quiconque mange ce pain et boit le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang de Notre-Seigneur. Qu*

l'homme s'éprouve soi-même, et alors qu'il mange de ce pain et boive de ce calice ; car celui qui en mange et en boit indignement mange et boit sa condamnation, ne discernant point le corps du Seigneur ; c'est pour cela que plusieurs sont malades et infirmes entre nous, et que plusieurs dorment, c'est-à-dire sont morts (I *Cor.* XI, 29) : comme s'il nous disait dans ces derniers mots brièvement et de la manière dont on a accoutumé de parler des mystères : Voici, je vous révèle un secret que Dieu m'a révélé ; vous attribuez souvent à des causes purement naturelles, à la corruption des humeurs, à l'inégalité des saisons, aux révolutions des astres, les morts soudaines, les maladies de langueur, et tant d'autres où l'art humain avoue lui-même qu'il ne connaît plus rien, et qu'il y a là quelque chose d'extraordinaire et de divin (θεῖόν τι) : apprenez que c'est Dieu lui-même qui frappe d'une manière miraculeuse, tantôt en sa miséricorde, tantôt en sa fureur, ceux qui n'ont point discerné son corps et son sang dans son pain et dans son calice. Faisons aujourd'hui qu'un zuinglien ait à nous dire les mêmes choses, comment se soutiendront-elles ? Vous pouvez, dira-t-il peut-être, sans autre épreuve plus grande et plus sérieuse de vous-même, porter votre pensée à Dieu, le prier quoique faiblement et lâchement ; lire et écouter sa parole, quoique négligemment ; faire quelque acte de foi et de confiance en sa bonté, quoiqu'imparfait ; vous représenter quelquefois plus vivement sa mort et sa passion : si tout cela ne vous sauve pas, il ne vous damnera pas aussi, et votre condition n'en est pas pire qu'auparavant : au contraire Dieu recevra peut-être en sa miséricorde ces efforts imparfaits de votre religion sur votre nature corrompue. Mais si vous oubliez que le pain et le vin de la Cène vous représentent d'une autre sorte son corps et son sang, sa mort et sa passion, et vous doivent exciter au moins un peu davantage à son amour ; si vous vous en approchez indignement ; si par une véritable douleur de vos fautes et par un ferme dessein d'y renoncer, vous ne vous êtes purifié vous-même, autant que la faiblesse humaine le peut permettre, avant que de toucher à ce pain et à ce vin : vous voilà inexcusable, votre arrêt de mort est prononcé ; il ne fera pas plus que justice quand il vous frappera d'une grande maladie ou d'une mort soudaine. Disons la vérité : nous voyons bien en tout ce discours d'un saint Paul zuinglien, les rêveries et les inquiétudes de l'esprit humain, qui cherche ce qu'il ne peut trouver ; mais nous n'y voyons rien ni du bon sens, ni du bon esprit, ni de l'inspiration divine de ce saint apôtre. Qu'avons-nous besoin d'autres preuves ? Ce que l'Apôtre nous dit nous confirme ce que les pères nous disaient de ces mystères terribles et redoutables, ce que nous disaient les peuples en appelant cet auguste sacrement la vie, la grâce, le salut, le saint des saints, le bien ou le bon, ce que tout l'appareil de leurs liturgies nous prêchait à haute voix ; en un mot ce qu'ils ont tous cru et par toute la terre d'une grande et très-grande merveille dans l'Eucharistie. Il serait très-possible et très-vraisemblable au sens naturel que Dieu ne se fût point fait homme ; mais rien n'est moins possible ni moins vraisemblable en supposant la religion chrétienne. Il serait très-possible et très-vraisemblable au sens naturel, qu'il n'y eût aucune merveille en l'Eucharistie, rien que du pain et du vin et une représentation du corps et du sang ; mais rien n'est moins possible ni moins vraisemblable en supposant que nous sommes chrétiens.

SECTION VI

Trois observations pour bien juger de la possibilité ou impossibilité en choses merveilleuses.

I. Il ne nous reste donc plus qu'à examiner le merveilleux de Calvin et le merveilleux de l'Eglise. Mais auparavant il sera bon de poser trois principes, ou du moins de faire trois observations importantes pour bien juger de la possibilité ou impossibilité en choses extraordinaires et merveilleuses.

II. Notre première observation sera celle-ci : *Croire n'est pas imaginer*. Nous croyons Dieu en tous lieux et tout entier sans qu'il occupe aucun lieu, mais nous ne l'imaginons pas, parce que nous n'avons jamais rien vu de semblable.

Nous pourrions croire de même des légions d'anges en un très-petit espace sans nous en former aucune image. Dans les choses mêmes les plus naturelles et qui tombent sous les sens, nous croyons des antipodes, c'est-à-dire des hommes à l'autre partie du globe de la terre, dont les pieds sont opposés aux nôtres, sans toutefois qu'ils retombent sur leur tête, encore qu'ils ne soient ni liés ni attachés à ce globe. Mais c'est ce que nous n'imaginons point, parce que nous n'avons jamais vu de globe semblable, qui n'ait un dessus et un dessous, d'où les choses pesantes retombent plus bas si elles n'y sont liées et attachées, et qu'en un mot *imaginer* n'est autre chose que copier ce qu'on a vu, ou faire un tout de plusieurs de ces copies assemblées, comme nous imaginons quelquefois des montagnes d'or, parce que nous avons vu de l'or et des montagnes. De cette observation il s'ensuit qu'aux choses que l'œil n'a point vues ni l'oreille entendues, comme parle l'Apôtre, c'est-à-dire aux choses divines et en tous les mystères de la religion, si nous ne voulons nous tromper, il ne faut point appeler notre imagination au conseil, elles passent sa portée aussi bien que celle de nos sens.

III. La seconde observation sera : *Croire n'est pas comprendre ;* c'est plutôt ne pas comprendre, mais recevoir par une autorité supérieure ce que l'on ne comprend pas, et se persuader seulement qu'il est possible, tant par cette autorité supérieure, qui nous l'ordonne que par la comparaison que nous faisons de cette merveille avec d'autres dont nous ne pouvons douter, ou par la proportion entre la merveille et son auteur, comme l'on dirait en mécanique, entre le poids à mou-

voir et la force mouvante. De là vient que toute l'ancienne Église a défendu nos mystères contre les païens, par l'autorité qui nous les a révélés, et ensuite par la comparaison avec les merveilles de la nature, ou par la comparaison avec d'autres merveilles de Dieu. De cette observation il s'ensuit que nous aurons tort si, nous contentant sur les autres mystères d'une lumière médiocre et imparfaite pour croire qu'ils sont possibles, nous en demandons une entière et parfaite sur celui-ci.

IV. La troisième observation sera : *Dieu peut faire tout ce qu'il peut vouloir ;* car vouloir et faire sont en lui la même chose. Comme il a tout créé, il peut tout anéantir et tout changer; il est vrai seulement qu'il ne saurait se changer lui-même, ce qui ne serait pas un pouvoir, mais une impuissance et une faiblesse. Pouvoir mourir, mentir, se contredire, vouloir et ne vouloir pas en même temps une même chose, ne sont pas des possibilités, mais des passibilités ; c'est-à-dire des défauts dont sa perfection et son excellence infinie ne sont pas capables. De cette troisième observation il s'ensuit qu'il nous est toujours très-difficile de connaître cette sorte d'impossibilité qui ferait une contradiction formelle dans la volonté de Dieu : c'est-à-dire, il ne peut vouloir que cela ne soit pas, parce que cela est de l'essence d'une chose qu'il veut, et fait une partie nécessaire de son être. D'un côté il faut pour cela pénétrer toute l'essence des choses, que nous ne connaissons presque jamais qu'en partie : de l'autre, la moindre différence dans l'objet de cette prétendue contradiction formelle, dans la manière, dans le temps, dans les circonstances, trouble et confond tout notre raisonnement, et nous jette dans de nouvelles ténèbres. Dieu veut que le feu brûle les hommes, mais Dieu veut que le feu ne brûle pas Daniel ; qu'il brûle même Daniel, et ne brûle pas Daniel, en deux temps différents, en une de ses parties, non pas en l'autre, ou au dedans et non pas au dehors, comme il arrive quelquefois au feu de la foudre. Il n'y a nulle contradiction qu'apparente et fausse entre toutes ces volontés de Dieu, et nous ne savons point précisément si brûler est une perfection, ou une imperfection du feu, s'il peut être feu sans jamais rien brûler, comme on le dit de ce feu qu'on appelle élémentaire ; jusqu'où l'action du feu pour brûler peut être retenue ou suspendue sans toucher à son pouvoir de brûler, quand même il ferait partie de son être, ni jusqu'où il est naturel au corps humain, de pouvoir être brûlé, ni jusqu'où ce pouvoir d'être brûlé, qui n'est en lui qu'une impuissance et une passibilité, peut être corrigé, sans qu'il change de nature et cesse d'être ce qu'il était.

Mais ce qui est assez clair dans cet exemple est quelquefois bien plus obscur en d'autres ; enfin à l'égard de nos lumières humaines il y a toujours une très-grande différence entre ce qui accompagne ordinairement l'être des choses, et ce qui fait une partie nécessaire de leur être. Après ces trois observations dont nous sommes persuadés qu'on demeurera d'accord de part et d'autre, passons à examiner le merveilleux de Calvin et le nôtre.

SECTION VII.

L'opinion de Calvin prise à la lettre est absolument impossible; adoucie tant qu'on voudra est encore impossible : est au moins sujette aux mêmes objections que la foi de l'Église.

I. On ne hasarde rien en assurant que l'opinion de Calvin prise à la lettre est absolument impossible, car elle consiste en un mot à poser une manducation réelle du corps sans aucune présence réelle du corps, et c'est ainsi qu'il s'en explique partout, ce qui fait une contradiction très-formelle dans notre pensée et dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire, ne peut jamais être sans que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose et en même temps. Il ne nous faut point, pour le comprendre, pénétrer toute l'essence des choses ni percer tous les nuages, dont Dieu a voulu qu'elle fût environnée pour nous. Nous n'avons aucun besoin des spéculations de la physique ou de la métaphysique sur la nature et sur l'essence des substances corporelles, la seule grammaire nous suffit ; ou, pour mieux dire, c'est assez d'entendre ce que nous disons. Il est très-clair en toutes les langues qui furent jamais, mais particulièrement en toutes les langues vulgaires d'aujourd'hui et en la nôtre, *qu'être mangé* enferme *être ;* et *qu'être mangé en un lieu*, enferme *être en un lieu,* qui est ce qu'on appelle présence. l'un ne se peut, nous ne disons pas imaginer, mais entendre ou penser sans l'autre. Calvin donc pris à la lettre, fait que Dieu veut et ne veut pas précisément une même chose et en même temps.

II. Mais après tout, ce n'est pas Calvin que nous tâchons de gagner, ce sont nos frères qu'il a séduits, et qui sentant l'impossibilité de son opinion prise à la lettre, l'adoucissent autant qu'ils peuvent. D'ailleurs s'il faut excuser Calvin en l'accusant, il était trop habile pour croire ce qu'il disait, et se tromper lui-même par ce frivole sophisme dont on rit dans les écoles. *Pierre est grand. Pierre est capitaine ; donc Pierre est grand capitaine.* Ce que Calvin appelait manducation pouvait bien être selon lui quelque chose de réel, et c'est ce qu'il entendait sans doute, mais n'était pas selon sa pensée réellement manducation ; comme le portrait d'un homme est bien en soi quelque chose de réel, mais n'est pas réellement un homme. Il savait assez que les âmes ne mangent pas proprement, en un mot ce qu'il voulait dire et que nos frères entendent, c'est qu'il *se faisait* sur nos âmes je ne sais quelle opération véritable et réelle de la chair de notre Seigneur absente, avec les mêmes effets que les meilleurs aliments quand on les mange font sur nos corps, et il lui avait plu d'appeler cette opération *manducation ;* d'un côté, parce que les pères dans leurs allégories ont souvent parlé d'une manducation

spirituelle jointe à la corporelle ou fondée sur la corporelle; et de l'autre parce que voulant se faire toutes choses à tous, comme nous l'avons dit ailleurs (1), il prétendait gagner par ces termes de manducation réelle, qui enferment naturellement une présence réelle, les luthériens qui croient cette présence réelle; et ne pas perdre les zuingliens qui ne la croient pas, puisque pour peu qu'ils y fissent réflexion, ils découvriraient assez, que sa manducation réelle sans présence réelle, ne pouvait être qu'une manducation figurée comme la leur; et néanmoins trompant les deux partis, il entendait autre chose que ni l'un ni l'autre; c'est-à-dire que la vertu vivifiante actuellement et physiquement (qu'on nous permette ce mot) attachée à la chair de Notre-Seigneur, et qui n'en pouvait jamais être séparée, venait toutefois actuellement et physiquement jusqu'à nous, sans que la chair y vînt, par un miracle fort au-dessus de la nature, et qu'il nommait incroyable, mais qu'il concevait possible par la comparaison des merveilles de la nature, et surtout par la comparaison du soleil, qui sans être en terre ne laisse pas d'y produire tant d'admirables effets.

III. Nous remarquerons en passant trois choses sur cette comparaison qui doivent au moins nous la rendre fort suspecte. La première, qu'encore qu'elle soit très-aisée à trouver, et qu'elle se présente d'abord à l'esprit quand il pense à ce qui opère de loin, elle n'est pourtant jamais tombée dans l'esprit des pères quand ils ont parlé des merveilles de l'eucharistie, au lieu qu'ils ont cherché de tous côtés toutes les comparaisons qui marquent un changement réel et une présence réelle: l'eau changée en sang, l'eau changée en vin, la verge de Moïse en serpent, d'où l'on peut conclure qu'ils n'avaient garde de penser comme Calvin; la seconde, qu'il manque à cette comparaison une chose essentielle pour la faire recevoir suivant les règles que nous avons établies, c'est-à-dire quelque autorité supérieure et considérable qui nous persuade que la chose est, et nous oblige à chercher comment elle peut être, car d'autorité qui nous ait dit, le corps opère de loin mais il n'y est pas, nous n'en avons aucune hors celle de Calvin lui-même, le premier inventeur de cette distinction dans la fin des siècles. La dernière enfin, que tous les hommes et les philosophes particulièrement, peuvent bien douter de quelle manière le soleil étant au ciel opère en terre, et si c'est par une effusion de sa propre substance, ou par la production d'une substance nouvelle telle qu'est la lumière selon quelques-uns, ou par une impression sur tout ce qui est entre le ciel et la terre, mais tous sont d'accord, qu'il faut de nécessité que ce soit par l'un ou par l'autre de ces moyens. Mais Calvin nie tous ces divers moyens en parlant de l'eucharistie; la chair de Notre-Seigneur selon lui, n'opère point sur nos âmes par aucune effusion de sa substance, ni par aucune impression, ou sur lui, ou sur le sacrement, ou sur ce qui est entre le ciel et nous. Ainsi sa comparaison ne lui sert de rien, mais il pourra dire seulement que toutes les comparaisons prises de la nature pour expliquer les merveilles de la religion, clochent toujours et demeurent imparfaites.

IV. A dire la vérité cependant, son opinion quoiqu'ainsi adoucie, si on l'examine de près, n'enferme pas moins une contradiction formelle, puisque selon lui en mille endroits cette vertu vivifiante physique attachée à la chair de Notre-Seigneur, n'en peut jamais être séparée, néanmoins elle vient jusques à nous sans la chair, c'est-à-dire qu'elle en est séparée. Dieu nous donne, nous exhibe (c'est ainsi qu'il parle) réellement sa chair et son sang, mais sa chair et son sang ne sont pas en ce qu'il nous donne. Cela ne se peut imaginer ni comprendre, il l'avoue, mais nous avons dit autant pour lui que pour nous, que croire n'était pas imaginer, ni comprendre.

V. Quand nous voudrons le moins presser, et ne lui plus reprocher son défaut d'autorité supérieure, pour croire ce qu'on ne peut imaginer ni comprendre, toujours sera-t-il certain et indubitable, que son opinion tombe dans les mêmes inconvénients qu'il oppose à la nôtre. Inconvénients encore bien plus grands pour lui que pour nous, parce qu'il ne prend aucun des moyens que nous prenons pour expliquer la possibilité de cette merveille. Si la chair de Notre-Seigneur nous communique véritablement la vertu vivifiante, qui est inséparablement attachée à sa substance; il faut par nécessité, ou que cette vertu vienne à nous avec sa substance, et alors ce sera une substance en plusieurs lieux, ou qu'elle vienne à nous sans sa substance, et alors ce sera un accident sans aucun sujet, mais d'une manière très-chimérique, bien différente de la manière dont l'Eglise explique et soutient ce qu'il y a de merveilleux dans son dogme, comme nous le verrons bientôt.

VI. C'étaient ces raisons qui faisaient avouer ingénument et nettement à feu M. Claude, quand il était en particulier, et avec ses amis, que l'opinion de Calvin ne se pouvait non plus défendre, ni par lui, ni par autre, que celle de l'Église romaine. Nous l'avons publié de son vivant, sans qu'il y ait trouvé à dire, et des personnes d'un très-grand mérite nous ont fait écrire de bien loin pour demander à qui il avait fait cette confession franche et sincère. Nous sommes bien aise d'apprendre à tout le public, que c'est à nous-même, et que nous en avons encore aujourd'hui de trop bons témoins, à notre grand regret, c'est-à-dire plusieurs de nos amis encore en erreur, que nous lui avons renvoyés, pour le savoir de lui-même. C'est à eux à voir, quand il aura plu à Dieu en sa miséricorde de leur ouvrir les yeux, si l'on peut être de la religion de Calvin sans croire comme Calvin sur ce grand article, et jurer sur sa confession de foi, sans l'entendre comme lui; ou si, devenant zuinglien, ou

(1) Dans la Relation latine au premier volume *des Réflexions.*

peut soutenir la grande et insigne différence que saint Paul a mise entre faire indignement tous les autres actes de la religion, ou manger indignement de ce pain, sans discerner le corps du Seigneur et sans s'être bien éprouvé soi-même.

SECTION VII.

Personne ne peut opposer l'impossibilité à l'Eglise sur cette matière. Explication de sa créance. Trois objections ou difficultés. Première et seconde difficulté, le mot nouveau de transsubstantiation, le changement d'une substance en une autre.

I. Qui nous opposera donc l'impossibilité sur l'eucharistie. Sera-ce Zuingle? mais rien n'est moins vraisemblable, ni moins possible que son opinion, en supposant la religion chrétienne. Sera-ce Luther? mais il croit une merveille aussi grande que celle de l'Eglise. Sera-ce Calvin? mais son *merveilleux*, tout nouveau et sans nulle autorité, n'a pas moins d'inconvénients que le nôtre, autorisé par le consentement de tant de peuples et de tant de siècles. Sera-ce ceux qui ne sont pas ou ne veulent pas être chrétiens? mais qu'ils répondent auparavant à tant de grands et beaux ouvrages des siècles passés, et du nôtre, sur la vérité de la religion chrétienne, que nous ne prouvons pas, que nous supposons dans celui-ci.

II. Nous pourrions en demeurer là, comme sur une fin de non-recevoir; mais nous cherchons à édifier nos frères et à leur faire connaître que notre merveille, si elle ne se peut entièrement comprendre, non plus que les autres grands mystères de la religion, est au moins de celles que la raison éclairée par la foi peut et doit recevoir. Il faut pour cela leur ôter au moins toutes les fausses difficultés que leur imagination ou les impressions qu'on leur a données, ajoutent ordinairement à la difficulté véritable. Faites, Seigneur, en nous comme en eux, ce que nous ne pouvons attendre de notre faiblesse, et qu'éclairés et soutenus par la foi nous comprenions au moins que ni en vous-même, ni dans les merveilles de votre toute-puissance, nous ne devons pas aspirer à vous comprendre tout entier.

III. Trois choses ou plutôt trois imaginations blessent principalement l'esprit de nos frères, dans le dogme catholique : la première est le mot même de transsubstantiation et de transsubstantié : le nom leur paraît nouveau : ils le regardent comme un nouvel article de foi imposé à l'Eglise; ce qui n'était point, disent-ils, au pouvoir des hommes, mais de Dieu seul.

La seconde est ce changement d'une substance, qui renverse, disent-ils, le témoignage de nos sens, et par conséquent ôte toute certitude dans les choses humaines.

La troisième est la présence d'une même substance en plusieurs lieux, qui leur semble faire qu'une substance n'est plus une, mais plusieurs. Il faut, s'il nous est possible, les détromper sur ces trois pensées en les examinant l'une après l'autre.

Ce que l'Eglise croit aujourd'hui de l'eucharistie est ce qu'elle en croyait au temps de saint Irénée, qu'il y a en cet auguste sacrement quelque chose de terrestre et quelque chose de céleste. Ce qu'il y a de terrestre est ce qui tombe sous nos sens; ce qu'il y a de céleste est ce que la seule foi y découvre, mais qui ne laisse pas d'y être véritablement et aussi réellement que ce que nos sens y ont trouvé. Si jamais la foi de l'Eglise n'avait été contestée, il suffirait presque de cette explication générale, qui en effet contient tout, ou d'ajouter en tout cas ce qu'on trouve dans le formulaire ancien de l'abjuration des Sarrasins, c'est-à-dire que Notre-Seigneur y est présent d'une manière *que lui seul peut entendre*. Qui parle en ces termes ne nie point tout ce que nous tenons; au contraire il le dit par des conséquences nécessaires, quand de fausses conséquences n'ont pas éludé et affaibli dans l'esprit du monde la force et la vertu que ces termes avaient par eux-mêmes; mais depuis que l'incrédulité humaine a voulu entendre ces expressions générales d'une autre manière qu'on ne les entendait naturellement, depuis qu'on a imaginé une présence réelle qui ne fût pourtant qu'en figure, qu'en vertu, qu'en efficace, et une vertu ou efficace non pas attachée au sacrement mais à notre seule pensée, il a été nécessaire d'éloigner toutes ces fausses et vaines explications par des termes si précis et si propres, qu'ils ne fussent capables d'aucun équivoque. Ce n'est pas faire un nouvel article de foi, comme nos frères nous le reprochent injustement, c'est défendre la foi ancienne contre les subtilités nouvelles, sans nous imposer rien à croire que ce qu'on croyait avant que ces subtilités nouvelles eussent paru. Rien n'est plus naturel sur ce sujet que ce qui est arrivé dans l'Eglise pour le dogme de la Trinité, et c'est un exemple qu'on ne peut trop répéter. Avant qu'Arius eût paru, il ne fallait pour être chrétien et catholique que croire un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit et que baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cela renfermait en effet par des conséquences nécessaires tout ce que le premier concile de Nicée a expliqué depuis. Il n'y pouvait avoir un seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, sans que ces trois fussent un en leur être de Dieu. On ne pouvait baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sans reconnaître en ces trois sujets, ou personnes un même pouvoir et par conséquent un même être; car on ne peut imaginer trois pouvoirs et trois êtres infinis, dont l'un serait par nécessité la borne de l'autre. Cependant depuis la condamnation d'Arius et des ariens, il devint absolument nécessaire pour être orthodoxe et catholique, de dire le Fils *consubstantiel* au Père, terme pris des philosophes aussi bien que celui de *transsubstantiation* ou de *transsubstantié*. Ce ne fut pourtant pas un nouvel article de foi qu'on imposât à l'Eglise; ce fut l'ancien article de foi defendu des vaines subtilités des ariens, qui faisaient du Fils un Dieu re-

ritable, mais créé de rien, et par simple participation de la nature divine. Le manteau d'Elie, soit qu'il se développe et s'étende dans les airs, lorsque Elie est enlevé au ciel, soit qu'il se resserre dans la main d'Elisée pour en frapper les eaux du Jourdain, est toujours le même manteau. La doctrine de l'Eglise est toujours la même, soit qu'on l'exprime en certains termes naturels, dont le sens n'est pas douteux, soit qu'on la développe et l'étende davantage par d'autres termes non douteux, quand l'erreur a voulu former des doutes sur les premiers. Les philosophes parlent proprement et précisément, et expliquent toujours la valeur et la force de leurs termes avant que de les mettre en usage. C'est pourquoi on se sert de leurs termes pour expliquer les termes ordinaires, quand l'erreur a essayé de les rendre douteux. Il ne s'ensuit pas que la philosophie soit essentielle à la foi. L'une pourrait être toute fausse, que l'autre serait toujours toute véritable. Mais Dieu parle aux hommes, comme les hommes parlent entre eux. Que le soleil, si l'on veut, soit toujours immobile dans le ciel, l'Ecriture n'aura pas menti, quand elle a dit qu'il s'arrêta à la voix de Josué; elle aura seulement exprimé aux hommes une très-grande merveille, de la manière dont les hommes de ce temps-là étaient capables de la concevoir. Quand on ne se serait pas servi du mot de consubstantiel dans la Trinité, et de celui de transsubstantiation dans l'eucharistie, comme le concile de Nicée a consacré le premier après des auteurs qui en avaient déjà usé, et que le IVᵉ concile de Latran a expliqué par l'autre la foi de l'Eglise après Etienne d'Autun et Pierre de Blois, qui s'en étaient servis dans le siècle précédent, comme il paraît expressément par ce que nous avons de leurs écrits; il serait toujours vrai que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne seraient qu'un seul Dieu sans nulle équivoque; que l'eucharistie serait véritablement et réellement le corps de Notre-Seigneur sans le paraître, et ne serait pas véritablement le pain si ce n'est pour le dehors et dans les apparences.

IV. Mais si ces termes précis des philosophes ont rendu quelque service à la religion en faisant entendre nettement et sans équivoque aux personnes intelligentes et éclairées, quels en étaient les dogmes, on pourrait dire d'un autre côté qu'ils ont par accident produit un effet presque contraire pour les personnes du peuple qui ne les entendent pas; car elles se font sur ces nouveaux termes d'autres équivoques, parce qu'elles prennent toujours au sens ordinaire du discours commun ce qu'il faut prendre au sens précis et propre des philosophes. Prenez le mot de substance corporelle au sens ordinaire du discours commun, c'est ce qu'on voit, ce qu'on touche. Prenez ce même mot au sens précis et propre des philosophes, substance corporelle est quelque chose qu'on ne voit point, qu'on ne touche point, mais que l'on connaît et que l'on entend, parce qu'elle est ordinairement accompagnée, environnée et revêtue de ce qu'on voit et qu'on touche, qu'on appelle ses accidents, l'esprit du simple s'embarrasse là-dedans, et quand on lui dit la substance du pain n'y est plus, donnant toujours à ce terme le sens ordinaire auquel il était accoutumé, il se persuade qu'on lui ordonne de croire que ce qui lui paraît ne lui paraît pas, mais c'est à quoi l'Eglise n'a jamais pensé.

V. Ce n'est pas nous, nos très-chers frères, qui avons imaginé cette distinction de substance et d'accidents; c'est Platon, c'est Aristote, qui n'avaient aucune part à nos disputes; nous ne faisons qu'emprunter leurs termes pour mettre hors de toute équivoque les termes communs. Ils ont compris qu'en ce qu'on appelle pain, il y a quelque chose d'invisible et d'impalpable qui ne tombe par lui-même sous aucun de nos sens, et qu'ils appellent substance, quelque chose au contraire de visible et de palpable qui revêt et environne cette substance, et qui tombe sous les sens, et ils le nomment accidents. Otez, disent-ils, l'une après l'autre, toutes les qualités ou accidents dont cet invisible et impalpable du pain est revêtu, vous ne lui ôtez rien de son être, et c'est toujours du pain. Si vous ôtiez au contraire de ce tout qu'on appelle pain cet être invisible et impalpable que les qualités ou accidents vous font connaître, vous lui ôteriez et le nom et l'être de pain.

VI. Voici donc à quoi se réduit nettement ce qui nous effraie dans la transsubstantiation. En cet objet qu'on appelle communément pain pris tout ensemble, il y avait je ne sais quoi d'invisible et d'impalpable qui faisait son être, et qui soutenait tout le reste, comme une clé cachée dans la voûte sans y paraître; la même main qui avait fait tout l'assemblage, a ôté cette clé de pierre, pour y mettre une clé d'or ou de pierrerie aussi cachée que la première. L'invisible et l'impalpable du pain n'y est plus, mais un autre invisible et impalpable infiniment plus précieux y est en sa place. La merveille est grande, mais où est la contradiction formelle dans cette pensée et dans la volonté de Dieu? Nous le disons hardiment, dès que vous réduisez ce miracle à un invisible ôté, et un invisible mis en sa place, il est impossible que cela soit impossible à celui qui peut tout, qui avait tout fait, tant le visible que l'invisible, qui avait lié l'un à l'autre, et pouvait aussi facilement ne les pas lier ou délier d'avec l'autre, quand il lui plairait.

VII. Ne nous parlez plus du témoignage des sens, sur lequel vos écrivains font ici tout leur vacarme, il n'en est pas question. Vous voyez et vous touchez comme auparavant, il est vrai; l'Eglise ne nous dit point aussi, qu'il y ait rien de changé, en ce qui se voit et qui se touche. Vos sens ne vous trompent pas; mais votre raison vous trompe quand elle dit : rien n'est changé au dehors; dont il est absolument impossible que rien soit changé au dedans. Elle ne se défend aussi là-dessus, que par les règles ordinaires, qui cessent aussitôt que le pouvoir extraordi-

naire paraît. La substance corporelle ne se peut séparer de ces accidents, qui vous l'a dit? Etiez-vous du conseil de Dieu quand il tirait du néant les accidents et les substances? Avez-vous formé et prescrit toute l'essence des choses, et marqué avec lui les bornes précises du spirituel et du corporel, pour savoir s'ils n'ont pas l'un et l'autre un être qui ne tombe point sous les sens, encore que, dans l'ordre de la nature, il ait assujetti le corporel à y tomber toujours par tout ce qui l'environne; comme il a quelquefois dans un ordre supérieur fait tomber le spirituel sous les sens par l'extérieur emprunté dont il lui a plu de l'environner? On n'a jamais rien vu de semblable, nous dites-vous, à ce que nous concevons sur l'eucharistie ; mais avait-on vu que l'eau commune devînt en un instant d'excellent vin, ou qu'un seul pain en devînt mille, ou tant d'autres merveilles dont vous ne doutez par la grâce de Dieu non plus que nous, non pas pour les trouver vraisemblables par elles-mêmes, mais parce qu'une autorité supérieure vous persuade qu'elles sont vraies? Ici nous avons cette autorité supérieure si on l'eut jamais; Dieu parle fort clairement: *Ceci est mon corps*, et l'Église n'a jamais cherché d'autre sens plus obscur à ces paroles, puisqu'en tous les temps, elle nous a dit : *Ce n'est plus du pain, quoiqu'il paraisse toujours du pain; c'est le corps du Seigneur, quoiqu'il ne le paraisse pas*, puisque dans les monuments les plus authentiques de la foi elle nous a toujours parlé d'un grand miracle, d'un changement divin, d'une transmutation, d'une trans-élémentation au-dessus des forces humaines et de l'ordre de la nature.

SECTION VIII.

Dernière difficulté, la présence d'une même substance corporelle en divers lieux.

I. Sur la dernière difficulté qui est la présence d'une substance corporelle en divers lieux, sans qu'elle cesse d'être une seule et même substance, nos frères ont aussi besoin pour la plupart d'être instruits de la véritable créance de l'Eglise. Leur peuple se persuade assez souvent que nous croyons le corps de Notre-Seigneur dans l'eucharistie de la même sorte qu'il est au ciel, de la même sorte qu'il était sur l'arbre de la croix. Bien loin que ce soit le sentiment de l'Eglise, elle condamnerait ces propositions ou ces expressions, si elles échappaient à un catholique mal instruit, et les traiterait d'hérétiques s'il s'obstinait à les soutenir. Elle condamnerait aussi ceux qui donneraient ce privilége d'être en divers lieux au corps de Notre-Seigneur, *comme glorifié* ou comme *uni à la nature divine;* car ni sa gloire dont nous n'avons que des idées très-imparfaites, ni son union à la divinité, n'empêchent point qu'il ne soit un corps humain véritablement tel que le nôtre, et par conséquent présent en un seul lieu d'une présence ordinaire, corporelle et visible, c'est-à-dire telle que les corps ont accoutumé de l'avoir; présence bornée, limitée et renfermée pour ainsi dire, par le lieu même où le corps est placé, et que nous appellerons ici, pour nous faire mieux entendre, *présence unique*. Mais nous concevons en même temps, aidés et soutenus par la foi, que ce corps divin, et le nôtre, et tous les autres corps du monde, quand il plaît à Dieu de franchir les bornes de la nature, peuvent avoir une autre sorte de présence très-véritable et très-réelle, que nous appellerons ici *présence multipliée*, et qu'on a toujours nommée *sacramentale et spirituelle*, non pas pour croire, comme nos frères, qu'elle n'est qu'en figure et en esprit, mais pour exprimer, que nous ne la connaissons qu'en ce sacrement auguste, et que les corps y peuvent être par leur seule substance, sans rien de ce qui l'environne et la fait tomber sous les sens, de la même manière que nous concevons la présence des esprits, celle de Dieu, celle des anges, celle de notre âme même dont nous disons communément : *l'âme est toute dans tout le corps et toute en chaque partie*, sans que la présence de cette âme tout entière au pied, fasse aucune contradiction avec la présence de cette âme tout entière à la tête ; parce qu'en l'un ni en l'autre lieu, elle n'est point bornée et limitée comme les corps le sont en leur présence naturelle et corporelle.

II. De dire que ce miracle ne confonde pas notre raison, nous ne l'avançons pas; mais il confondait de même la raison des premiers chrétiens et des principaux pères de l'Eglise, sans toutefois confondre ni ébranler leur foi. Rien n'est si commun dans leurs écrits, par exemple, que de les voir s'élever à la créance de ce miracle par celui de la multiplication des pains, qui serait un exemple ridicule et absurde, s'il n'était question dans l'eucharistie que d'une multiplication du corps de Notre-Seigneur, faite par l'imagination et par la pensée de chaque particulier, comme il arrive toujours et en toute sorte de choses quand plusieurs y pensent; mais nous n'entrons pas ici plus avant dans cette matière réservée à la troisième partie de ce traité.

III. Eutychius, patriarche de Constantinople, que l'histoire appelle une grande lumière de l'Eglise, et qui vivait environ un siècle avant le temps où il a plu à Aubertin de placer la naissance de l'erreur sur l'eucharistie (1), se servait encore, pour exprimer cette présence multipliée du corps de Notre-Seigneur, de deux comparaisons, l'une du cachet, un en lui-même, et multiplié par une infinité d'empreintes, dont chacune contient autant que lui, l'autre de la voix humaine, une en la bouche de celui qui parle, multipliée et toujours la même dans les oreilles d'un peuple infini qui l'écoute. Ces comparaisons sont à la vérité très-imparfaites, mais outre que toutes les comparaisons le doivent être, n'étant que comparaisons et non pas exemples et *identités*, comme parle

(1) Il succéda à Mennas au patriarchat en 535. Aubertin met la naissance de l'erreur en 636.

l'école, c'est que les merveilles de la nature ne peuvent jamais être qu'un crayon très-faible et très-imparfait des merveilles au-dessus de la nature. Les premiers chrétiens n'ont pas laissé d'aider et de soutenir leur foi par des comparaisons aussi imparfaites sur la sainte Trinité, plus utiles à la faiblesse de l'homme (comme disait saint Hilaire [*S. Hilar. de Trinit., lib.* I],) que propres à exprimer la grandeur et la majesté de Dieu. Ils nous ont parlé du soleil, de ses rayons et de sa lumière, de la source, de la fontaine, du ruisseau, de l'intelligence, du raisonnement, de la volonté, d'un arbre à trois branches dont chacune contient toute sa nature, et qui ne sont toutes ensemble qu'un seul arbre (1). L'Eglise elle-même tout entière, dans le symbole attribué à saint Athanase dont elle a fait une partie de son office, exprime l'incarnation et l'union des deux natures en Notre-Seigneur, par l'union de l'âme avec le corps, très-différente toutefois de cette autre merveille de la grâce, et où nous ne pouvons jamais dire, l'âme est morte, comme nous disons, Dieu est mort pour nous et pour le salut du monde. Que nous faut-il davantage? S. Paul lui-même, ou plutôt l'esprit de Dieu qui parle par lui, s'écrie sur la résurrection : *Insensé, ce que vous jetez en terre de vos propres mains pour le semer, ne peut revivre s'il ne meurt auparavant* (I *Cor.*, XV, 36). *Vous ne semez pas ce corps qui naîtra, mais la semence dont il doit naître, soit blé, soit quelque autre chose : c'est Dieu qui donne le corps comme il lui plaît à chaque semence suivant son espèce. Toute chair n'est pas la même chair*, etc. *Il y a corps célestes et corps terrestres. Autre est la gloire des célestes, autre est la gloire des terrestres. Autre est l'éclat du soleil, autre celui de la lune, autre celui des étoiles : ainsi en est-il en la résurrection des morts.* Paroles dont les incrédules ont abusé quelquefois, et pourraient abuser en mille sortes contre le mystère qu'elles expliquent, mais qui ne laissent pas d'avoir en elles-mêmes une force toute divine; car les comparaisons ne prouvent pas qu'une chose soit, mais persuadent qu'elle pourrait être : et si je trouve dans la nature une résurrection admirable dont mes yeux sont témoins, à laquelle mes propres mains ont travaillé sans que mon esprit la pût comprendre, si j'en suis si convaincu que je perds avec plaisir le peu de grain que je sème, et me donne même quelque peine pour le semer, par l'espérance certaine de le voir sortir de la terre et de sa propre pourriture, tout renouvelé, et cent fois plus précieux qu'il n'était quand je l'ai perdu ; dois-je traiter d'impossible une autre résurrection encore plus merveilleuse de mon propre corps, quand une autorité divine me la promet et m'en assure? Non; l'idée vive et forte que j'ai de celui qui, après avoir fait et créé toutes les merveilles de la nature, m'a promis et assuré toutes les merveilles de la grâce, fait que je n'examine plus les différences de l'une de ces résurrections à l'autre, toutes les autres difficultés s'évanouissant, se perdant et se noyant, pour ainsi dire, dans le vaste abîme de son pouvoir infini.

IV. En gardant les mêmes précautions nous pouvons encore aider la foi de nos frères par une autre comparaison qui n'est pas nouvelle, et n'a pas été inconnue à saint Thomas. Si quelqu'un, parlant à un aveugle-né, lui disait : Le sens de la vue que nous avons, et qui vous manque, ne nous découvre pas seulement de fort loin les objets, que vous ne pouvez découvrir que de fort près et en les touchant ; il nous découvre de plus une merveille qui vous est inconnue : c'est qu'encore que chacun de nous ait une présence unique dans le lieu qu'il occupe, ne pouvant jamais être présent en un autre lieu en même temps et de la même sorte, il a néanmoins, ou peut avoir, une présence multipliée en cinquante miroirs qu'on pourra lui opposer, et même en cinquante pièces de chacun de ces cinquante miroirs mis en pièces, aussi présent en la plus petite qu'en la plus grande. Ce même sens de la vue nous apprend aussi que tous les autres corps du monde ont de même avec leur présence unique une présence multipliée qui dépend de leur présence unique, et cette présence multipliée s'appelle communément image, mais n'est pas une imagination comme celles que vous pouvez vous former dans votre esprit : c'est quelque chose de réel et très-réel, et même de corporel, que nos philosophes appellent *espèce*, sans avoir encore pu déterminer entre eux, après de grandes disputes, si ces espèces sont une effusion de la substance des corps, ou une simple impression qu'ils font sur tout ce qui les environne, et que tous les autres corps leur renvoient, quand ils se trouvent à certaine distance et en certaines dispositions; ou enfin si ce n'est point quelque autre corps plus subtil, comme serait la lumière, qui reçoive toutes ces différentes impressions de tous les corps, et qui soit ainsi envoyé et renvoyé incessamment de l'un à l'autre avec ces empreintes différentes qu'il a prises de tous côtés, ni comment il se peut faire que ces espèces qui partent de tous les corps en même temps, et de tous les côtés opposés, traversent le même espace de l'air, et se percent les unes les autres, sans néanmoins se mêler, se confondre, ni se détruire. L'aveugle-né à qui l'on tiendrait ce discours pour la première fois n'y comprendrait rien. Nous sommes pis qu'aveugles-nés dans les mystères du ciel : mais quand je trouve en moi-même et en tous les autres corps du monde, une double sorte de présence dont l'une dépend de l'autre, la première unique, la seconde multipliée à l'infini, d'une manière véritable, réelle, même corporelle, si claire à nos yeux, si obscure à notre raison, que les plus grands hommes en ces sortes de choses, après toutes leurs recherches, ne savent presque où ils en sont; aurai-je l'audace de prononcer hardiment qu'il n'est pas possible à celui qui peut tout et qui fait tout, de mul-

(1) Voyez entre les autres Tertullien contre Praxeas, chap. 8.

tiplier d'une manière toute surnaturelle et toute divine, non le corps unique de Notre-Seigneur, ni la présence unique, corporelle, visible et divisible, mais une autre sorte de présence sacramentale, spirituelle, et de sa seule substance libre et dégagée de ses qualités corporelles avec lesquelles il est en un seul lieu comme tous les autres corps ?

V. Ce que nous allons ajouter ne convaincra pas les incrédules, mais il pourra édifier ceux qui croient, ou qui commencent à croire. Nous parlons ici, non seulement de la possibilité, mais de la vraisemblance. Il n'y a rien dans l'opinion de Calvin et dans son merveilleux incroyable dont l'esprit se puisse accommoder; il y a, nous dit Calvin, une substance aussi éloignée de nous, que le ciel l'est de la terre, avec une vertu vivifiante, qui lui est inséparablement attachée : ni cette substance ne vient à nous, ni nous n'allons à elle. Mais sa vertu vivifiante qui ne saurait pourtant se séparer d'elle, opère sur nous, sans être portée jusques à nous par quelque chose que ce soit, et sans faire aussi nulle impression sur ce qui est entre nous et elle : et elle n'opère rien sur nos corps ni par l'aide de nos corps, mais seulement sur nos âmes, et par l'aide de leur attention et de leur application avec une vive foi. Voilà des miracles, à dire la vérité, mais des miracles sans ordre, sans suite, sans aucun but où ils tendent. Au contraire, dans la créance catholique, Dieu, qui n'est que charité et qu'amour, a voulu par son amour infini s'unir à nous en unissant dans l'incarnation sa nature divine à notre nature humaine; mais l'amour de Dieu-Homme a passé plus loin. Il a voulu s'unir à chacun de nous en particulier, et non seulement d'esprit à esprit, mais de chair à chair, et de corps à corps ; et de l'union la plus étroite et la plus intime que l'esprit puisse imaginer, telle qu'est celle de l'aliment avec le corps à qui il sert d'aliment, qui devient un même corps avec lui, os de ses os, chair de sa chair. Dans la souveraine et infinie perfection de Dieu, il semblait qu'il manquât quelque chose à la perfection de son amour; car il ne pouvait mourir pour ce qu'il aimait, comme l'homme meurt pour ce qu'il aime. Mais ce Dieu infiniment parfait s'est fait homme afin de mourir pour nous, et s'étant une fois donné par sa mort à tous les hommes en général, il se donne tous les jours tout entier à chacun des hommes d'une manière, dont ils ne sauraient se donner l'un à l'autre, afin qu'en amour aussi bien qu'en toute autre chose, Dieu ait toujours l'avantage sur l'homme mortel. Voilà des miracles, mais avec un ordre, une suite, et une raison qui engagent le cœur et l'esprit. Que pouvons-nous faire que nous écrier comme faisait un des pères de l'Eglise sur le sujet de l'incarnation? Nous vous rendons grâces, Seigneur, de ce que vous faites pour l'homme ce que l'homme ne peut croire. Achevez, Seigneur, achevez votre ouvrage en nos cœurs; achevez-le en celui de nos frères, et que tous ensemble, humiliés et mortifiés de notre néant, étonnés de votre grandeur, convaincus de vos merveilles dans la nature, persuadés par votre grâce de tant de merveilles surprenantes de votre grâce, dont nous ne doutons pas, nous n'en refusions aucune de celles que votre sainte parole aura pris soin de nous annoncer, et que le témoignage vivant et parlant de l'Eglise, qui est votre seconde parole, nous aura confirmées. Avec ces dispositions, nos très-chers frères, nous passons à la seconde et à la troisième partie de ce traité, qui consisteront à examiner ce que l'Ecriture nous a dit de ce grand mystère, et comment toute l'Eglise a entendu et expliqué l'Ecriture sur ce sujet.

SECONDE PARTIE,

Ou preuves de la foi catholique par l'Ecriture sainte.

SECTION IX.

La première partie de ce traité a déjà prouvé la seconde. La seconde prouvera la première. Clé de la difficulté. Division de cette partie.

I. Si nous étions assez heureux pour avoir satisfait nos frères en la première partie de ce traité, à peine faudrait-il passer à une seconde. Remettons-nous par la pensée au même état où nous étions quand ces différends ont commencé, c'est-à-dire en l'année mil cinq cent quarante ou cinquante, que toutes ces diverses opinions sur l'eucharistie ont éclaté. En cet état des choses nous conjurons Luther de nous parler de bonne foi. Il nous avoue que ce qu'il ajoute ou qu'il change à l'opinion commune est indifférent, et il nous en laisse les maîtres. Zuingle, à qui nous nous adressons après lui n'est pas si facile; mais ce qu'il nous prêche avec sa suite de *Sacramentaires*, ne peut compâtir avec les principes de la religion chrétienne, tels qu'on les a vus en tous les siècles et en tous les climats du monde : partout on a mis une grande et très-grande merveille où il n'en met aucune. Calvin voudrait bien accorder Luther et Zuingle, mais il ne peut s'accorder avec lui-même; il avoue une très-grande merveille, mais par là même, il n'ôte aucune des difficultés de la créance catholique, et semble plutôt y ajouter de nouvelles difficultés. De quel côté nous tournerons-nous? Chacun de nous en particulier ne peut douter, que son père, son aïeul, son bisaïeul, ne crussent comme croient les catholiques. Ce bisaïeul était très-certain que son bisaïeul avait cru de même, et où est la difficulté de croire comme eux et comme tous les chrétiens croyaient il y a trente ans, plutôt que comme Calvin veut que l'on commence à croire, sans soulager notre foi en rien, ni pouvoir lui-même nous bien expliquer ce qu'il pense?

II. Il semble qu'il ne serait pas nécessaire d'en dire davantage, mais si la première partie de ce traité a prouvé la seconde par avance, nous espérons que la seconde prouvera ou confirmera la première, et que l'une et l'autre jointes ensemble seront pleinement et entièrement prouvées et confirmées par la troi-

sième. Nous avons beau les séparer, elles se mêleront à tous moments l'une à l'autre, chacune donnant quelque lumière nouvelle à ce qui la suit, ou qui la précède. D'ailleurs c'est le génie de l'erreur, qu'aussitôt qu'elle se sent pressée, elle reprend ce qu'elle avait abandonné; il faut la vaincre de tous côtés, ou elle se croira toujours victorieuse. Celui qui n'aurait plus rien à dire sur l'impossibilité, se retrancherait à l'Ecriture sainte; celui à qui vous auriez ôté l'Ecriture sainte, prétendrait encore que les pères l'ont entendue comme lui: il n'y a que ces trois choses jointes ensemble, et la grâce de Dieu avec elles, qui puissent achever l'ouvrage.

III. Il y a, comme nous l'avons dit, une clé de cette dispute sur l'Ecriture sainte, et qui peut fort abréger les longs discours qu'on en a faits. Il n'est point question de savoir si en certaines occasions, en certaines circonstances telles qu'on pourrait les supposer ou les imaginer, ces paroles de notre Seigneur, *Ceci est mon corps*, pourraient se prendre en un sens figuré, comme ces autres paroles, *la pierre était Christ*, *je suis le cep*, *je suis le chemin*: nous soutenons seulement, que, dans l'occasion et dans les circonstances dont il s'agit, ces paroles, *Ceci est mon corps*, ne se peuvent entendre en ce sens-là, parce qu'en matière d'explications, ce qui est contraire au bon sens et à la droite raison s'appelle impossible. Il n'est pas nouveau dans l'usage des hommes, qu'un mot signifie quelquefois le contraire de sa signification naturelle, mais il ne s'ensuit pas, qu'en tous lieux on puisse le prendre en ce sens extraordinaire et forcé. *Bénir* sera quelquefois *maudire* dans l'Ecriture sainte, comme quand au livre des rois (III, *Rois*, XXI, 9; *Job*, I, 5; *Job*, II, 9), Naboth est accusé d'avoir béni Dieu et le roi, c'est-à-dire blasphemé contre l'un, et prononcé des imprécations contre l'autre; choses si abominables en elles-mêmes, que la langue sainte en a horreur, et n'ose les exprimer, corrigeant pour ainsi dire l'action par le récit qu'elle en fait. Mais où sera l'impertinent qui ose soutenir sous ce pretexte, que dans le cantique de Daniel, où toutes les créatures jusqu'aux plus insensibles sont excitées avec une éloquence divine à bénir le Seigneur, on puisse prendre ce mot de bénir en ce sens extraordinaire et forcé où il signifie maudire? Ce langage, *Le père est plus grand que moi*, se pourrait entendre au sens d'Arius: qui en peut douter, à parler en général et hors de toutes circonstances? mais il ne se peut entendre en ce sens-là, en supposant ce que l'Ecriture et la tradition nous ont appris de l'Incarnation et de la Trinité, et que l'on a pris pour fondement et pour principe. Cet autre passage, *la parole a été faite chair*, pouvait avoir le sens d'Eutychès, à ne parler qu'en grammairien; mais il ne le peut avoir à parler en chrétien, en supposant ce que l'Ecriture et la tradition de l'Eglise nous ont enseigné. *Ceci est mon corps*, pourrait en quelque occasion particulière signifier, ceci est la figure de mon corps, mais il ne le peut en l'endroit dont il s'agit, quand une fois on a reçu et rassemblé ce que l'Ecriture et la tradition ont appris aux chrétiens sur l'eucharistie.

La première preuve de cette vérité est ce que nous avons déjà dit, et que nous ne répétons ici qu'en un seul mot. L'eucharistie est un grand mystère, une grande merveille du consentement de tous les chrétiens; mais où est le mystère et la merveille, quand on entendra simplement, ce pain est la figure de mon corps, et ce vin la figure de mon sang? Rien au monde n'est plus éloigné du bon sens, que ce sens si nud et si misérable des sacramentaires: nous nous arrêtons là à leur égard sans y rien ajouter davantage. Mais on pourra se retrancher sur le sens merveilleux et incroyable de Calvin, c'est en effet la seule question qui nous reste à examiner, et où nous espérons de prouver trois choses avec l'aide de Dieu. Premièrement, que le sens de l'Eglise se trouve formellement dans l'Ecriture, non pas une fois mais plusieurs et en plusieurs sortes; secondement, que le sens de Calvin ne s'y peut jamais trouver ni en aucune manière; en troisième lieu, que les objections de l'Ecriture, qu'on fait contre le sens de l'Eglise, ne font que confirmer ce sens-là, quand sa créance est une fois bien expliquée et bien entendue.

SECTION X.

Trois preuves, que le dogme catholique est dans l'Ecriture, proposées seulement pour les expliquer ensuite l'une après l'autre.

I. Que le dogme catholique sur l'eucharistie soit dans l'Ecriture sainte, personne n'en peut douter. Nos frères eux-mêmes ne nient pas qu'il n'y soit à la lettre; mais ils disent que la lettre tue. Assurons-nous donc en premier lieu de cet avantage, d'avoir pour nous les paroles à la lettre, qu'ils n'ont pas.

II. Que cette lettre ne tue point et que ce sens littéral soit le véritable, nous en rapporterons trois preuves principales, que nous proposons ici en abrégé, pour les expliquer ensuite l'une après l'autre.

La première preuve est le consentement et l'uniformité, pour le dire ainsi, des quatre écrivains sacrés à rapporter les paroles divines de l'institution, *Ceci est mon corps*, sans changement, sans variété, sans commentaire, sans explication, quoique partout ailleurs ils en usent tout autrement, et que l'explication fût ici plus nécessaire que partout ailleurs.

La seconde preuve se tirera du sixième chapitre de saint Jean, où l'institution à la vérité n'est pas rapportée, mais nous espérons de faire voir avec l'aide de Dieu, qu'elle y est clairement prédite et annoncée, et d'une manière qui ne s'accorde qu'avec le sens littéral de l'Eglise.

La troisième preuve enfin sera prise de saint Paul, non pas dans le récit de cette sainte institution, où il n'a rien de particulier, mais dans tout ce qu'il ajoute sur la participation à ce grand mystère.

SECTION XI.

Réflexions générales pour bien entendre la première preuve qui est l'uniformité de plusieurs écrivains sacrés, à rapporter les mêmes paroles de l'institution, ceci est mon corps, *sans variété et sans explication.*

I. Quant à la première de ces preuves, il importe de s'y arrêter un peu. Nos frères lisent et savent l'Ecriture sainte. Ce n'est pas de quoi il les faut blâmer, mais de ce qu'ils ne la lisent que dans leur sens et se croient seuls capables de la bien entendre. Ils prendront sans doute plaisir de considérer avec nous la conduite de l'esprit de Dieu, en ces riches et belles narrations qu'il nous a laissées de la vie et de la mort de Notre-Seigneur, et cela nous paraît nécessaire en cet endroit pour leur bien faire connaître la force de notre première preuve.

II. La variété de ces narrations toutes divines est quelquefois telle, qu'elle scandalise ceux qu'elle devrait édifier, parce qu'on a peine à accorder les évangélistes sur certaines choses, qui paraîtraient plus curieuses que nécessaires, et qui d'elles-mêmes seraient également bonnes pour notre salut, soit qu'on les entende d'une manière ou d'une autre.

Mais, à la bien considérer, ce sont là plutôt des marques d'une sincérité parfaite, et ceux qui seront accoutumés à voir des informations et des enquêtes, trouveront encore mieux que les autres dans cette diversité de récits tous les caractères d'une même vérité.

Ce sont des témoins fidèles qui ne se sont point enfermés ensemble, comme ils le pouvaient, pour concerter ce qu'ils avaient à dire. Une conduite divine a présidé à leur travail, et Dieu les a inspirés en tout, guidant leur plume, et leur faisant écrire ce qu'ils ont écrit dans la pure vérité; mais cette même providence, qui les faisait écrire divinement et par l'impulsion de l'esprit de Dieu, a voulu qu'ils écrivissent en hommes, et comme on écrit parmi les hommes; ce que chacun avait vu et remarqué, il l'a dit; ce qu'il n'avait point remarqué, ce qui l'avait moins touché, ou qui lui semblait moins remarquable, il l'a omis. Qu'on examine les historiens d'Alexandre et de César, et les mémoires de ceux qui ont eu part aux mêmes actions, on y trouvera cette même variété très-naturelle, pour ainsi dire, aux hommes et à leurs ouvrages; la vérité entière ne se recueille pas d'un seul desévangelistes, mais de tous ensemble; et s'il reste quelque doute, ce n'est point sur la certitude de l'action, mais sur l'ordre et le temps des ses diverses circonstances peu essentielles en elles-mêmes. En S. Matthieu, par exemple, le centenier, avec une foi plus grande que celle de tout Israël, vient dire lui-même à Notre-Seigneur: *Je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit* (*Matth.*, VIII, 8). En saint Luc il envoie seulement deux fois dire la même chose (*Luc*, VII, 6), ne se trouvant pas digne de se présenter lui-même, soit que saint Matthieu attribue au centenier ce qui a été fait en son nom (chose très-commune dans l'Ecriture sainte), soit que le centenier, après avoir envoyé deux fois, apprenant que Notre-Seigneur approchait, ait été encore à sa rencontre, pour lui tenir le même discours.

III. Ce ne sont pas seulement des témoins, ce sont aussi des disciples d'un même maître, des docteurs inspirés d'un même esprit, dont l'un nous rapporte quelquefois précisément ce que le maître a dit, et l'autre ce que le maître a voulu dire. Dans saint Matthieu, par exemple (*Matth.*, XVI), et dans saint Marc (*Marc.*, VIII), Notre-Seigneur, après avoir averti ses disciples qu'ils se gardent du levain des pharisiens (*Luc*, XII) et des saducéens, leur reprochera simplement qu'ils ne l'ont point entendu, et n'ont pensé qu'à la faute qu'ils avaient faite de ne point prendre de pain, sans se souvenir qu'il ne lui fallait que cinq pains pour rassasier cinq mille hommes, et les laissera chercher eux-mêmes le sens de son discours. Dans saint Luc au contraire, sans leur faire ce reproche, il leur dira bien ouvertement et bien simplement, gardez-vous du levain des pharisiens, qui est *l'hypocrisie.*

IV. Ce ne sont pas témoins et écrivains particuliers seulement, mais témoins choisis pour déposer au nom de toute une multitude qui a su et vu les mêmes choses, écrivains publics, greffiers, secrétaires et interprètes de la tradition, pour ainsi dire encore vivante, qui la font passer plus nette et plus certaine à toute la postérité. Saint Jean nous rapporte seul la résurrection du Lazare; mais saint Jean ne le fait pas en qualité de témoin particulier: il publiait son Evangile au temps où une infinité d'autres personnes avaient vu le Lazare ressuscité. On savait que cette action éclatante avait excité la rage des pharisiens, jusques à résoudre la mort de Notre-Seigneur et celle du Lazare lui-même; et les enfants qui, les palmes *à la main*, avaient crié, *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*, se souvenaient encore que c'était en partie au bruit de ce grand miracle. Saint Matthieu est entre les évangélistes un témoin singulier qui rapporte la formule du baptême si essentielle et si nécessaire, sur laquelle, comme sur une roche inébranlable, sont fondées les principales vérités de la religion chrétienne, *Baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (*Matth.* XXVIII, 19). Mais du temps que saint Matthieu, inspiré de Dieu qui guidait sa plume, écrivait son Evangile, toute l'Eglise déposait avec lui de cette institution, en baptisant ainsi. Ce que nos frères remarqueront en passant, pour ne séparer jamais la tradition et la parole écrite, qui ne sont qu'un seul et même corps, dont une partie soutient et fortifie l'autre, l'une et l'autre étant la parole divine venue à nous de différentes manières.

V. Peu de choses sont rapportées par les quatre évangélistes ensemble. Notre-Seigneur, Fils de l'homme et Fils de Dieu, sa prédication, ses souffrances, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, c'est ce qu'on trouve partout, comme le corps de tout l'Evangile et le fondement de notre salut; son ascension n'est qu'en deux évangélistes; quantité d'autres faits très-considérables, et qui semblent mê-

me essentiels à la suite de son histoire, n'ont pourtant qu'un seul historien ; sa nativité parmi le chant des anges, sa crèche, sa circoncision, les prophéties de Siméon et d'Anne au temple; l'annonciation par laquelle il fallait commencer ; la conception, la naissance et la prophétie de saint Jean-Baptiste au ventre de sa mère ne se trouvent que dans saint Luc. D'un autre côté saint Matthieu seul nous rapporte les autres faits très-importants : la révélation de l'ange à Joseph, l'adoration des rois, la transmigration en Egypte, le massacre des innocents, le retour d'Egypte à Nazareth, d'où Notre-Seigneur fut appelé Nazaréen, pour accomplir les prophéties, le désespoir de Judas, le champ du potier acheté trente pièces d'argent, comme il avait été prédit tant de siècles auparavant, l'imprécation des Juifs dont nous voyons encore aujourd'hui l'accomplissement, *son sang soit sur nous et sur nos enfants;* le sépulcre de Notre-Seigneur, scellé, et des gardes mis tout autour pour empêcher qu'il n'y eût aucune surprise, la formule du baptême enfin au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dont nous avons déjà parlé, et quantité d'autres actions ou discours de Notre-Seigneur, que nous omettons comme moins remarquables; quelques faits particuliers se trouvent en deux évangélistes ; quelques autres en trois. Il faut raisonner sobrement sur ces matières, et n'aller guère au delà de ce qui nous est révélé. Mais il semble très-naturel de croire que ce n'est jamais sans de grandes et importantes raisons qu'un même fait se trouve dans les quatre Evangiles, surtout s'il n'est pas d'une nécessité absolue pour la suite de la vie et de la mort de Notre-Seigneur, tel qu'est, par exemple, la chute de saint Pierre, que le mouvement humain aurait plutôt dissimulée ou oubliée, et qui néanmoins est rapportée avec soin par les quatre évangélistes.

VI. L'ordre du temps où les évangiles ont été publiés est encore à observer : celui de saint Matthieu est sans contredit le premier, et comme la base et le fondement des trois autres. La tradition constante est, qu'il fut écrit en la langue sainte, et les savants croient encore remarquer dans le grec que nous en avons, un peu plus d'expressions hébraïques que dans tous les autres. L'Evangile de saint Marc a été regardé par plusieurs comme un abrégé de celui de saint Matthieu, et par d'autres comme l'Evangile de saint Pierre dont il était le disciple, et qu'il avait suivi dans ses voyages. Mais cet abrégé, si l'on veut l'appeler ainsi, rapporte quelquefois des circonstances que saint Matthieu avait omises, comme on le peut voir, par exemple, sur l'établissement des douze apôtres, sur le paralytique descendu par le toit, sur l'hémorrhoïsse, sur la fille de Jaïrus, sur le sourd bégayant guéri en prononçant *Ephphetha*, mot que l'Eglise a conservé dans les cérémonies du baptême; sur l'aveugle guéri avec du crachat, sur l'incrédulité des parents de Notre-Seigneur, qui voulaient le lier comme hors de sens; sur la chute de saint Pierre, qu'il pouvait savoir d'original et où seul il rapporte certaines circonstances que les trois autres évangélistes n'ont pas, et telles sont encore ces paroles de Notre-Seigneur lui-même, qu'on ne trouve point ailleurs : *Chacun sera salé de feu.*

VII. Saint Luc écrivit non seulement après saint Matthieu et saint Marc qu'il a copiés visiblement en plusieurs endroits ; mais aussi après quantité d'autres écrivains que nous n'avons pas, comme sa préface le fait assez entendre. Quelques-uns ont appelé son Evangile l'Evangile de saint Paul, parce qu'il fut le compagnon de ses voyages, et pouvait en effet avoir appris de lui beaucoup de choses; son style est d'un grec plus élégant et plus poli que celui de saint Paul, et de tous les écrivains sacrés; de sorte qu'on voit assez que cette langue lui était naturelle, comme l'hébreu ou le syriaque aux autres.

VIII. Saint Jean a écrit assez longtemps après ces trois évangélistes. Si saint Paul mettait sa gloire à annoncer l'Evangile où on n'en avait jamais parlé, on peut dire que ce dernier des quatre évangélistes a mis la sienne à ne point répéter ce que les autres avaient assez dit : il passe la plupart des actions de Notre-Seigneur, et s'arrête principalement à ses discours; il nous ouvre des routes toutes nouvelles ; mais, bon Dieu, avec quelle élévation et quelle force! C'est lui qui nous annonce qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était avec Dieu, et que le Verbe était Dieu ; que par lui toutes choses ont été faites, et que sans lui rien n'a été fait. Que ce Verbe a été fait chair; qu'il a habité parmi nous ; qu'on a vu sa gloire telle que celle du Fils unique de Dieu plein de grâce et de vérité.

C'est ce saint apôtre qui nous apprend seul le premier des miracles de Notre-Seigneur aux noces de Cana, la piscine miraculeuse, le paralytique qui n'en eut pas besoin pour être guéri, la foi de la Samaritaine, l'histoire de la femme surprise en adultère, injustement suspecte de supposition à quelques anciens, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection du Lazare, comme si, par tant de pièces choisies de ce poids, de cette solidité et de cet éclat qu'il nous tire de ses riches trésors, il ne pensait qu'à justifier ces mots pleins d'amour, par lesquels il conclut tout son ouvrage : *Il y a tant d'autres choses que Jésus a faites, qu'à les écrire en détail, je ne crois pas que le monde entier pût contenir les livres qu'on en ferait.*

Voilà nos réflexions en général sur la conduite de l'esprit de Dieu dans les quatre évangélistes : il est temps d'en faire quelque application particulière au sujet que nous traitons.

SECTION XII.

Applications de ces réflexions générales à la première preuve.

I. Notre première preuve consiste en trois choses : 1° le nombre des écrivains sacrés qui ont rapporté l'institution de l'eucharistie ; 2° leur consentement et leur uniformité à rapporter les propres paroles de Notre-Seigneur, *Ceci est mon corps*, sans variété ni explication; 3° la nécessité qu'il y avait d'y

ajouter quelque explication, s'il n'eût pas fallu les entendre à la lettre.

Trois évangélistes, saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, rapportent les propres paroles de Notre-Seigneur en instituant l'eucharistie : *Ceci est mon corps* (*Matth.*, XXVI, 26; *Marc*, XIV, 22; *Luc*, XXII, 19). Saint Jean a fait ici de même qu'en plusieurs autres endroits (*Jean*, VI), car, voulant, comme nous l'avons dit, s'étendre sur les discours du Seigneur, passer ce que les autres ont dit, et nous apprendre ce qu'ils ne nous ont point appris, il n'a point rapporté cette institution sainte, mais il a rapporté un long entretien de Notre-Seigneur avec ses disciples, comme pour la leur annoncer et la leur promettre, ainsi que nous le ferons voir en son lieu. Ce n'était pas assez. Voici un cinquième évangéliste fait exprès, pour ainsi dire, puisqu'il ne rapporte dans tous ses écrits nulle autre action de Notre-Seigneur que celle-là : c'est saint Paul dont nous entendons parler; car il ne nous dit point ce que les autres apôtres lui ont dit, il va au-devant de cette pensée : *J'ai appris du Seigneur*, dit-il, *ce qu'aussi je vous ai enseigné; c'est que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il fut livré, prit du pain et ayant rendu grâces, le rompit, et dit à ses disciples : Prenez, mangez, ceci est mon corps* (I *Cor.*, XI, 24), etc.

II. Nous n'avons pas été du conseil de Dieu quand il réglait la plume de ses écrivains sacrés et ordonnait à chacun ce qu'il devait dire ou ne pas dire : il faut raisonner sobrement sur ces matières, comme nous l'avons déjà remarqué. Mais il y a dans cette obscurité divine certaines lumières dont Dieu a voulu que nous fussions frappés : la vie humaine de Notre-Seigneur, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, sont partout et dans tous les quatre évangélistes. Un seul nous rapporte sa naissance dans la pauvreté d'une étable, pendant que les anges le glorifient dans le ciel avec son père céleste. Un autre nous fait voir seul les rois qui viennent des extrémités du monde pour l'adorer, pendant qu'un petit roi de Judée cherche à le faire mourir. On sent naturellement la raison de cette différente conduite : tous nous ont dit ce qui faisait le corps de l'Evangile, pour ainsi dire, et le fondement de notre salut; un seul y a ajouté ces circonstances édifiantes, où l'humilité et la gloire sont si bien mêlées ensemble, comme dans tout le reste de la vie de Notre-Seigneur.

III. Quelle est donc la merveille que nous avons à considérer ici sur l'eucharistie, pendant que tant de circonstances de la vie et de la mort du Sauveur, tant de miracles éclatants qu'il a faits, ne se lisent qu'en un seul évangéliste, que l'institution du baptême, au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, n'est rapportée que par un seul? Serait-ce sans dessein et par hasard que l'institution de l'eucharistie n'a pas seulement quatre évangélistes, mais cinq, ce qui n'est arrivé à pas une autre de ses actions? Il faut par nécessité qu'il y ait là-dedans quelque raison divine, mais importante. Le catholique n'a pas beaucoup de peine à l'imaginer : c'était un miracle au-dessus des sens, qui se devait faire tous les jours dans l'Eglise chrétienne, miracle dont la seule promesse avait déjà rebuté par sa grandeur ceux-là mêmes qui avaient vu les pains se multiplier entre les mains de Notre-Seigneur; miracle qui devait révolter, dans la fin des temps, une partie de ceux qui se disent ses disciples : on ne pouvait nous trop dire et nous trop répéter ces paroles divines, sur lesquelles toute l'Ecriture a cru de tout temps ce que nous en croyons aujourd'hui.

IV. Voilà notre réflexion quant au nombre des historiens sacrés; mais que dirons-nous de cette religion avec laquelle tous ces quatre historiens sacrés nous rapportent les paroles divines sans en laisser tomber un iota: *Ceci est mon corps?* eux qui, presque partout ailleurs, sont si différents dans leurs expressions, qu'on fait des concordances et des harmonies pour faire voir qu'ils ne sont différents que dans les paroles et non pas dans les choses.

V. C'est bien plus. Aussitôt que, par ces paroles si fidèlement rapportées : *Ceci est mon corps*, ils ont établi comme sur un fondement inébranlable la vérité de cette lettre, qui ne tue point, mais qui vivifie, ils reviennent à la liberté naturelle de varier dans les expressions, comme on le fait dans tous les récits humains. Est-il question du calice? pourvu que le mot de sang y soit toujours conservé, la manière de l'exprimer ne les arrête pas. A peine y en a-t-il un seul qui n'ait quelque chose de particulier et de propre dans ses paroles. Saint Matthieu nous dit : C'est ici mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs en rémission de leurs péchés. Saint Marc le copie en tout le reste, mais il ôte ces derniers mots, *en rémission de leurs péchés*. Saint Luc : *Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang qui sera répandu pour vous*. Saint Paul ôte ces paroles, *qui sera répandu pour vous*, et ajoute: *Faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi;* pour ne rien dire encore de quantité d'autres petites différences que nos frères remarqueront eux-mêmes dans tout le récit de ce sacré souper. Nous leur demanderions volontiers d'où vient, dans cette liberté et cette variété d'expressions en ces quatre historiens ou témoins, une fidélité si bien marquée sur le mot de *corps*, sur le mot de *sang*, et pourquoi pas un n'a-t-il voulu expliquer et entendre ce que les autres avaient peut-être dit d'une manière trop courte et trop serrée? Quand il a été question du levain des pharisiens (nous n'alléguons que cet exemple, parce que nous en avons déjà parlé, mais on en trouverait quantité d'autres semblables), si l'un des évangélistes nous a dit que Notre-Seigneur reprocha à ses disciples de ne l'avoir pas entendu, l'autre ajoute qu'après y avoir fait réflexion, ils comprirent qu'il avait voulu parler de la fausse et mauvaise doctrine des pharisiens: un troisième passe plus avant, et fait dire à Notre-Seigneur lui-même que *ce levain est*

l'hypocrisie, pourquoi, n'étant parlé ici que de corps et de sang, ni saint Matthieu, ni saint Marc, ni saint Luc, ni saint Paul, ne sont-ils pas venus au secours de notre faiblesse? Il n'en fallait qu'un pour nous dire : C'est la figure de mon corps, ou C'est la vertu de mon corps, ou C'est mon corps en représentation seulement, mais représentation inondée de ma grâce; ou bien, avec un plus long commentaire : Les apôtres entendirent bien alors que quand il leur avait promis sa chair à manger et son sang à boire, il n'avait parlé que de ce pain et de ce vin, figures non pas simples, mais sacrées, de sa chair et de son sang. Mais, nos très-chers frères, que demanderions-nous à ces divins écrivains? Ils nous rapportent de ce grand mystère tout ce qu'ils en savent, tout ce qu'ils en ont vu et entendu, tout ce qu'ils en ont appris du Seigneur lui-même. Il a pris du pain, il l'a béni, il l'a rompu, il a dit à ses disciples : Prenez, mangez, *ceci est mon corps;* croyez-le comme ils l'ont cru, ils ne vous en diront pas davantage.

VI. Il y eût eu pourtant beaucoup de raison et beaucoup de nécessité de le faire, s'ils l'avaient pu. La mémoire était encore toute fraîche de ce long discours de Notre-Seigneur, où il avait promis sa chair à manger et son sang à boire. On se souvenait fort bien que ce discours avait rebuté une partie de ses disciples; et si nous en voulons croire quelques anciens, que plusieurs de ses disciples choisis et favoris qu'il avait établis sur les autres au nombre de septante, l'avaient abandonné avec la foule des autres, en disant, Ce discours est dur, qui le peut écouter? qu'à peine les apôtres avaient-ils résisté à une tentation si grande; non pas en pénétrant ce grand mystère, mais en se défendant de le vouloir pénétrer par la confiance qu'ils avaient en la puissance, en la sagesse de leur maître et en la fidélité de ses promesses : *A qui irions-nous, Seigneur? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Nous croyons et nous savons que vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant.*

VII. Mais peut-être que Dieu, à qui l'avenir est présent, voyait que cette explication ne serait plus nécessaire au monde, que ce nuage d'erreur avait passé, qu'il n'en serait plus aucune mention; que toute la terre admirerait la stupidité des Capharnaïtes, qui s'étaient grossièrement laissé tromper à une métaphore, jusqu'à rompre avec celui qui venait de nourrir de cinq pains, en leur présence, cinq mille personnes. C'est tout le contraire, nos très-chers frères : Dieu, à qui l'avenir est présent, voyait selon vous que toute la terre, de peur d'être Capharnaïte, se tromperait à cette métaphore, et prendrait pour une vérité cette lettre qui tue; qu'aussitôt après le temps des apôtres, si l'on en veut croire celui des vôtres qui a traité ces matières le plus à fond, tous les pères de l'Eglise, sans en excepter un seul, abusés par ces paroles, *Ceci est mon corps*, croiraient au moins sur ce grand mystère beaucoup plus qu'il n'en fallait croire et que vous n'en croyez aujourd'hui, c'est-à-dire je ne sais quelle vertu du corps et du sang physiquement, ou plutôt divinement attachée au pain et au vin, qui faisait qu'on les pouvait bien nommer à juste titre corps et sang du Seigneur; que les peuples qui ne pourraient pas distinguer si subtilement, croiraient sans autre distinction que c'était en effet le corps et le sang du Seigneur; qu'aussitôt après l'effusion du Saint-Esprit sur toute chair et par tout le monde, il viendrait (chose horrible à imaginer) une effusion aussi grande et aussi universelle de l'esprit d'erreur sur toute chair, qui persuaderait aux chrétiens de croire et d'adorer ce corps et ce sang dans l'eucharistie; que, pour parler comme les Actes des apôtres, on verrait les Parthes, les Mèdes, les Elamites, les habitants de la Mésopotamie, de la Judée, du Pont, de l'Asie, de la Phrygie, de la Pamphylie, de l'Egypte, de la Libye, de l'Arabie, de la Thrace, de Rome, et de tout le monde romain, de l'Italie, de l'Espagne, des Gaules, de la Germanie, des îles les plus éloignées, chacun en sa langue, entendre, *Ceci est mon corps*, comme nous l'entendons nous-mêmes, et louer sur ce grand mystère, d'une voix différente mais commune, les merveilles de Dieu. Dites la vérité, nos chers frères, y eut-il jamais une plus grande nécessité à un Dieu si bon et qui s'était donné lui-même pour nous, que celle d'aller au-devant d'une erreur si grande, si prompte, si universelle, où toute la terre devait tomber par la seule confiance en ses promesses, sans autre raison que celle de ses apôtres mêmes : A qui irions-nous, Seigneur? nous croyons, et nous savons que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, et que vous avez les paroles de la vie éternelle. Charité éternelle et infinie, sur le point de répandre votre sang pour notre salut, ne nous auriez-vous point fait entendre par quelque petit mot : C'est en la croix que je vous le donnerai; ici vous n'en avez que la figure; gardez-vous bien d'une erreur qui vous jetterait dans l'idolâtrie, et vous priverait de ce salut que je veux vous donner. Ouvrez, Seigneur, ouvrez les yeux de nos frères; mettez leur cœur en liberté; ôtez-leur la vaine crainte de vous être trop soumis et de trop croire en vous. En voilà qui vous consacrent leurs travaux, et qui (1) ont les armes à la main pour défendre votre divinité même : ils raisonnent bien contre vos plus grands ennemis, et leur opposent avec justice que jamais un simple homme, mais saint homme, n'aurait voulu jeter tous les hommes en erreur par

(1) Dans Abbadie; *Traité de la divinité de Notre-Seigneur*, chap. 4, pag. 39 et 40. Il connaissait le passé et l'avenir (Notre-Seigneur), il savait donc bien que les Juifs l'avaient accusé de blasphème, trompés par des expressions moindres que celle-là (celle de S. Thomas, mon Seigneur et mon Dieu!); il n'ignorait pas que ces mêmes expressions donneraient occasion aux chrétiens qui viendraient dans la suite, de le confondre avec le Dieu souverain en soutenant qu'il était d'une même essence avec lui. Connaissant donc le passé et l'avenir à cet égard, il est évident qu'il était de la charité de Jésus-Christ de supprimer et de défendre toutes ces expressions qui peuvent faire une impression si dangereuse, etc.

tant d'expressions si claires et si formelles, qui leur ont persuadé que vous êtes Dieu : faites qu'ils raisonnent de même, et ils comprendront que c'est votre corps et votre sang que vous nous donnez en cet auguste sacrement, et non leur simple figure.

SECTION XIII.

Le chapitre sixième de saint Jean, où premièrement Notre-Seigneur promet et [illegible] l'eucharistie.

I. Venons au sixième chapitre de saint Jean, malgré les grandes disputes, qui se réduisent toutefois à très-peu de chose quand on n'a pas une grande envie de disputer.

II. Personne ne dit que l'institution de l'eucharistie y soit rapportée et racontée. Mais nous soutenons deux choses : l'une, que l'eucharistie y est promise, prédite et annoncée; l'autre, que toutes les parties de ce long entretien de Notre-Seigneur avec ses disciples, aussi bien que la conclusion, prouvent fortement la présence réelle, surtout si l'on joint les parties de la promesse aux parties de l'accomplissement. Nous traiterons ces deux points en deux articles différents, et le premier en celui-ci.

III. Il ne faut qu'un peu de justesse d'esprit avec un peu de bonne foi, nous ne dirons pas pour connaître, mais pour sentir que l'eucharistie y est promise et annoncée : *Je donnerai ma chair à manger et mon sang à boire; ma chair est véritablement viande, mon sang breuvage*. Qui n'entend que c'est une seule et même chose avec, *Prenez et mangez, ceci est mon corps*; avec, *Ceci est mon sang, buvez-en tous*. L'un est le projet, l'autre est l'exécution; l'un est la promesse, l'autre son accomplissement : cela est plus clair que tous les éclaircissements qu'on y peut apporter.

IV. Essayons néanmoins, puisque nos frères en ont besoin, d'arriver au même but par le raisonnement et par le discours, d'autant plus que cette matière très-importante nous semble pouvoir recevoir, par les réflexions suivantes, quelque nouveau jour qu'on ne lui a point encore donné.

V. Manger la chair d'un homme et boire son sang, est une chose si éloignée de notre pensée, de notre nature, de nos mœurs et de nos coutumes, que ni les hommes ni Dieu, quand il parlera aux hommes, ne s'exprimeront jamais ainsi que pour signifier quelque chose d'extraordinaire, de surnaturel et de divin, au delà de nos coutumes, de nos mœurs, de notre nature et de notre pensée. Nos frères, s'ils y font un peu de réflexion, en conviendront avec nous, et ils le doivent par les principes mêmes de leur doctrine : car leur manducation de la chair de Notre-Seigneur, comme ils l'expliquent, quoiqu'elle ne soit pas de la bouche du corps, a néanmoins quelque chose, selon eux, de si surnaturel et de si grand, qu'on a peine à le comprendre; de sorte qu'ils s'offensent quelquefois de ce qu'on ne la veut pas appeler manducation réelle, et soutiennent qu'elle est plus réelle que la nôtre même. Accommodons-nous pour cette heure à leur sentiment, et posons que cette manducation, quoique figurée et métaphorique, soit néanmoins quelque chose de fort extraordinaire qu'on a jugé à propos d'appeler ainsi. En matière de figures, la nature de l'esprit humain et l'ordre de nos pensées sont qu'elles ne se portent jamais tout d'un coup aux métaphores extraordinaires, hardies et violentes : on y va par degrés, on s'en approche peu à peu, à mesure que l'esprit s'échauffe, d'expression en expression, d'idée en idée, jusqu'à la plus forte, comme les ardeurs de l'été ne succèdent pas tout d'un coup, mais peu à peu et par degrés, aux glaces de l'hiver. Qui s'aviserait jamais de dire à quelqu'un, mangez ma chair et buvez mon sang, pour lui faire entendre, souvenez-vous de moi quand vous ne me verrez plus; que je sois toute votre consolation, toute votre joie, toute votre espérance, toute votre force ? Il faut par nécessité, quand Notre-Seigneur a parlé aux hommes de manger sa chair et de boire son sang, ou qu'il ait entendu ce que les catholiques entendent et qu'on ne pouvait concevoir, ou du moins qu'il ait entendu quelque chose de fort extraordinaire, quoique figuré, et même qu'il soit venu à cette expression si forte de pensée en pensée, et par quelque occasion particulière, qui ait tourné son discours de ce côté-là plutôt que d'un autre. Nos frères en conviendront encore facilement avec nous, car ils avouent que quand Notre-Seigneur nous a parlé de manger sa chair, il s'est regardé lui-même comme une victime immolée pour nous, et a regardé la coutume reçue de manger la chair des victimes. Ils font même de cette pensée un argument de leur erreur, en soutenant jusque dans leur confession de foi, comme nous l'avons vu, que le corps de Notre-Seigneur peut être estimé présent en la cène, et véritablement présent : mais en tant que sacrifié et rompu en la croix, par où ils convertissent adroitement leur prétendue vérité en une véritable figure. Ils demeureront aussi d'accord avec nous que Notre-Seigneur a été conduit à cette figure extraordinaire et violente par une occasion particulière, qui est celle du pain multiplié, qu'il avait distribué aux troupes, et qu'elles lui demandaient encore, non pas pour une fois seulement, mais pour toujours, soit que cette multitude tout indigente et toute nécessiteuse ne cherchât qu'à soutenir simplement sa vie, ce qui pourtant n'est guère vraisemblable, soit qu'elle fût prévenue, comme l'ont dit quelques modernes, de la tradition qui est encore parmi les Juifs, que le Messie, quand il viendrait, nourrirait son peuple plus miraculeusement que Moïse ne l'avait nourri au désert; tradition où l'on peut admirer, comme en quelques autres de la même nature, les principes de la religion chrétienne donnés à ce peuple obscurément et environnés de nuages. Quoi qu'il en soit, l'occasion du pain qu'on demandait à Notre-Seigneur, l'avait porté à

dire aux troupes qu'il était lui-même un pain céleste, et c'est par là que commence tout son discours : la pensée de sa chair, victime selon nos frères, l'avait porté à ajouter que ce pain qu'il promettait était sa chair même. Il regardait donc d'un côté à ce pain multiplié qu'il avait distribué aux troupes, et de l'autre à sa chair victime qu'il donnerait pour nous. Mais s'il regardait à ce pain multiplié, pourquoi nous parle-t-il d'un breuvage dont ce pain multiplié n'avait point été accompagné? et s'il regardait à sa chair victime, pourquoi nous parle-t-il de boire son sang, lui qui savait bien qu'on mangeait la chair des victimes, mais que c'eût été une impiété parmi les Juifs de boire leur sang, qui au contraire devait être répandu en l'honneur et en la présence de Dieu? Il faut presque vouloir s'aveugler pour ne pas voir qu'en regardant au pain multiplié, il annonce un pain nouveau et extraordinaire, multiplié infiniment plus que le premier, et qui sera accompagné de son breuvage, au lieu que celui qu'il avait donné aux troupes était sans breuvage ; qu'en regardant à sa chair victime sur la croix, il a promis un sacrifice tout nouveau et tout extraordinaire, où non seulement il ne serait pas défendu, mais il serait commandé de boire le sang de la victime, ce qui ne se trouve non plus qu'en l'eucharistie.

VI. Arrêtons-nous un moment sur cette pensée, qui nous conduira peut-être à la véritable explication, non-seulement du chapitre sixième de saint Jean, mais de tout le sacrifice eucharistique.

Il n'est pas douteux parmi nous que toutes les fausses religions ne soient venues de la véritable, et les sacrifices du paganisme, des sacrifices ordonnés aux premiers hommes, dont Abel et Caïn nous font voir l'exemple : sacrifices qui n'étaient que la figure et que l'ombre d'un grand sacrifice, où Dieu se devait lui-même immoler pour nous. Par toute la terre on mangeait la chair des victimes ; dans toutes les nations, le sacrifice, qui finissait par là, était regardé comme un festin solennel de l'homme avec Dieu ; d'où vient que l'on trouve si souvent dans les anciens poètes païens le festin de Jupiter, les viandes de Neptune, pour signifier les victimes dont on mangeait après les avoir immolées à ces fausses divinités ; et s'il y avait parmi les Juifs des holocaustes, c'est-à-dire des sacrifices où la victime était entièrement brûlée en l'honneur de Dieu, on les accompagnait de l'offrande d'un gâteau, afin qu'en ces sacrifices mêmes il y eût à manger pour l'homme. Mais nous ne trouvons point qu'en aucune nation on ait bu ni mangé le sang des victimes, qui était au contraire répandu en l'honneur de la Divinité ; et quant aux Juifs, ils avaient une défense très-expresse de toucher à ce sang. Car dans ce partage du sacrifice entre Dieu et l'homme, Dieu s'était réservé le sang par un commandement particulier dès le commencement, et longtemps avant la loi de Moïse. C'était, pour ainsi dire, son préciput, son droit de Seigneur et de maître. Il avait dit que le sang était l'âme, ou devait lui être rendu au lieu de l'âme, car l'un et l'autre se peut tirer des paroles de l'Ecriture, et de là vint la défense de manger des viandes étouffées, dont le sang n'avait pas été répandu, défense qui, bien qu'autorisée par le premier concile des apôtres, seulement pour un temps (tenu à Jérusalem), pour rendre témoignage à la loi ancienne, et faire voir qu'on la devait reconnaître comme établie de Dieu et toute divine, a continué pendant quelques siècles sous la loi chrétienne. Cela ainsi posé, dont personne ne dispute, il ne nous sera peut-être pas difficile, faisant tout ensemble l'abrégé et la paraphrase du discours de Notre-Seigneur, d'en trouver le véritable sens. Je vous ai donné (dit-il) un pain multiplié par miracle. Vous me demandez ce pain miraculeux pour tous les jours, je vous le donnerai, et même je l'accompagnerai de son breuvage; mais ce pain ce sera moi-même, qui suis le pain descendu du ciel, bien plus que la manne dont vos pères ont été nourris au désert ; ce sera ma propre chair que je dois offrir pour vous en un sacrifice, dont tous les autres n'ont été que la figure. Jusqu'ici c'était un agneau, c'est maintenant moi-même qui serai la victime, moi-même l'agneau qui ôte les péchés du monde. Comme vous avez mangé véritablement la chair de l'agneau, vous mangerez véritablement la mienne au festin de ce sacrifice, mais d'une manière toute céleste et toute divine. Ce sacrifice sera toujours le même jusqu'à la fin du monde, mais il se renouvellera incessamment par le festin. Il abolira tous les autres sacrifices, il n'est point sujet à leurs lois. S'il vous était défendu jusqu'ici de toucher au sang de la victime, il vous est ordonné maintenant de boire son sang : ce n'est point un sang que je me sois réservé comme celui des autres victimes, c'est mon sang propre que je donne pour vous, et que je vous donne en me donnant à vous tout entier. Nos frères pourront bien ne pas recevoir cette explication, mais ils auront peine à en trouver une plus naturelle et plus juste, et ne diront rien qui soit suivi et droit, tant qu'ils ne feront de l'agneau pascal qu'une figure, et de l'eucharistie une autre figure. S'ils ne veulent pas que Notre-Seigneur ait pensé à l'eucharistie, quand il a parlé du pain qu'il donnerait, qu'ils nous disent donc pourquoi il a promis un breuvage qu'on ne lui demandait pas, s'il ne s'est regardé que comme victime en la croix ; pourquoi a-t-il parlé de son sang à boire, contre l'aversion qu'on avait à boire le sang des victimes, et la défense qui en avait été faite? Qu'ils reconnaissent enfin que, soit que l'on creuse cette matière, comme nous avons essayé de le faire, peut-être au delà de nos forces, soit qu'on la regarde d'une vue plus simple, rien n'est plus semblable ni ne se rapporte mieux l'un à l'autre que les paroles de Notre-Seigneur en ce sixième chapitre de saint Jean, et les paroles de Notre-Seigneur en l'institu-

tion de l'eucharistie : *Le pain que je donnerai est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde. Ma chair est véritablement viande, et mon sang véritablement breuvage. Prenez, mangez, ceci est mon corps ; ceci est mon sang, buvez-en tous.*

VII. Nous n'ignorons pas les difficultés incidentes, dont on tache d'embarrasser l'esprit de nos frères, mais elles ne nous semblent pas si considérables qu'il faille s'y arrêter longtemps, surtout parce qu'on les trouvera expliquées ailleurs, par les écrivains catholiques, et depuis peu encore fort clairement et fort nettement par un converti illustre, dont la piété et les ouvrages sont en édification dans l'Eglise (1).

VIII. On nous dit en premier lieu, qu'il s'agit en ce chapitre de saint Jean d'une manducation, qui était présente, quand Notre-Seigneur parlait, puisqu'il s'exprime en des termes du présent, *qui mange ma chair et boit mon sang*, et par conséquent que c'est seulement d'une manducation toute spirituelle, qu'on fait par la foi en Notre-Seigneur, qui est le sens où saint Augustin a dit, *croyez, et vous avez mangé*, manducation qui était déjà quand Notre-Seigneur parlait, au lieu que celle qui se fait au sacrement n'était pas encore. Mais que diront nos frères, si leur grand Aubertin lui-même (2), en nous faisant cette objection, ne se souvient pas qu'il nous en avait fourni la réponse quelques pages auparavant, lorsqu'expliquant ces mêmes paroles avec celles qui suivent : *Il a la vie éternelle*, c'est-à-dire, ajoute-t-il, *il l'aura certainement*, un futur infaillible étant exprimé par un présent, ce qui bien examiné ne signifie autre chose, sinon qu'en tout ce passage, le présent et le futur se joignent ensemble, sont pris et confondus l'un avec l'autre, et n'expriment que le futur, parce qu'ils ont leur rapport à une promesse du futur, qui a commencé tout le discours ; *le pain que je* DONNERAI *est ma chair*, que je DONNERAI *pour la vie du monde*. On ne pouvait manger ce pain qu'il devait donner, ou plutôt cette chair qu'il donnerait, que quand il l'aurait donnée. Ainsi qui mange ma chair, veut dire qui mangera, comme, il a la vie éternelle, veut dire, il aura. Il n'y a rien de si ordinaire en toutes les promesses de l'avenir; mais surtout en toutes les prophéties, que ce changement d'un temps à l'autre, parce que le prophète voit l'avenir comme présent, et n'ignore pas néanmoins que ce présent n'est que futur, et que ses auditeurs ou ses lecteurs l'entendent ainsi ; de sorte qu'il s'exprime indifféremment, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Qui voudra connaître plus clairement, qu'il en est de même en cette promesse prophétique de Notre-Seigneur, de sa chair qu'il doit donner à manger, il n'aura qu'à conférer avec l'original grec, les diverses traductions de ce chapitre de toutes les langues et de tous les partis. Il verra que chaque traducteur selon son goût, ou ce qu'il croyait du génie de sa langue, a quelquefois exprimé le futur par le présent, et le présent par le futur, sans en excepter ceux de Genève, qui n'ont fait aucune difficulté de rendre le même mot grec [illegible], tantôt par *celui qui mange*, tantôt par *celui qui mangera*, ni de mettre, *vous n'aurez point la vie éternelle* (V. 56. 57. 58), au lieu que le grec disait : vous n'avez point la vie éternelle, [illegible].

IX. On nous dit encore que la manducation, dont il s'agit en ce chapitre de saint Jean, est toujours suivie de son effet certain et infaillible : *Il a la vie éternelle*, dit Notre-Seigneur, *il demeure en moi*, etc., que ce n'est donc point la manducation de ce sacrement, où l'on prend quelquefois sa propre condamnation, comme parle l'apôtre, mais une manducation spirituelle, qui se fait par la seule foi, et où l'on ne prend jamais que son absolution et son salut. La réponse est aisée, car il s'agit en tout ce passage de la manducation du sacrement, accompagnée de cette action de la foi, que saint Augustin et les théologiens, à son exemple, ont appelée par figure et par métaphore, manducation spirituelle seulement, parce qu'elle venait ensuite d'une autre manducation non figurée, mais véritable et réelle, et lui donnait toute sa perfection, tout son fruit, toute son utilité. On a dit par une figure semblable, que la Vierge n'eût jamais conçu Notre-Seigneur en ses entrailles, si elle ne l'eût auparavant conçu dans son cœur, quand elle disait avec tant de soumission et tant de foi : *Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon vos paroles.* Mais cette conception du cœur, qui n'est qu'en figure, suppose une conception réelle et véritable, qui a suivi ; comme cette manducation spirituelle et figurée suppose une manducation véritable et réelle, qui a précédé. De sorte que de vouloir prendre les paroles de Notre-Seigneur d'une simple manducation figurée, c'est oublier le chemin par où l'on y est venu, ou vouloir faire subsister le comble de l'édifice, quand on a ôté le fondement. Ce n'est pas, au surplus, pour l'eucharistie seulement que Notre-Seigneur veut le cœur aussi bien que le corps, sans néanmoins que sous ce prétexte il faille se contenter de l'action du cœur, comme si celle du corps était inutile. Toutes les fois qu'il commande et qu'il attache à ce commandement une promesse, il entend qu'on lui obéisse intérieurement, aussi bien qu'extérieurement, qu'on reçoive sa grâce avec foi, et qu'on n'apporte point d'obstacle à l'effet naturel qu'elle doit avoir; c'est ainsi qu'il s'exprime pour le baptême, pour l'aumône, pour le jeûne, pour la prière. Ces promesses, quoiqu'absolues, enferment toujours certaines conditions essentielles : ses menaces de même enferment encore quelque condition. On ne peut être sauvé sans être baptisé, et néanmoins il y a certains cas où l'on peut être sauvé sans être baptisé, comme quand on désire le baptême avec ardeur, ou que l'on

(1) H. de Mahis, ci-devant ministre d'Orléans, *Lettre sur la présence réelle.*

(2) *Albertinus*, cap. 32, pag 256. Id est, certe habebit : futurum infaillibile, per tempus præsens exprimens.

scelle de son propre sang la foi du baptême. Si on ne mange la chair de Notre-Seigneur en l'eucharistie, on n'aura point la vie éternelle, et néanmoins l'enfant qui ne l'aura jamais mangée, ni de la bouche, ni du cœur, ni de la manducation sacramentale, ni de la manducation spirituelle, sera sauvé : mal à propos donc on veut tirer des conséquences à la rigueur, ou de la promesse absolue, *qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle*, qui s'entend toujours avec les conditions nécessaires, ou de la menace, *si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang*, qui s'entend toujours de ceux qui méprisent le sacrement, et non pas de ceux à qui il manque. On sait que dans tous les siècles de l'Eglise, il est quelquefois arrivé aux plus grands hommes, en disputant contre une hérésie présente, de fournir des armes sans y penser à une hérésie suivante, qui se jetai' dans l'extrémité contraire.

Quelques docteurs catholiques du dernier temps, en disputant pour la communion sous une seule espèce, pendant qu'on leur opposait ce passage : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie éternelle*, ont nié, ou semblent nier qu'il fût question de l'eucharistie dans ce chapitre de saint Jean, réponse qui n'était nullement nécessaire, comme nous espérons de le faire voir, lorsque nous traiterons cette question; c'est de quoi nos frères prétendent tirer un grand avantage, mais sans sujet. Car si l'on s'arrête à l'autorité, nous disons que le sentiment, ou peut-être les expressions trop fortes de quelques particuliers dans l'ardeur de la dispute, et qu'on explique très-souvent contre leur intention, ne doivent point l'emporter sur l'explication commune et reçue par tous les autres, tant anciens que modernes, lorsqu'ils ont regardé les choses de sang-froid et sans aucun intérêt de dispute, et si l'on veut venir à la raison, nous avons vu qu'elle est toute pour nous. Et comment en pourrions-nous douter, si (1) Aubertin lui-même qui combattait cette vérité a été presque contraint de la reconnaître, au moins autant qu'il le faut pour ce que nous traitons ici; car, après avoir employé tout son esprit à relever les objections dont nous venons de parler, et toute son étude à remarquer les prétendues contradictions des catholiques entre eux sur ce passage, voici à quoi il réduit son opinion et sa défense. Il ne nie pas, dit-il, qu'en ce discours de Notre-Seigneur, il ne s'agisse de la chose signifiée par l'eucharistie, c'est-à-dire de la véritable chair de Notre-Seigneur donnée et immolée pour nous, et de la véritable manducation de cette chair par la foi, il soutient seulement que cette manducation par la foi, se faisant tant en l'eucharistie que hors l'eucharistie, Notre-Seigneur l'a regardée en quelque manière qu'elle se fît, soit en l'eucharistie, soit hors l'eucharistie. Ne lui en demandons pas davantage pour cette fois, car cela nous suffit pour l'endroit où nous en sommes; soit donc : Notre-Seigneur, en tout ce discours, a regardé toutes les manducations spirituelles et par la foi qu'on pouvait faire de sa chair, mais celle qui se fait en l'eucharistie est la principale; donc Notre-Seigneur, en regardant toutes ces manducations par la foi, aura principalement regardé celle qui se fait en l'eucharistie. Que celle-là soit la principale, nos frères, ni Aubertin ne l'oseraient nier. Calvin la traite d'incroyable, d'incompréhensible, surpassant toute la portée de nos entendements, comme nous l'avons vu; M. Claude la représente comme inondée de grâce, les purs zuingliens, qui sont ceux qui lui donnent le moins, avouent pourtant dans leur confession de foi, dont nous avons ailleurs rapporté les paroles, que ce signe extérieur, ajouté à la parole de Dieu et aux prières, ajoute aussi au moins quelque chose à l'amour et à la foi qu'on pouvait avoir dans les autres actes de la religion, et, à dire la vérité, sans cela ce serait un sacrement bien inutilement établi. Concluons donc que, selon Aubertin et selon tous nos frères séparés, de quelque opinion qu'ils puissent être, ce discours de Notre-Seigneur, s'il regarde tous les actes de foi qu'on peut faire en pensant à la chair de Notre-Seigneur donnée pour nous, regarde principalement et particulièrement l'acte de foi qui se fait en recevant l'eucharistie, et qu'on appelle manducation spirituelle. De savoir si cette manducation est précédée en l'eucharistie d'une manducation réelle, et par la bouche du corps, et si l'on le peut conclure de tout le discours de Notre-Seigneur, ce n'est pas ce que nous avions entrepris d'examiner dans cette section; c'est ce que nous allons examiner dans la section suivante.

SECTIONX IV.

Conséquences à tirer du chapitre sixième de saint Jean pour la présence réelle.

I. Nous croyons avoir assez fait voir en la section précédente ce que ni catholiques, ni calvinistes, ni zuingliens ne sauraient plus nier, qu'en tout ce discours de Notre-Seigneur, posant qu'il ait regardé toutes les autres manducations qu'on peut faire de sa chair, il a du moins regardé, même principalement et particulièrement à la manducation par lui ordonnée en l'eucharistie. Reste à examiner en cette section, si, de tout son discours, on peut conclure que cette manducation qu'il ordonne et qui se fait en l'eucharistie, soit une manducation réelle et par la bouche du corps, accompagnée d'une manducation figurée et spirituelle par la foi, ou bien une simple manducation figurée et par la foi, sans aucune manducation réelle de sa chair par la bouche du corps.

II. Et premièrement il nous faut ici répéter notre principe général, seulement pour

(1) *Albert.* lib. I, cap. 50, pag. 209. Quæstio non est utrum a versu quinquagesimo ad finem capitis agatur de re ab eucharistia significata; id est, de vera carne, veroque Christi sanguine, ac de vera illorum spirituali participatione, quæ etiam in eucharistia sicut et extra eucharistiam haberi queat, eaque ratione, licet improprie admodum sacramentalis appellari; id enim dare possimus, etc. *Voyez aussi pag* 211, 212 *et suiv.*

ne le pas oublier. C'est qu'aussitôt qu'il sera question de la manducation de l'eucharistie, le vraisemblable ordinaire n'est plus vraisemblable ; il n'y a qu'à chercher un vraisemblable merveilleux ; or, où sera la merveille si cette manducation de l'eucharistie, comprise dans ce discours avec toutes les autres manducations ou actes de foi qu'on nomme ainsi par figure, n'est qu'une pensée un peu appliquée et un peu forte où notre esprit prend quelque petit degré de chaleur par la vue et la manducation d'une figure visible? Il n'y a rien, s'il faut dire la vérité, de plus froid qu'une explication semblable.

III. En second lieu, supposant une fois qu'en tout ce discours, Notre-Seigneur ait regardé et principalement regardé l'eucharistie, que pouvait-il faire ou dire davantage pour persuader qu'il entend parler d'une manducation réelle et non figurée, par la bouche du corps.

1° Il le dit en termes exprès.

2° Il le répète non seulement une fois, mais plusieurs et à diverses reprises.

3° Plus on lui oppose d'impossibilités, plus il persiste à dire que la chose est possible et qu'elle sera.

4° Son discours est long et ne se dément jamais.

5° Pas un de ses auditeurs, sans exception aucune, ne l'entend par figure.

6° Il renvoie ou chasse, ou laisse aller ceux qui persistent à opposer l'impossibilité.

7° Il ne garde et ne retient ses apôtres mêmes qu'à la charge de croire ce que les autres ont trouvé impossible.

8° Il ne leur explique en particulier aucune prétendue figure, ni aucun moyen de possibilité.

9° Quand il vient à instituer l'eucharistie, qui a tant de rapport à son discours, qui en est l'exécution et l'accomplissement, il explique aussi peu ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

10° Et pour conclusion, toute la terre se trouve d'un commun accord à prendre ces paroles à la lettre, et non pas en un sens figuré.

Que nos frères s'arrêtent un moment avec nous sur chacune de ces dix considérations pour voir s'il y en a quelqu'une où nous soyons trompés.

IV. *Première considération.* — En premier lieu, Notre-Seigneur dit en termes exprès qu'il donnera sa chair à manger et son sang à boire. Manger et boire sont des termes que l'on n'entend que de la bouche du corps dans l'usage commun. Ce que saint Augustin a appelé manducation par figure, qui est l'action de la foi sur le fondement d'une manducation réelle et orale, n'était point encore connu quand Notre-Seigneur parlait ainsi, et ne se trouvera employé en ce sens-là en aucun endroit de l'Ecriture sainte. Nous appelons cet acte de foi manducation, à l'exemple de ce grand et saint docteur et parce que les théologiens se sont accoutumés à ce terme, nos frères ont abusé depuis pour en malheureux sujet de leurs équivoques; mais il ne s'ensuit pas que les Juifs, à qui Notre-Seigneur parlait, pussent et dussent jamais entendre que manger était penser et croire, ou que penser et croire se pouvait appeler manger, à quoi saint Augustin lui-même ne serait jamais venu que par une suite de réflexions, où la manducation réelle et véritable et orale a été, comme nous l'avons dit, le fondement de la manducation figurée.

V. *Seconde considération.* — Mais non seulement Notre-Seigneur s'explique une fois en ces termes propres, de manger et de boire, il les répète plusieurs fois : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie éternelle.*

Qui mange ma chair et boit mon sang, etc.

Ma chair est véritablement viande et mon sang breuvage, etc.

Qui mange ma chair et boit mon sang, etc.

Qui me mange vivra par moi.

Qui mange ce pain vit éternellement, etc.

On sait que, dans les règles communes du discours, nous n'insistons point ainsi sur une expression figurée, nous nous contentons de faire paraître le mot figuré une fois ou deux, pour faire naître dans l'esprit des auditeurs une idée vive de la vérité que nous voulons exprimer, mais nous revenons après à la vérité même. Une figure opiniâtrée lasse, dégoûte, refroidit l'esprit et efface d'elle-même toute l'idée qu'elle avait pu produire.

VI. *Troisième considération.* — Mais ce qu'on ne fait jamais, c'est ce que Notre-Seigneur fait ici, qui est d'insister sur l'expression figurée, quand on voit que l'auditeur s'y trompe et la prend pour propre. Plus on lui oppose d'impossibilité, plus il persiste à dire que la chose sera. Les Juifs murmurent de ce qu'il a dit : *Je suis le pain descendu du ciel*, et disent : *N'est-ce pas le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère ;* il leur parle de son père céleste, et ajoute : *en vérité, en vérité je vous dis*, etc., *je suis le pain de vie*, etc. *Je suis le pain vivifiant qui est descendu du ciel*, etc. *Le pain que je donnerai, c'est ma chair.* Les Juifs disputent entre eux comment celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger. Ils ont pour réponse, *en vérité, en vérité, je vous dis, si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et ne buvez son sang*, etc. *Celui qui mange ma chair et boit mon sang*, etc.; *ma chair est vraiment viande*, etc. Ils ajoutent : *Cette parole est dure, qui la peut ouïr ;* la réponse est : *Ceci vous scandalise, que sera-ce si vous voyez le Fils de l'Homme monter où il était premièrement*, etc. Ils l'abandonnent ; il dit aux douze : *Et vous, ne vous en allez-vous point aussi?* Il se roidit contre toutes les difficultés et ne se relâche jamais, ni n'adoucit son expression en aucune sorte. Il faut, pour en user ainsi, vouloir, non pas s'expliquer, mais s'envelopper et se cacher, non pas instruire, mais tromper et engager dans l'erreur ceux à qui on parle, et quand on en viendrait là, au moins leur ferait-on entendre qu'on leur garde l'explication de cet énigme pour une autre fois, qu'on veut

qu'ils s'exercent à la chercher, qu'il y a un sens à tout ce discours dont ils ne sont pas capables encore, par où l'on ferait en sorte que s'ils n'entraient pas dans le véritable sens, ils n'en prissent point de faux en expliquant au sens propre ce qui ne doit être entendu qu'au sens figuré.

VII. *Quatrième considération.*—Le discours de Notre-Seigneur est long : il paraît avoir été fait à diverses reprises, nous ne savons pas même si l'on ne pourrait point croire, par toute la suite de la narration, qu'il a été continué et repris en divers jours et en divers lieux ; car, aux versets 24 et 25 où ce discours commence, il est dit que les troupes qui cherchaient Notre-Seigneur, le trouvèrent au-delà de la mer, ce qui ne nous donne pas naturellement l'idée qu'il fût alors dans une synagogue à enseigner ; ce fut, néanmoins en enseignant dans la synagogue de Capharnaüm, qu'il leur dit une grande partie de ce que ce chapitre contient, comme il paraît par le verset 60. Il semble, par la suite du texte, que les principales objections ont été faites depuis en ces paroles : *plusieurs donc de ses disciples qui l'avaient ouï, dirent*, etc. Mais on ne saurait douter pour le moins que la conclusion de tout ce discours, qui se fait avec les apôtres, ne soit après quelques jours d'intervalle, puisque au verset 66 il est dit, selon la version de Genève : *Dès cette heure-là plusieurs de ses disciples s'en allèrent en arrière et ne cheminaient plus avec lui, dont Jésus dit aux douze : Et vous, ne vous en voulez-vous point aussi aller ?* Or, s'il n'est pas naturel de continuer toujours une même manière de parler, figurée dans un fort long discours que l'évangéliste ne rapporte sans doute qu'en abrégé, comme tous les autres discours de Notre-Seigneur, il est encore bien moins naturel de persévérer dans cette même figure, sans jamais s'en départir, quand ce discours est fait à diverses reprises, en divers lieux, et en divers jours ; la figure n'est jamais assez nécessaire pour s'y attacher avec cette observation, car ce n'est qu'un ornement, qu'un éclaircissement et qu'un embellissement du discours ; mais il est encore moins nécessaire de s'attacher à une seule et même figure, au lieu d'en changer plutôt pour faire entrer dans l'esprit sous diverses idées la vérité dont on le veut instruire ; d'où vient que Notre-Seigneur lui-même se représente à nous tantôt comme agneau, tantôt comme lion, comme pasteur, comme la porte, comme le chemin, comme un cep ; mais il n'insiste pas longtemps sur pas une de ces métaphores, il n'y revient pas à diverses fois, il ne dit rien enfin qui puisse faire douter si ces termes sont figurés ou propres.

VIII. *Cinquième considération.* — Mais ce qu'il y a de très-remarquable, c'est que dans ce long discours de Notre-Seigneur, qui promet sa chair à manger, pas un de ses auditeurs, qui sont en grand nombre et de toute sorte de qualités, pas un sans exception ne l'entend au sens figuré, et tous l'entendent au sens propre. Nous pouvons dire hardiment *pas un* et *tous* ; car si dans cette multitude un seul homme se fût avisé de parler ainsi : Le Maître ne nous parle qu'en figure et en parabole, croire en lui et se repaître de sa doctrine et de ses promesses de la vie éternelle, c'est manger sa chair ; si un seul homme eût parlé ainsi, il eût ramené tous les autres, et la simple vue d'une parabole et d'une figure, quand on n'en aurait pas tant dit, eût remis le calme dans les esprits : mais il n'y avait pas moyen d'entendre qu'en un sens propre, ce que le Seigneur répétait si souvent en termes si précis et si propres, et sans doute d'une manière encore plus vive et plus forte qu'elle ne nous paraît par écrit ; parce qu'elle était accompagnée de toutes les autres démonstrations de l'action et de la voix, qui font connaître qu'on parle d'une réalité, et non pas d'une figure.

IX. *Sixième considération.* — Cependant Notre-Seigneur, tout bon pasteur qu'il est, ne court point après ces brebis égarées pour les rapporter sur ses épaules ; il s'en faut beaucoup, car il renvoie ou chasse, ou laisse aller sans aucun regret ceux qui se scandalisent de son discours. Où êtes-vous donc, ô charité éternelle, qui venez pour sauver les pécheurs et non pas les justes ; pour rendre la vue aux aveugles et la vie aux morts ? Ce peuple, au fond, cherche le Messie et son salut : voulez-vous le rebuter, faute de lui faire entendre par quelque petit mot, qu'en promettant votre chair à manger, vous ne parlez qu'en parabole et en figure ? L'heure n'était pas encore venue de leur expliquer votre mort et votre passion, et tout ce qui devait suivre. Mais l'heure était toujours de leur faire connaître que vous ne parliez pas au sens propre d'une chose pour laquelle ils témoignaient tant d'aversion.

X. *Septième considération.* —Vos disciples favoris, Seigneur, vos chers apôtres n'ont pas été exceptés de cette rigueur, *et vous aussi*, leur disiez-vous, *ne voulez-vous point vous en aller ?* comme si vous leur eussiez dit : Si la confiance que mes œuvres surnaturelles, miraculeuses et divines vous doivent avoir donnée en moi ne vous fait croire ce qui vous paraît incroyable, c'est que je vous donnerai véritablement et réellement ma chair à manger, et que néanmoins cette même chair distribuée à tant de personnes ne se consumera point, et que vous me verrez remonter dans le ciel aussi vivant et aussi entier que vous me voyez, il ne faut plus que vous espériez d'avoir aucune part à mon salut. O Dieu de grâce, ô Dieu de miséricorde infinie, parlez encore de la même sorte et avec le même effet au cœur de ceux qui vous cherchent, et faites qu'ils vous répondent comme vos apôtres : Où irions-nous, Seigneur, nous savons que vous avez les paroles de la vie éternelle ? votre autorité l'emporte sur nos défiances, nous ne raisonnons plus, nous nous soumettons, nous croyons qu'il n'y a rien qui vous soit impossible, non plus qu'à votre Père céleste.

XI. *Huitième considération.* — Mais ce qu'il y a de très-remarquable, les apôtres doutent

si peu qu'il faille prendre ses paroles à la lettre : ils prennent si peu son discours pour une parabole, qu'ils ne pensent même pas à lui en demander l'explication quand ils sont en particulier avec lui, comme on voit dans l'Evangile qu'ils le faisaient ordinairement, et en des choses bien moins importantes. Il leur avait déclaré qu'il parlait quelquefois en paraboles aux Juifs, et même que c'était quelquefois afin que voyant, ils ne vissent point, qu'en entendant, ils n'entendissent point : mais quant à eux, qu'il les regardait comme ses amis, qu'il leur appartenait de savoir les secrets de son règne céleste. C'était là leur privilége qu'ils n'avaient garde d'oublier ni de négliger. La parabole du semeur dont le grain tombe tantôt sur une bonne, tantôt sur une mauvaise terre, ne paraissait pas extrêmement difficile à entendre : ils lui en demandent toutefois l'explication, et il la leur donne. Un mot qu'il avait dit plein de sel et de force, *ce n'est pas ce qui entre en l'homme qui le souille, c'est ce qui en sort* : un mot dit en passant les troublait, parce qu'ils étaient accoutumés dès l'enfance à entendre parler des souillures légales et des animaux immondes, dont on ne pouvait manger sans être souillé : il leur explique encore ce mot en leur reprochant leur peu d'intelligence : *qu'on détruise ce temple, et je le rétablirai en trois jours*. Les Juifs étaient scandalisés de cette promesse, mais son cher disciple saint Jean avait appris de lui-même qu'il parlait du temple de son corps. Tout est plein de pareils exemples dans l'Evangile. Ici où il est question de manger la chair et de boire le sang d'un homme, pas un des apôtres ne demande comment cela se peut entendre, comment cela se fera. Et qu'on ne nous dise point, cela n'avait pas besoin d'explication, parce qu'on voyait assez qu'il ne se pouvait entendre qu'en figure : on le voyait si peu que dans ce grand nombre d'auditeurs, pas un seul ne l'a vu, comme nous l'avons déjà remarqué et prouvé.

XII. *Neuvième considération.* — Joignez à cela que, quand il vient à l'institution de l'Eucharistie, il s'explique encore aussi peu qu'auparavant : *C'est mon corps, c'est mon sang*, dit-il. Je vous ai dit, il y a longtemps, que je vous les donnerais en viande et en breuvage, d'une manière divine, qui ne m'empêchera pas de remonter avec cette même chair et ce même sang dans le ciel d'où je suis venu.

XIII. *Dixième considération.* — Mais tout cela s'entendait de soi-même, disent encore quelquefois nos frères : ses apôtres voyaient bien que ce pain n'était pas son corps, à moins qu'il le fît en figure. Vous supposez donc, nos très-chers frères, que la foi n'em-
...ne ... voit : au lieu qu'elle em-
... voit pas : et
...ndre de lui-
...us êtes dans
...z-vous nous
...e : l'un dit
...e fonde en
...nt cela se

pouvait-il entendre de lui-même en votre sens figuré ? puisque les apôtres et toute l'Eglise avec eux, comme nous espérons de le faire voir très-clairement, l'ont entendu au sens littéral et propre : puisque selon votre Aubertin, aussitôt après les apôtres pour le moins, on a cru plus qu'il ne fallait sur ce grand mystère, puisque selon tous vos auteurs généralement, au moins quelques siècles après, la terre entière s'est abusée en prenant au sens littéral et propre ce qui, selon vous, ne devait être pris qu'au sens figuré. Avouons la vérité : si Notre-Seigneur était venu pour perdre les hommes et non pas pour les sauver, il n'aurait pu rien faire de plus à propos pour ce terrible dessein que de leur dire et répéter tant de fois, si précisément, en termes si propres et sans aucune explication, ce qu'il ne fallait point prendre au sens propre et qui les perdait s'il n'était expliqué au sens figuré : de sorte que ceux qui auraient le plus de confiance en ses paroles, le plus de soumission à ses ordres, le plus de foi en un mot, s'éloignassent le plus de sa pensée et en même temps de leur salut.

XIV. Nous n'ignorons pas quelle est la grande objection de nos frères sur ce passage : Notre-Seigneur, disent-ils, s'est expliqué clairement lui-même en ces paroles, *La chair ne profite de rien : les paroles que je vous dis sont esprit et vie*, ils font tant d'état de cette objection, que fort souvent ils oublient par où ils y sont venus : car après avoir soutenu, qu'en tout ce chapitre, il n'est point parlé de l'eucharistie, si vous leur opposez ces autres paroles, *Ceci est mon corps*, ils ne manqueront pas de vous répondre par ce même passage, où ils disent qu'il ne s'en agit pas : *La chair ne profite de rien : les paroles que je vous dis sont esprit et vie*. Permettons-leur de changer d'avis comme il leur plaira : mais cette objection regardée et examinée de plus près s'évanouit et se détruit d'elle-même, car il est certain, qu'en ces paroles, la chair ne profite de rien, le mot de chair ne se prend point à la lettre pour la chair réelle et véritable de Notre-Seigneur, de laquelle nous ne pourrions dire, ni nos frères, ni nous, qu'elle ne profite de rien : elle qui, du consentement de tous les chrétiens, est le fondement unique de notre salut. Il faut de nécessité que, par ces paroles, Notre-Seigneur ait voulu dire : ou bien *l'explication que la chair et le sang vous suggèrent n'est bonne à rien, il s'agit ici d'esprit et de vie*, ou bien, selon que Calvin lui-même l'a entendu, *ma chair, comme vous la concevez, séparée de ma divinité, ne vous servirait de rien : c'est l'union avec mon esprit divin qui la rend propre à vous donner la vie*. Ou bien, si l'on veut encore, *en vain vous participerez à ma chair par votre chair, elle ne vous servira de rien ; elle sera plutôt votre condamnation et votre mort, si vous ne participez en même temps par votre esprit, et à ma chair, et à mon esprit qui est la source de votre vie*. Or que l'on choisisse celle de ces trois explications que l'on voudra, y en a-t-il une qui ne s'accorde parfaitement à la présence

réelle, et au dogme catholique? N'avouons-nous pas que la participation à la chair de Notre-Seigneur par notre chair, ne nous sert de rien, si nous ne participons en même temps à son esprit et à sa chair par notre esprit, nous unissant corporellement et spirituellement à lui? Ne reconnaissons-nous pas que cette chair d'elle-même ne serait pas vivifiante, mais qu'elle l'est par son union à la divinité? Ne disons-nous pas, que cette chair conçue d'une manière charnelle comme une chair ordinaire et comme présente d'une manière ordinaire à la chair, comme déchirée et mise en pièces, comme consumée par ceux qui la mangent, ne nous servirait de rien? et des auteurs notoirement catholiques n'ont-ils pas dit dans un fort bon sens et très-orthodoxe, que le corps de Notre-Seigneur n'est pas corporellement présent en l'eucharistie, c'est-à-dire en la manière des corps, mais spirituellement, c'est-à-dire en la manière des esprits, encore qu'on s'abstienne et qu'il soit bon de s'abstenir ordinairement de ces expressions, pour ne pas donner sujet aux équivoques et aux faux fuyants de l'hérésie? Nos frères dans leur prétention s'imaginent aussitôt qu'on dit spirituellement, que c'est dire en esprit et en figure seulement. Mais nous qui savons que, selon l'Apôtre, il y a non seulement un homme animal et un homme spirituel (I *Cor.* XV, 44. *Genève. Il est semé corps sensuel* [*animal*] *il ressuscitera corps spirituel. Il y a corps sensuel et corps spirituel*), mais un corps animal, et un corps spirituel, et que ce dernier néanmoins n'est pas un corps en figure, mais un corps très-réel et très-véritable, élevé au-dessus de la nature et de la condition ordinaire des corps; nous comprenons aisément qu'en un aussi grand mystère que celui-ci, il y a quelque chose de semblable; et que par cette raison Notre-Seigneur a très-bien dit, *La chair ne profite de rien; les paroles que je vous dis*, ou, les choses dont je vous parle, *ne sont qu'esprit et vie*, et qu'en parlant ainsi, sans nier la présence réelle de sa chair, il a seulement proposé à ses auditeurs un de ces paradoxes surprenants au dehors, mais pleins au dedans de sel et de force, dont il se sert quelquefois pour exprimer des vérités divines, comme quand il disait aux troupes et à ses apôtres, *Ce qui entre en l'homme, n'est pas ce qui souille l'homme, c'est ce qui sort de l'homme qui le souille.* Ainsi cette objection étant emportée, il faut laisser à tout cet entretien de Notre-Seigneur avec les capharnaïtes et avec ses disciples, le sens naturel qu'il doit avoir par toutes les remarques que nous avons déjà faites.

XV. Ne finissons point cet article sur le sixième chapitre de saint Jean, sans exposer en abrégé à nos chers frères, à quoi se réduit notre explication, et à quoi va la leur; afin que d'une seule vue, pour ainsi dire, ils puissent juger laquelle est la plus raisonnable. Quant à nous, nous sommes persuadés que toute la loi n'était qu'une promesse de l'Evangile; mais qu'à mesure que ces grandes vérités ont été sur le point d'éclater, Dieu a voulu encore avertir son peuple, qu'elles étaient prochaines, qu'il allait les faire arriver. Le Messie avait été annoncé par tous les prophètes; mais un précurseur nous vient dire: Le voici; préparez ses voies, aplanissez ses sentiers. Sa croix était peinte en mille endroits de l'ancienne loi: mais le voici lui-même qui nous avertit qu'il est un autre serpent d'airain, prêt à être exposé aux yeux du peuple pour le salut du peuple, et qu'aussitôt qu'il sera élevé de terre, il tirera toutes choses à lui. Ce divin Sauveur avait promis par ses prophètes une effusion et une inondation de son esprit sur toute chair, et le voici lui-même qui crie et nous avertit à pleine voix, que des fleuves d'eau vive vont sortir de lui, qu'un peuple nouveau va renaître par l'eau et par l'esprit. Saint Jean qui n'avait point rapporté, comme les autres évangélistes, l'institution du baptême par Notre-Seigneur, nous a rapporté la promesse qu'il en a faite. Tous les sacrifices de la loi nous annonçaient une victime, non seulement immolée, mais mangée, et voici ce Sauveur lui-même qui nous dit: Le temps est venu; je veux être votre victime, et vous donner ma chair à manger, et saint Jean, son cher disciple, qui n'a point rapporté, comme les autres évangélistes, l'institution de ce sacré festin de l'eucharistie, nous a rapporté la nouvelle promesse que Notre-Seigneur en avait faite. Les ombres et les figures de la loi finissent; la vérité et les réalités de l'Evangile commencent. En tout cela, nos très-chers frères, il y a un ordre, une suite, un projet, une raison, une splendeur et une lumière de vérité, que Dieu fait sentir aux cœurs un peu touchés de son amour. Quant à votre explication au contraire, elle renverse tout ce bel ordre de la Providence. Notre-Seigneur, dans saint Jean, a promis sa chair à manger, mais en figure; il l'a donnée à manger en l'eucharistie, mais en figure. La loi, selon vous, a ses figures, et l'Evangile les siennes; mais avec cette différence essentielle, que Moïse a un grand avantage sur Jésus-Christ. Un agneau innocent mené au sacrifice, sans faire entendre sa voix dans les rues; égorgé en la présence de tout le peuple; dont le sang est répandu aux yeux des fidèles, et la chair gardée pour leur festin solennel; voilà des figures, mais tout autrement propres, tout autrement vives et parlantes, que ne le sont un peu de pain rompu à nos yeux, et un peu de vin qu'on ne tire point de ce pain, mais qu'on verse d'ailleurs dans un calice. Et quant à l'effet de ces figures, les Juifs selon vous ont mangé la chair de Notre-Seigneur précisément comme nous la mangeons: la grâce était la même, mais bien moindre pour nous que pour eux; car ils avaient d'un autre côté des miracles durables et perpétuels, que nous n'avons pas: la manne tombait du ciel à leurs yeux; la pierre les suivait au désert par l'abondance de ses eaux. Quant à nous, non seulement nous ne voyons rien de tel, mais il nous est même défendu de croire qu'il y ait rien de

miraculeux et de surnaturel dans les sacrements de la loi nouvelle. Les Israélites, persuadés d'une présence véritable, particulière et miraculeuse de Dieu parmi eux, s'écrieront, quand on lèvera l'arche pour la faire marcher : *Que Dieu se lève et ses ennemis seront dissipés* (*Psal.* LXVII) : et quand elle arrivera, *Haussez vos têtes, élevez-vous sur vos gonds, portes éternelles ; voici le Roi de gloire qui va entrer* (*Psal.* XXIII). Mais pour l'Eglise chrétienne, si elle prétend une présence réelle de Notre-Seigneur sur ses autels, elle se trompera : c'étaient les Juifs qui avaient le corps et la vérité, elle n'a que la représentation, que l'ombre, et que la figure.

SECTION XVI.

Conséquences du passage de saint Paul pour la présence réelle.

I. Examinons maintenant, puisque nous l'avons promis, comment les apôtres dès le commencement ont entendu ces paroles, *Ceci est mon corps*, et si c'est en un sens propre ou en un sens figuré. Saint Paul nous parlera pour tous les autres (I *Cor.* XI). Nous l'avons déjà vu, comme cinquième évangéliste, rapporter sans aucune explication les paroles de cette sainte institution. Mais ce n'est pas assez; on peut assurer qu'il s'explique, et même très-clairement, pour le sens littéral par la suite de son discours; car après avoir rapporté les mêmes paroles sacrées, voici le commentaire qu'il y ajoute : *C'est pourquoi*, dit-il, *quiconque mangera ce pain ou boira la coupe du Seigneur indignement, il sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain, et boive de cette coupe. Car quiconque en mange et boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne discernant point le corps du Seigneur ; c'est par cette raison, qu'il y en a parmi vous qui sont malades, et languissants, et que plusieurs dorment* (1).

Il est aisé de remarquer en ce peu de paroles jusques à cinq choses, qui semblent prêcher à haute voix la présence réelle. La première, quiconque mange de ce pain ou boit de la coupe du Seigneur indignement, est coupable du corps et du sang du Seigneur. La seconde, avant que d'y toucher, l'homme se doit éprouver soi-même. La troisième, s'il en mange ou boit indignement, il mange et boit sa propre condamnation. La quatrième, qui est la raison de celle-là, c'est qu'il n'a point discerné le corps du Seigneur. La cinquième, que pour ne l'avoir point discerné, plusieurs sont malades ou languissent, et plusieurs même dorment du sommeil de la mort.

II. 1° *Coupable du corps et du sang.* — L'Apôtre nous enseigne en premier lieu, qu'on peut manger et boire dignement ou indignement de ce pain et de cette coupe du Seigneur, ce qui ne nous donne nullement l'idée d'une simple représentation et d'une simple figure; mais s'il nous l'avait donnée, la suite de ses paroles nous l'ôterait : celui qui en mange et en boit indignement, se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. On voit assez que c'est une de ces expressions abrégées, familières à la langue hébraïque, qui est celle où étaient nourris les écrivains sacrés, mais dont les autres langues ne laissent pas de nous fournir des exemples; comme quand les latins pour dire crime de lèse-majesté, et accusé du crime de lèse-majesté, nous disent simplement crime de majesté, accusé de majesté, supprimant et sous-entendant ce qui blesse même les oreilles des bons et fidèles sujets; c'est-à-dire l'outrage fait à la majesté qu'il fallait révérer et qui a été lésée, offensée et violée; coupable du corps et du sang du Seigneur, veut donc dire, coupable d'avoir violé, outragé le corps du Seigneur. Or comment l'Apôtre pouvait-il nous dire plus clairement et plus nettement, que ce corps et ce sang précieux sont réellement en l'eucharistie, qu'en nous disant, que nous les outrageons et que nous les violons, quand nous participons indignement à l'eucharistie? Nos frères diront que qui outrage le portrait du roi, outrage le roi même; mais c'est ce que saint Paul n'aurait jamais manqué de dire comme eux, s'il eût pensé comme eux. Il a dit que c'était le corps et le sang; s'il n'eût entendu que la figure du corps et du sang, il se serait pour le moins arrêté là, et n'aurait point ajouté, en opiniâtrant mal à propos la figure : Vous outragez le corps et le sang, vous êtes coupables du corps et du sang. Aussi la plupart de nos frères ont recours là-dessus à certaines réponses vagues et générales, qui donnent peu de satisfaction à l'esprit. C'est, disent-ils, qu'en effet le pain de l'eucharistie n'est plus un pain commun, mais un pain sacré élevé à la dignité du sacrement, jusqu'à pouvoir être appelé et à être à sa manière le corps et le sang du Seigneur; de sorte qu'en outrageant ce pain sacré, on outrage ce qui s'appelle et qui est à sa manière et en sacrement le corps du Seigneur. Voilà comment ils parlent, quand ils parlent le mieux; mais suivons le discours de l'Apôtre, et toutes ces vaines couleurs ne manqueront pas de disparaître.

III. 2° *Que chacun s'éprouve soi-même*, etc. — Où va tout son discours? à nous persuader, nos très-chers frères, qu'avant d'approcher de cette table sacrée, il faut s'éprouver et s'examiner sévèrement soi-même. Cet examen ne vous est pas inconnu. Vos ministres en ont fait des livres entiers, dont vous êtes touchés et édifiés : mais vous ne remarquez pas assez que cet examen sévère de vous-mêmes ne vous est ordonné dans l'Ecriture que pour cette seule partie du culte, qui est la réception de l'eucharistie. S'il est vrai, comme le disent votre Zuingle,

(1) *Genève.* Par quoi, quiconque mangera de ce pain et boira de la coupe du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et ainsi mange de ce pain et boive de cette coupe; car qui en mange indignement, mange et boit son jugement, ne discernant point le corps du Seigneur. Pour cette cause plusieurs sont faibles et malades entre vous et plusieurs dorment.

votre Aubertin et quelquefois votre Calvin en se démentant lui-même, s'il est vrai qu'on mange la chair de Notre-Seigneur en l'eucharistie et hors de l'eucharistie, et que c'est par le souvenir seulement et par le seul acte de foi, à quoi bon ce grand examen de vous-mêmes, pour une chose qu'il vous est permis de faire à toutes les heures du jour, sans aucun autre examen? Car quand est-ce qu'on vous a dit, éprouvez-vous, examinez-vous vous-mêmes, avant que de lire ou que d'écouter la parole de Dieu, avant que de prier ou de méditer, ou de faire aucun acte de foi; et néanmoins selon vous en toutes ces occasions vous pouvez manger; selon vos docteurs, vous mangez la chair du Seigneur, comme en l'eucharistie. Voyez cependant la différence qu'on vous oblige de faire entre ces deux sortes de manducation. Quant à celle qui se fait dans l'Eucharistie, vos ministres eux-mêmes vous disent avec saint Paul: Gardez-vous bien de la faire indignement et sans vous être éprouvés vous-mêmes, vous prendriez votre propre condamnation, vous vous rendriez coupables du corps et du sang. Au contraire pour les autres manducations qui ne sont que spirituelles, ils nous disent plutôt: Quelque indignes que vous soyez d'écouter, de lire, de méditer la parole de Dieu, de vous adresser à lui par la prière, et si vous voulez, de lever les yeux au ciel; ne craignez point de vous nuire à vous-mêmes ou de perdre votre temps en tous ces saints exercices; écoutez, lisez, priez et adressez-vous à cette miséricorde infinie, avec une confiance entière et parfaite en ce sang précieux répandu pour vous, qui nettoie et qui efface toutes vos fautes; si vous n'êtes pas dignes de cette manducation spirituelle, vous le deviendrez peu à peu, et bien loin d'augmenter par là vos crimes, vous vous mettrez en état d'en obtenir le pardon. Nous en prenons à témoin votre propre conscience, nos très-chers frères, n'est-il pas vrai que si vous vous trouvez en quelque grand péché, vous craignez vous-mêmes d'approcher de l'Eucharistie, mais vous ne craignez pas de prier, de lire, d'écouter, de méditer avec tous les actes de foi les plus ardents que votre faiblesse vous peut permettre? Il faut donc par nécessité que la manducation de l'eucharistie soit tout autre et de tout autre espèce que celle qui se peut faire dans ces saints exercices et par tous les actes de foi. Delà il s'ensuit une autre absurdité fort grande, c'est qu'en vous préparant à recevoir l'eucharistie, vous faites tout ce que vous pourriez faire en la recevant, le moyen devient la fin, et la fin n'est pas autre chose que le moyen. Lisez des ouvrages de vos docteurs sur l'examen de vous-mêmes, ils ne vous ordonnent pas seulement d'avoir un véritable déplaisir de vos fautes, et un véritable dessein de n'y plus retomber; mais aussi d'embrasser en même temps par une vive foi toutes les promesses de Dieu et, pour tout dire, Christ naissant, vivant et ressuscité pour vous. Voilà votre manducation spirituelle déjà toute faite, qu'allez-vous y ajouter de plus? une cérémonie simple, un peu de pain et un peu de vin qu'on vous donne, qui tout au plus ne peuvent que vous faire penser de nouveau par ces signes extérieurs, ce que vous aviez déjà pensé et repensé, et peut-être plus fortement, quand vous étiez seuls et recueillis en vous-mêmes, que vous ne le faites en public et environnés d'objets qui vous peuvent distraire. Il faut vouloir s'aveugler et s'endurcir pour ne pas voir et ne pas sentir des vérités si claires et si pressantes. Mais suivons saint Paul, il nous mènera encore bien plus loin.

IV. 3° *Mange et boit sa propre condamnation.* — Quiconque, dit-il, mange et boit indignement de ce pain et de cette coupe, mange et boit sa propre condamnation. Quelle expression si forte! il n'est pas seulement jugé et condamné, mais son arrêt de mort lui est prononcé et signifié; son arrêt de mort ne lui est pas seulement prononcé et signifié, mais il l'a désormais et le porte au-dedans de lui-même, avec cette viande sacrée et ce breuvage sacré qu'il a pris indignement; à peu près de même que s'il avait bu de ces eaux amères de jalousie, qui portaient malédiction ou bénédiction avec elles (*Nombres* V, 14 *et suivants*). Encore une fois, nos très-chers frères, quand est-ce qu'on vous a dit: Celui qui priera, qui méditera, qui lira, qui écoutera la parole de Dieu négligemment, sans s'être auparavant éprouvé lui-même, sans avoir examiné s'il est digne de prier, de méditer et d'écouter, mange et boit sa propre condamnation? mais suivons encore.

V. 4° *Ne discernant pas le corps du Seigneur.* — D'où vient qu'il mange et qu'il boit sa condamnation? c'est qu'il ne discerne point le corps du Seigneur. Et pourquoi, saint apôtre, nous obligez-vous à discerner le corps du Seigneur, si le corps du Seigneur n'y est pas, suivant l'explication de nos frères? auriez-vous dessein de nous faire tomber en erreur, quand, après avoir rapporté les paroles du Seigneur lui-même, qui a dit, *Ceci est mon corps*, vous nous assurez encore que nous allons outrager le corps du Seigneur, si nous en approchons indignement? Vous nous déclarez encore qu'il fallait discerner le corps du Seigneur, ne nous pas arrêter à ce qu'on voyait pénétrer, ou plutôt croire ce qu'on ne voyait pas; manger cette viande sacrée, non comme du pain, mais comme le corps du Seigneur? et que pouvez-vous nous dire de plus fort, de plus exprès et de plus clair pour le sentiment catholique?

VI. 5° *Plusieurs sont languissants ou malades, et plusieurs dorment.* — Il ne s'arrête pourtant pas là ce saint apôtre, nos très-chers frères, il va encore plus loin. Ce petit texte est un trésor de vérités, où il semble que chaque parole ajoute à l'autre, et que l'on monte par degrés jusqu'à l'idée la plus forte qui se puisse former d'une présence réelle. Doutez-vous du sens de ces paroles: *Ceci est mon corps?* doutez-vous qu'on n'outrage le vrai corps du Seigneur en recevant indignement l'eucharistie? doutez-vous que

ce soit pour n'avoir pas discerné le corps du Seigneur véritablement présent? voici de quoi n'en plus douter. Il vous révèle un secret qu'il ne peut avoir appris que de Dieu lui-même : c'est pour avoir ainsi outragé le corps du Seigneur, c'est pour ne l'avoir pas discerné, que plusieurs sont languissants ou malades, et que plusieurs dorment. Il n'y a plus ici de figure, voici la plus grande des réalités : une vertu divine est sortie de ce corps divin pour punir ceux qui ne l'ont pas discerné, ou par une langueur inconnue à l'art humain, ou par une grande maladie, ou par la mort même, suivant qu'il a plu à Dieu de les châtier, ou en sa miséricorde, ou en sa colère. L'esprit de l'Evangile est un esprit de douceur, de pardon et de paix. Vous ne savez, dit Notre-Seigneur à ses apôtres, de quel esprit vous êtes menés, quand ils lui parlent de faire descendre le feu du ciel pour punir les pécheurs. Mais il y a des offenses si audacieuses et si insolentes, que cette patience de l'Evangile irritée devient fureur. Vous mentez impudemment au Saint-Esprit, comme Ananias et Sapphira, sa femme, en présence de toute l'Eglise, pour vous faire vous-mêmes meilleurs que vous n'êtes; une mort soudaine découvre et condamne votre péché. Vous outragez le corps du Seigneur; vous ne le discernez point : la langueur, la maladie ou la mort sont les peines de votre crime. Mais où seraient la douceur et la patience évangélique, si parce qu'un homme fragile, et pour tout dire un homme, a reçu la figure et le symbole du corps du Seigneur, sans s'être éprouvé et examiné lui-même, il recevait ces terribles châtiments de la main de Dieu? Non, nos très-chers frères, il faut qu'il y ait quelque chose de bien grand, de bien réel, de bien divin en ce sacrement auguste qu'on a violé, pour produire auprès d'un Dieu si miséricordieux, et dans son trône de grâce même, un jugement si terrible. Ne vous semble-t-il pas que vous voyez Dieu lui-même prêt à donner sa loi sur la montagne de Sinaï, et disant à Moïse : *Je descendrai maintenant dans l'obscurité de la nuée... Qu'ils se sanctifient aujourd'hui et demain, et lavent leurs vêtements, et qu'ils soient prêts au troisième jour... Qu'ils se gardent bien de monter à la montagne ni de la toucher : quiconque touchera la montagne, mourra de mort* (*Exod.* XIX, 9) ? Toutes les paroles de saint Paul, aussi bien que toutes celles de Moïse, nous donnent l'idée d'une présence réelle, où la majesté divine ne pourra souffrir d'être violée par l'audace de ceux qui en approcheront avec trop peu de respect. Tout cela au contraire deviendra froid et languissant, si vous l'appliquez à la figure seule du corps du Seigneur, ou même à la figure accompagnée de quelque grâce particulière et abondante. La manducation miraculeuse et incroyable de Calvin, que nous vous avons expliquée en son lieu, n'empêcherait pas même que ce discours ne fût froid et languissant; car Calvin n'attache rien au pain, et ne fait son miracle que par la seule vertu de l'esprit et de la chair de Notre-Seigneur, qui opère sur nos âmes; mais c'est de ce pain sacré que saint Paul parle quand il nous rapporte que Notre-Seigneur a dit : *Ceci est mon corps;* quand il ajoute que qui en mange indignement outrage le corps du Seigneur; que son crime consiste à ne point discerner le corps du Seigneur; que plusieurs sont déjà punis de ce crime par les langueurs, par les maladies ou par la mort. C'est une espèce d'impassibilité que de n'être point touché de ces expressions si claires, si vives et si fortes : et d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, quand il faudra comparer merveille à merveille, l'une aussi éloignée que l'autre du sens humain, pourquoi ne choisirons-nous pas celle qui est en possession de toute la terre, plutôt que celle qui vient pour s'établir de nouveau? celle qui se trouve en termes si précis et si formels, et en tant d'endroits différents dans l'Ecriture sainte, comme nous l'avons vu, plutôt que celle qui ne s'y trouve en aucun endroit, comme nous allons encore le voir plus particulièrement dans la section suivante.

SECTION XVII

Ni l'opinion de Zuingle, ni l'opinion de Calvin ne se trouvent en aucun endroit de l'Ecriture sainte.

I. Pour combattre tant de textes formels et à la lettre, qui disent que c'est le corps du Seigneur, sa chair et son sang, véritablement viande et breuvage, qu'on outrage le corps du Seigneur en l'eucharistie, que c'est un crime très-grand de ne le pas discerner; il faudrait aux ennemis de l'Eglise au moins quelque texte formel, qui pût à la lettre avoir un sens contraire; mais il est très-remarquable que nul autre sentiment que le sien n'a la lettre pour lui. Luther, quoique moins éloigné du dogme catholique, ne trouvera point dans l'Ecriture, c'est du vrai pain, et c'est le vrai corps de Notre-Seigneur tout ensemble. Les zuingliens n'y trouveront point, ce n'est que la figure du corps, ou c'est la simple figure, mais inondée de grâce. Calvin y trouvera encore moins, ne cherchez point ici le corps, *comme s'il était enfermé sous ces éléments terriens et corruptibles;* mais en les prenant avec foi, vous ne laisserez pas de manger véritablement et réellement le corps du Seigneur, c'est-à-dire d'être participants de cette vertu divine et réellement attachée à sa chair, et qui n'en peut jamais être séparée. La foi est l'instrument de cette manducation; mais ce n'est pas en la seule foi et en la seule pensée que cette manducation consiste. Tous les arguments de nos frères séparés, quels qu'ils soient, ne consistent qu'en des conséquences, comme par exemple, l'eucharistie est une commémoration, donc ce n'est pas le corps : elle est encore appelée pain, donc ce n'est pas le corps; conséquences que nous espérons de détruire sans peine dans une section suivante, destinée à répondre à leurs objections. Mais ici nous leur disons simplement : avant que d'attaquer l'opinion catholique, établissez la vôtre, ou avouez que dans l'un des plus hauts

et des plus difficiles mystères du monde, vous vous faites de votre chef et sans aucune autorité de l'Ecriture, une explication telle qu'il vous plaît, chacun à sa manière, avec une incertitude et une variété qui marquent assez que pas un de vous ne nous donne l'explication véritable.

II. Calvin, lorsqu'il fait le plus d'effort pour prouver ou persuader son opinion extraordinaire, n'a rien de meilleur à nous alléguer que ces paroles de l'Apôtre : Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps de Notre-Seigneur? Mais ce pain que nous rompons, et que l'Eglise catholique appelle elle-même pain, par les raisons que nous expliquerons ensuite, n'est-il pas encore mieux la communion du corps de Notre-Seigneur, s'il le contient véritablement et réellement? Ainsi son raisonnement peut bien être bon contre ceux qui ne mettent en l'eucharistie qu'une simple figure et qu'une simple commémoration; mais il ne vaut rien contre ceux qui reçoivent une présence réelle, suivie d'une manducation réelle, et par conséquent d'une communion bien plus véritable, bien plus réelle et bien plus étroite et plus intime que la sienne : et, comme nous l'avons remarqué ailleurs, c'est une merveille qu'il ait donné tant de poids à ces paroles de l'Apôtre, *c'est la communion du corps;* et qu'il n'en ait voulu donner aucun à ces autres paroles de Notre-Seigneur lui-même, bien plus précises et bien plus formelles : *Ceci est mon corps.*

III. Mais on nous dira peut-être que nous avons tort de demander à nos frères des passages si précis et si formels, parce qu'en cette matière il faut beaucoup donner aux conséquences légitimes et naturelles.

IV. Mais, de là même, nous pouvons tirer un argument invincible contre nos frères, pour la force et l'autorité de la tradition et des explications de tout temps reçues dans l'Eglise chrétienne. Mais nos frères remarqueront ici, s'il leur plaît, ce qui est très-essentiel, c'est que toutes ces explications sur l'eucharistie sont enfermées nécessairement et indispensablement dans ces termes, pris à la lettre, *Ceci est mon corps,* et ne le sont pas du tout dans ces mêmes termes pris en figure. Quand je dis, C'est le roi, et que je l'entends à la lettre, je dis en même temps tout ce qui accompagne le roi, sa grandeur, sa puissance, le droit de faire les lois et les grâces telles qu'il lui plaît, et en un mot tout ce qui ne se peut séparer de la dignité royale. Mais quand je dis, C'est le roi, pour signifier que c'est son portrait, je n'enferme rien de semblable, je donne tout au plus une occasion et un sujet d'y penser. Quand je dis, C'est le corps du Seigneur, et que je l'entends à la lettre, j'enferme tout ce qui est joint inséparablement à ce corps vivant et animé, uni à la nature divine, c'est Notre-Seigneur avec tout son pouvoir, toutes ses miséricordes, toutes ses grâces : il est absolument impossible que notre union intime avec lui, et corporelle et spirituelle, faite par sa volonté, acceptée par la nôtre, ne nous produise tout ce que l'Eglise croit et dit de ce mystère céleste. J'ai tout dit quand j'ai dit le corps du Seigneur; mais si j'entends par *ce corps,* la figure de ce corps, je ne dis rien de semblable ; car il ne s'ensuit nullement qu'en participant à la figure de ce corps divin, je participe à toutes les grâces qui accompagnent ce corps. Il faudrait qu'il eût été déclaré qu'elles accompagnaient aussi la figure. Il n'a pas été nécessaire que l'Ecriture s'expliquât davantage, parce qu'elle entendait ces paroles, *Ceci est mon corps,* à la lettre, comme nous les entendons. Il eût été très-nécessaire qu'elle se fût expliquée si elle eût pris ces paroles, *Ceci est mon corps,* en figure, comme nos frères les prennent. Or, qui nous a dit qu'en recevant une figure du corps du Seigneur, nous recevions la rémission de nos péchés, avec l'assurance de notre salut et de la vie éternelle, et toutes les grâces qui accompagnent le corps de Notre-Seigneur lui-même?

SECTION XVIII.

Réponse aux objections, tirées de l'Ecriture, contre la présence réelle.

I. Nos frères, à proprement parler, ne prétendent prouver leur opinion qu'en détruisant la nôtre, ce qui dans l'ordre ne doit pas suffire; car il est bien vrai que s'il n'y avait point de présence réelle, il faudrait que quelqu'autre opinion fût véritable sans présence réelle : mais encore serait il incertain laquelle de leurs opinions serait cette opinion véritable; incertain même s'il n'y aurait point quelque explication non encore découverte et meilleure que toutes les autres. Ainsi l'on peut dire que leur grand but est de nous mener à l'incertitude, ce qui n'est pas seulement une absurdité, mais un monstre en matière de foi.

II. Nous ne nous arrêterons pas longtemps sur les objections qu'ils tirent de l'Ecriture, parce que, dans la vérité, elles ne nous paraissent pas considérables, et qu'il n'y a personne de bon sens qui n'en trouve de lui-même la réponse dans ce que nous avons déjà exposé de la foi catholique. Elles se réduisent à ces articles principaux. C'est une commémoration de la mort du Seigneur; donc ce n'est pas Notre-Seigneur lui-même. C'est du pain et du fruit de la vigne (l'Ecriture l'appelle ainsi, même après la consécration), donc ce n'est point le corps et le sang du Seigneur.

Il a dit que nous aurions toujours les pauvres avec nous, mais que nous ne l'aurions pas toujours; donc il n'est pas vrai que nous l'ayons tous les jours dans l'eucharistie.

On annonce sa mort jusqu'à ce qu'il vienne, le ciel le doit contenir jusqu'à ce qu'il vienne juger les vivants et les morts : donc il ne vient pas tous les jours sur nos autels ; son corps glorieux est au ciel, donc il ne peut être en terre. Suivons ces objections l'une après l'autre.

III. C'est la commémoration du Seigneur, donc ce n'est pas le Seigneur lui-même. C'est, nous l'avouons, la commémoration ou l'a-

nonciation du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne, et par conséquent ce n'est pas aussi la mort du Seigneur; voilà à quoi l'objection est réduite, mais rien n'empêche que ce qui nous fait souvenir de sa mort et de sa passion, par des signes visibles, ne contienne invisiblement son corps et son sang. Nous l'avons déjà dit, la figure et la commémoration sont au dehors, la vérité et la réalité au dedans. L'urne d'or, qui contenait véritablement et réellement la manne, pouvait porter au dehors la figure de la manne tombant du ciel. Mais les sacrements, nous dit-on, n'ont pas accoutumé de contenir ce qu'ils représentent, ils n'en contiennent que la vertu et l'effet. La réponse est aisée. Dieu s'est-il lié à faire tous les sacrements égaux et semblables? a-t-il renoncé au droit et au pouvoir d'en faire un, entre les autres, qui contînt et enfermât ce qu'il représentait? S'il ne nous avait rien dit de particulier de cet auguste sacrement, nous avouons qu'il en faudrait juger comme des autres; mais après qu'il s'en est expliqué en tant de manières différentes, c'est à nous à croire sans distinction et sans exception tout ce qu'il en a dit. Il a dit que c'était la commémoration de sa mort, nous le croyons; il a dit que c'était son corps et son sang, nous le croyons de même. Nos frères raisonnent dans leur erreur à peu près comme qui dirait: Dieu a fait les esprits et les corps; les esprits sont invisibles et immortels, les corps sont visibles et mortels. C'est violer cet ordre que de faire un homme visible et mortel, qui ait une âme invisible et immortelle. Et qui ne voit au contraire que la puissance divine s'est rendue d'autant plus admirable, qu'elle a semblé vouloir remplir tout ce que nous pouvions imaginer dans l'ordre des créatures? Lui seul est immortel de sa nature; mais voilà les anges immortels par une espèce de communication de son immortalité. A l'autre extrémité de cet ordre des créatures, en voilà qui sont simplement et ne font aucun progrès, ni ne donnent nulle autre marque de vie; en voici qui vivent, qui se nourrissent, qui s'augmentent et se multiplient comme les plantes, par une vertu intérieure qu'on ne connaît pas; en voici qui font davantage, qui se meuvent d'un endroit à l'autre, et qui agissent comme si elles pensaient; elles ont une âme, mais leur âme est mortelle comme leur corps. Le milieu entre la bête et l'ange, c'est l'homme: il a un corps visible et mortel, mais un esprit invisible et immortel. Ce n'est pas que Dieu ait violé ses lois, c'est que vous lui faisiez des lois qu'il ne s'est point faites, et que dans les divers degrés de ses créatures, il a voulu montrer qu'il pouvait tout ce qu'il voulait. Tout corps est visible et mortel; mais il ne s'ensuit pas qu'un corps visible et mortel ne puisse être lié invisiblement à une âme invisible et immortelle. Tout sacrement représente, il est vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'un sacrement entre les autres ne puisse représenter visiblement et contenir invisiblement ce qu'il représente.

IV. Que l'eucharistie soit appelée pain après la consécration, il ne faut pas s'en étonner, ni en rien conclure contre la présence réelle du corps de Notre-Seigneur, et nous en dirons de même de cette expression, *fruit de vigne*, s'il est vrai que Notre-Seigneur l'ait employée deux fois, l'une avant, l'autre après la consécration du calice, de quoi l'on peut douter; rappelons seulement ce que nous avons déjà dit de la doctrine catholique. L'eucharistie est pain et vin pour le langage ordinaire des hommes, où l'on nomme ainsi ce qui porte toutes les marques sensibles du pain et du vin; mais elle n'est ni pain ni vin pour le langage précis et propre des philosophes, dont l'Eglise s'est servie contre les fuites des hérétiques; parce qu'on ne doit nommer ainsi en ce langage que la substance invisible du pain et du vin, qui n'y est plus, et qui a fait place à une plus noble substance; et si l'on revient à nous dire qu'une substance ne se peut point séparer de ses marques sensibles, on ne fait que retomber sur la question de l'impossibilité que nous avons examinée et que nous ne traitons plus ici. Quiconque aura dans l'esprit la créance catholique, entendra facilement ces paroles: *Qu'il mange de ce pain; le pain que nous rompons; la fraction du pain*; d'un certain pain qui n'est pain qu'en apparence, et non pas en effet; et les catholiques, quand ils parlent entre eux sans aucune dispute, ne croient point se départir de leur dogme en nommant pain et vin, ce que nous appelons dans la dispute, les espèces du pain et du vin. Qui ne sait que, dans l'usage ordinaire, toutes les fois qu'il y a changement ou conversion d'une substance en une autre, la chose garde indifféremment, tantôt le nom de ce qu'elle est de nouveau, tantôt le nom de ce qu'elle était auparavant, suivant qu'on le trouve plus commode, pour la brièveté et la clarté de l'expression? *La verge d'Aaron dévora les verges* des enchanteurs d'Egypte (*Exod*. VII, 12); au lieu de dire *le serpent auquel la verge d'Aaron avait été changée, dévora les serpents*, ou véritables ou faux, que les magiciens d'Egypte avaient fait paraître lorsque leurs baguettes avaient disparu. Que si l'on parle ainsi, lorsque le changement est extérieur et visible, et qu'il ne semble plus rien rester de ce qui a précédé, que sera-ce lorsque le changement est intérieur et invisible, et que tout ce qui a précédé semble être encore?

V. C'est une objection frivole que celle qu'on veut tirer de ces paroles de Notre-Seigneur: *Vous aurez toujours les pauvres avec vous, mais vous ne m'aurez pas toujours.* Les ministres en font grand bruit parmi les simples et les ignorants. Si Notre-Seigneur, disent-ils, était présent en l'eucharistie, on l'aurait toujours, et l'on pourrait toujours faire de la dépense pour lui aussi bien que pour les pauvres. Mais qui ne voit et qui ne sent que leur argument prouve un peu trop, et par conséquent ne prouve rien. C'est assez que Notre-Seigneur soit présent par sa divinité pour faire de la dépense en l'honorant et lui élevant des temples et des autels; à ce compte donc nous l'aurions toujours de la

même manière que nous avons les pauvres, et Notre-Seigneur n'aurait pas bien raisonné; mais il ne parlait que des devoirs de la charité que l'homme rend à l'homme. En ce sens-là, nous devons avoir toujours les pauvres avec nous pour les secourir; mais nous ne devons pas l'avoir toujours avec nous pour le secourir et le soulager, ni pour rendre à son corps mortel les honneurs de la sépulture.

VI. Ce qu'on nous oppose encore, *vous annoncerez ma mort jusqu'à ce que je vienne;* donc je ne viendrai pas quand vous annoncerez ainsi ma mort. *Il est assis à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts;* donc il ne vient pas tous les jours sur les autels. Tous ces arguments et tous les autres semblables ne font que répéter l'objection de l'impossibilité dont nous ne traitons pas. Ils ne consistent qu'en une contradiction apparente, que la foi sait très-bien accorder, non pas en expliquant un passage à la lettre, et l'autre au sens figuré; mais en les expliquant tous à la lettre d'une diversité de présence, comme nous l'avons dit ailleurs. C'est presque la marque et le caractère particulier des grands mystères de notre religion, d'avoir de ces contradictions apparentes au sens humain, qui ne sont point contradictions en effet, mais grandes et surprenantes merveilles, où l'homme n'aurait jamais pu atteindre de lui-même, sans le secours de la révélation. La foi les conçoit d'une manière divine, l'incrédulité trouve des explications, pour en ôter tout le miracle. Nous ne voulons point repasser sur toute l'horreur des hérésies anciennes, qui ne sont presque autre chose; ce monstre à cent têtes qui menace de nouveau la religion chrétienne, comme si les portes d'enfer pouvaient jamais prévaloir contre elle; ce mélange affreux d'esprit, d'invention, d'extravagance, d'erreur et d'impiété, le socinianisme ne saurait encore aujourd'hui s'imaginer qu'un homme soit Dieu; il faut qu'il ne soit Dieu que d'une manière impropre et de nom seulement. Il y a des passages opposés en apparence à d'autres passages; c'est assez pour ne croire que ce qu'on veut de sa divinité, et ne l'entendre qu'improprement et en figure : raisonnement pitoyable par lequel on pourrait de même ne croire que sa divinité, et n'entendre son humanité qu'en apparence, en représentation et en figure. La foi chrétienne au contraire reconnaît la vérité de tous ces passages opposés en apparence, et les accorde très-bien par une merveille divine que la révélation nous a apprise (1). Rien n'est si aisé, dit-elle, que d'accorder l'Ecriture avec l'Ecriture, lorsque l'on croit avec l'Eglise chrétienne la merveille de deux natures distinctes en Notre-Seigneur. Car enfin Jésus-Christ est homme; il est donc inférieur au Père. Jésus-Christ est Dieu; il est donc égal au Père. Jésus-Christ est homme; il ignore donc quelque chose. Jésus-Christ est Dieu; il connaît donc toutes choses. Jésus-Christ est homme; il agit donc dépendamment de la cause première; il prie et il est exaucé. Jésus-Christ est Dieu, il n'a donc qu'à vouloir pour agir, et il exécute en commandant : *Je le veux, sois nettoyé*, etc. Vous reconnaîtrez, nos très-chers frères, les paroles d'un de vos écrivains modernes, très-distingué par le mérite, pour qui ses belles et grandes lumières, et si nous l'osons dire, la conformité de quelques-unes de nos pensées aux siennes longtemps avant que nous eussions vu ses écrits, nous donnent un redoublement de charité : si vous lui demandiez pourquoi il n'accorde pas de même ces autres contradictions apparentes sur le sujet de l'eucharistie : *Le ciel le contient, il est ici sur nos autels; son corps est au ciel; c'est ici son corps; il viendra juger les vivants et les morts; il vient sans cesse visiter les enfants des hommes;* il aurait peut-être peine à vous en rendre une bonne raison. Père des lumières et des miséricordes, ce n'est point sans vous qu'on écrit pour vous avec tant de clarté et tant de force. Ne laissez pas vos dons imparfaits; achevez en lui ce qui reste à faire pour son salut, pendant qu'il travaille au salut des autres, et qu'en adorant sur son sujet les abîmes de votre sainte Providence, nous n'adorions pas moins ceux de votre infinie bonté.

(1) M. d'Abbadie, *Traité de la divinité de Notre-Seigneur*, sect. 6, chap. 7, pag. 477.

REMARQUES

OU PREUVES POUR LE TRAITÉ DE L'EUCHARISTIE.

Luther, vol. II, *dans le traité intitulé* : La captivité de Babylone, *feuillet* 66.

C'est pourquoi je permets à qui le voudra, de retenir l'une et l'autre opinion. Ce que je fais maintenant, n'est seulement que pour lever les scrupules des consciences, de peur que quelqu'un n'appréhende d'être coupable d'hérésie, s'il croit à l'autel véritablement du pain et véritablement du vin; mais qu'il sache qu'il lui est libre, sans nul danger pour son salut, d'imaginer, penser et croire l'un et l'autre, puisqu'il n'y a là nulle nécessité de foi.

Du recueil de confessions, imprimé à Genève, par P. Choüet, 1654.

Confession de Bâle et de Mulhausen, en l'année 1532, *écrite en allemand et imprimée en latin, en* 1561 *et* 1581, *art.* 7, *pag.* 73.

Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué sa sainte cène, pour nous faire souvenir de sa passion avec actions de

grâces, pour annoncer sa mort et pour témoigner une charité chrétienne et unité, avec une vraie foi. Et comme au baptême (où l'ablution de nos péchés nous est offerte par le ministre de l'Église, qui toutefois est accomplie par le seul Père, Fils et Saint-Esprit), l'eau véritable demeure; de même en la cène du Seigneur (en laquelle avec le pain et le vin le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ nous est figuré et offert par le ministre de l'Eglise), le pain et le vin demeurent. Or nous croyons fermement que Jésus-Christ lui-même est la viande des âmes des croyants pour la vie éternelle, et que par une vraie foi en Jésus-Christ crucifié, nos âmes sont nourries et abreuvées du corps et du sang de Jésus-Christ, en telle sorte que nous vivons en lui comme membres de son corps dont il est notre unique chef, et qu'il vit en nous comme chef de nos membres, pour ressusciter au dernier jour par lui et en lui, en une joie et béatitude éternelle.

Et aux annotations en marge. Car c'est une viande spirituelle, et partant elle est reçue par l'âme fidèle; c'est-à-dire que les âmes sont rassasiées et rendues fortes, vigoureuses, pacifiques, tranquilles, gaies et diposées à tout comme le corps l'est par la viande. Or c'est ainsi que l'homme spirituel est fait un membre du corps spirituel de Christ. Nous confessons de même que Jésus-Christ en sa sainte cène est présent sacramentalement à tous ceux qui croient véritablement; c'est à savoir par la mémoraison de la foi qui élève l'esprit de l'homme au ciel, et n'ôte pas Jésus-Christ selon son humanité de la droite de Dieu (*En S. Jean*, VI *et* XI; *Ephés.*, 1, 4 *et* 5, *Col.* 1).

Du recueil de confessions, imprimé à Genève, par P. Choüet, 1654.

Confession composée à Bâle en 1536, *imprimée en latin en* 1581, *art.* 22, *pag.* 70 *et* 71.

La cène mystique en laquelle le Seigneur offre véritablement aux siens son corps et son sang, c'est-à-dire lui-même, pour vivre de plus en plus en eux et en lui. Ce n'est pas que le corps du Seigneur et son sang s'unissent comme naturellement au pain et au vin, mais c'est que le pain et le vin, par l'institution du Seigneur, sont les symboles par lesquels le Seigneur donne une véritable communication de son corps et de son sang par le ministère de l'Eglise; non comme une viande qui doive périr dans le ventre, mais comme une nourriture de la vie éternelle. C'est pourquoi nous usons souvent de ce sacrement, parce qu'il nous avertit que regardant des yeux de la foi la mort de Jésus-Christ crucifié, et son sang répandu, et méditant sur notre salut, non sans quelque goût de la vie céleste et sans un véritable sentiment de la vie éternelle, nous sommes refaits par cette viande spirituelle, vivifiante et intime, avec une douceur ineffable, et nous nous réjouissons d'une joie qui ne se peut exprimer par la parole pour avoir trouvé la vie, et nous nous répandons tout entiers et de toutes nos forces, à rendre grâces d'un bienfait aussi merveilleux de Jésus-Christ envers nous. Partant, à très grand tort, quelques-uns pensent que nous ne rendons pas assez à ces sacrés symboles. Car ce sont des choses saintes et vénérables, comme instituées par le souverain prêtre Jésus-Christ, et qui reçues à leur manière, comme nous l'avons dit, en nous présentant ce qu'elles signifient, nous rendent témoignage de ce qui s'est fait, nous représentent des choses si relevées, et par une analogie admirable de ce qu'elles signifient, donnent un jour très-clair à ces mystères.

Du même recueil de confession.

Confession et exposition de la foi chrétienne de l'année 1536, *chap.* 21, *de la sainte cène du Seigneur, pag.* 59.

Par tout cela il est clair que par une viande spirituelle nous n'entendons nullement je ne sais quelle viande imaginaire, mais le propre corps du Seigneur livré pour nous, qui soit toutefois reçu des fidèles, non corporellement, mais spirituellement par la foi; en quoi nous suivons entièrement la doctrine de Notre-Sauveur Jésus-Christ. (*En S. Jean, chap.* VI).

Et cette manducation de la chair et boisson du sang du Seigneur sont tellement nécessaires pour le salut, que sans cela personne ne peut être sauvé. Or cette manducation et cette boisson spirituelle se font hors de la cène du Seigneur, toutefois et quantes et en tous les lieux où l'homme aura cru en Jésus-Christ : à quoi peut-être se rapporte cet endroit de S. Augustin : Pourquoi prépares-tu les dents et ton ventre? Crois, et tu l'as mangé.

Outre cette manducation spirituelle dont il est parlé ci-dessus, il y a une manducation sacramentelle du corps du Seigneur, par laquelle le fidèle participe non seulement spirituellement et intérieurement au vrai corps et au vrai sang du Seigneur, mais aussi extérieurement : en s'approchant de la table du Seigneur, il reçoit visiblement le sacrement du corps et du sang du Seigneur. Dès que le fidèle a cru, il a reçu en premier lieu un aliment vivifiant, et il en jouit d'abord; mais dès qu'il reçoit le sacrement, il reçoit quelque chose; car il avance dans la continuation de la communication du corps et du sang du Seigneur, et est enflammé de plus en plus; sa foi croît, et il est repu d'une nourriture spirituelle.

Confession de foi faite d'un commun accord par les Eglises des calvinistes du royaume de France, imprimée à la Rochelle en 1583.

Nous confessons que la sainte cène (qui est le second sacrement) nous est témoignage de l'unité que nous avons avec Jésus-Christ, d'autant qu'il n'est pas seulement une fois mort et ressuscité pour nous, mais aussi nous repaît et nourrit vraiment de sa chair et de son sang, à ce que nous soyons avec lui, et que sa vie nous soit commune. Or combien qu'il soit au ciel jusqu'à ce qu'il vienne pour juger tout le monde, toutefois nous

croyons que par la vertu secrète et incompréhensible de son esprit, il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang. Nous tenons bien que cela se fait spirituellement, non pour mettre au lieu de l'effet et de la vérité, imagination de pensée, mais d'autant que ce mystère surmonte en sa hautesse la mesure de notre sens et tout ordre de nature. Bref pour ce qu'il est céleste, il ne peut être appréhendé que par foi.

Art. 37. Nous croyons, ainsi qu'il a été dit, que tant en la cène qu'au baptême, Dieu nous donne réellement et par effet ce qu'il y figure : et pourtant nous conjoignons avec les signes la vraie possession et jouissance de ce qui nous est là présenté. Et par ainsi tous ceux qui apportent à la table sacrée de Christ une foi pure comme un vaisseau, reçoivent vraiment ce que les signes y testifient; c'est que le corps et le sang de Jésus-Christ ne servent pas moins de manger et de boire à l'âme, que le pain et le vin font au corps.

Extrait de la réfutation des théologiens de Wittemberg contre le consentement orthodoxe de la sainte Ecriture et de l'ancienne Eglise, sur la controverse des sacrements ; imprimé à Tubinge, par George Gruppenbach, en 1584, *pag.* 670.

Il nous semble en effet que Luther n'a rien écrit de l'adoration qui en toutes choses ne paraisse conforme à la parole de Dieu. Car il remarque expressément que l'adoration au sacrement n'est pas une oraison, mais un respect et un honneur, tant intérieur qu'extérieur, qui se fait au dedans du cœur, et en dehors par tout le corps, qui n'a été ni commandé ni défendu par Jésus-Christ. Et parmi les quatre ordres, il estime les meilleurs ceux qui le laissent, et qui attentifs aux paroles de la promesse, pensent que Jésus-Christ agit en eux par ce sacrement d'une manière qu'ils le reçoivent par la foi. Outre plusieurs autres témoignages publics, les anciennes liturgies confirment que c'est de tout temps la doctrine et le sentiment de l'antiquité orthodoxe. Par où il est manifeste avec quel respect et quel honneur, que Luther qualifie adoration, on a traité ce sacrement.

De l'examen du concile de Trente par Mart. Chemnicius, imprimé à Genève par Jacques Stoer, chap. 5. *du culte et de la vénération qu'il faut rendre au très-saint sacrement, pag.* 279.

Qu'en l'action donc de la cène, Dieu et homme en sa nature divine et humaine, ne soit vraiment et substantiellement présent, et qu'il ne faille l'adorer en esprit et en vérité, personne ne le dénie, que ceux qui avec les sacramentaires dénient ou doutent de la présence de Jésus-Christ, en la cène. Car ni la commémoraison, ni l'annonciation de la mort de Jésus-Christ en la cène ne se peut bien faire sans cette adoration qui se fait en esprit et en vérité. Nous avons dû dire tout ceci, de peur que quelqu'un ne nous soupçonne de mettre en doute si Jésus-Christ Dieu et homme, qui est présent en l'action de la cène, y doit être adoré.

Extrait de la bibliothèque universelle, année 1687. *pag.* 277. *art.* 6

Livres anglais de controverse.

Deux discours touchant l'adoration de notre Sauvenr dans l'Eucharistie. I. Remarques sur les changements faits dans la liturgie de la communion, contenues dans le livre des prières communes de l'Eglise d'Angleterre. II. Défense des catholiques pour l'adoration qu'ils rendent à Notre-Seigneur, comme réellement et substantiellement présent dans le sacrement. A Oxford, 1687, in 4. pag. 70.

On ne s'est pas tant proposé dans ces deux ouvrages, qu'on assure être de M. Walker, d'examiner la doctrine de l'eucharistie en elle-même, que de faire voir aux réformés qu'ils ne peuvent nier la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et refuser de l'y adorer, sans abandonner les sentiments de leurs réformateurs et leurs propres principes. Comme on s'attache particulièrement aux réformés d'Angleterre, on y cite principalement leurs docteurs, et on commence par une petite histoire de la manière dont ils ont exprimé en divers temps leurs pensées sur ce sujet.

I. La cinquième année du règne d'Edouard VI, on inséra un article dans la liturgie de l'Eglise anglicane, par lequel on déclarait qu'on ne croyait point la présence corporelle de Jésus-Christ dans le sacrement, et qu'on n'avait aucune intention de l'y adorer, lors qu'on se mettait à genoux en communiant. On y fit aussi quelques autres changements concernant le même sujet; mais l'auteur dit qu'au commencement du règne d'Elisabeth qui, selon quelques historiens, croyait la présence corporelle, on corrigea de nouveau ces changements, et que l'on ôta l'article dont on vient de parler. La liturgie était demeurée en cet état jusqu'à ce qu'en 1661, après le retour du roi Charles II, on y inséra de nouveau une déclaration par laquelle on protestait également, qu'on ne reconnaissait point qu'il fallût l'y adorer. C'est la même déclaration qu'on avait insérée du temps d'Edouard, à quelques termes près, que l'on trouva à propos d'y changer. Il n'y est arrivé aucune altération depuis, et l'auteur fait là dessus ces trois remarques, que le clergé d'Angleterre d'aujourd'hui croit : 1. Que le corps naturel de Notre-Seigneur n'est pas dans l'eucharistie. 2. Qu'il est contre la nature d'un corps d'être en plusieurs lieux à la fois ; 3. Que c'est par simple respect pour la cérémonie de l'eucharistie, et non pour y adorer le corps de Jésus-Christ, comme présent, qu'on se met à genoux. On soutient que ces trois choses sont contraires aux sentiments des réformateurs et aux principes de leur doctrine. Pour le montrer on les parcourt l'une après l'autre ; et à l'égard de la première, on cite plusieurs passages tirés de leurs livres, où ils parlent de la participation

du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie en termes extrêmement forts. On voit ici un grand recueil d'endroits de Calvin, de Bèze, de Hooker, d'Andrews, de Casaubon, de Hall, de Lawd, de Taylor, de Forbes, de Montagne, de Marc Antoine de Dominis et de Therndyke. Tous ces auteurs semblent faire entendre que l'on participe d'une manière incompréhensibte à la propre substance du corps de Jésus-Christ : et Andrews dit entr'autres que les réformés ne contestent point aux catholiques romains la chose même, mais seulement la manière ; qu'ils conviennent de la présence, mais qu'ils nient que ce soit par transsubstantiation que Jésus-Christ est présent, sans savoir au reste comment il y est. Ce qui est selon lui un mystère adorable, comme selon la plupart des autres que l'on cite.

On se sert de cette considération contre le second article, et l'on tâche de montrer que, s'il y a quelque contradiction dans le sentiment de l'Eglise romaine, qui dit ouvertement qu'elle croit qu'il se peut faire par la puissance divine qu'un seul et même corps soit en plusieurs lieux à la fois, la même contradiction se trouve dans le sentiment de ceux qui avouent que la substance de Jésus-Christ est présente dans l'eucharistie. Et si cela est, on n'a plus de sujet de reprocher rien là-dessus à l'Eglise romaine. On prétend que Calvin a senti cette difficulté lorsqu'il a dit (Inst. liv. IV. ch. 17, § 14) : *Qu'il faut être plus que stupide pour ne pas voir que le peu de paroles dont Jésus-Christ s'est servi, renferment plusieurs miracles, puisqu'il n'y a rien de plus incroyable que des choses aussi éloignées que le ciel l'est de la terre, soient jointes et unies en sorte que les âmes soient nourries de la chair de Jésus-Christ.* L'auteur s'étend au long à faire voir que ce sentiment est sujet aux mêmes inconvénients que celui de l'Eglise romaine; et qu'il n'y a point de milieu entre l'opinion de la présence corporelle et le pur *zuinglianisme*, qui pose, que notre union avec Jésus-Christ ne se fait point en nous unissant immédiatement à son corps, mais en étant uni avec lui par son Esprit, par lequel il nous sanctifie. Aussi est-ce aujourd'hui le sentiment de la plupart des réformés, qui ne parlent plus de se nourrir de la substance de la chair de Jésus-Christ.

L'auteur passe ensuite à l'examen du troisième article, et réduit toute la matière à ces trois chefs : 1. Que l'on doit adorer le Fils comme le Père, et que dans la supposition que le corps de Jésus-Christ est présent dans le sacrement, on l'y doit adorer ; 2. Que si l'on suppose que Jésus-Christ y est aussi réellement présent que s'il y était en corps, quelque nom que l'on donne à cette présence, soit qu'on l'appelle spirituelle ou mystique, ou de quelqu'autre nom que l'on voudra, on n'y doit pas moins adorer Jésus-Christ, que s'il y était corporellement présent ; 3. Que des personnes illustres dans l'Eglise anglicane ont reconnu que Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie d'une manière qui fait qu'on l'y doit adorer. L'on cite les évêques Andrews et Forbes, et les docteurs Taylor et Therndyke, qui nient bien qu'il faille adorer les signes, mais qui avouent qu'on doit adorer Jésus-Christ présent dans les symboles de l'eucharistie.

Enfin l'on fait quelques réflexions sur le changement fait dans la liturgie de l'Eglise anglicane en 1661, où l'on ne nie la présence du corps de Jésus-Christ que dans le sens d'une présence naturelle, et où l'on ne rejette l'adoration qu'en cas qu'on la rende à Jésus-Christ comme corporellement présent. On prétend que la conduite de l'Eglise anglicane se contredit, si l'Angleterre est encore dans les sentiments des auteurs que l'on a cités; et que si elle n'y est plus, il faut qu'elle soit tombée dans la pensée de Zuingle, qui est, dit l'auteur, contraire à la tradition générale et à la doctrine des pères.

II. Dans le traité de l'Adoration on se propose de faire deux choses, 1. De montrer ce que les réformés avouent aux catholiques 2. D'expliquer nettement les sentiments et la pratique de ces derniers, et de montrer sur quoi ils se fondent en cette occasion.

Les réformés avouent qu'on doit rendre une adoration divine à Jésus-Christ, que toute sa personne est là où se trouve son corps, et que l'on peut adorer cette personne divine partout où est son corps. On soutient encore, qu'ils tombent d'accord que la substance du corps de Jésus-Christ est présente dans l'eucharistie, et l'on cite de nouveau Bèze, Hooker et Andrews, à qui l'on joint l'évêque Cosius dans son histoire de la transsubstantiation. On ne citera ici qu'un passage de Bèze contre un théologien nommé Alémarinus, qui voulait qu'on ôtat du 36e article de la confession de foi des Eglises réformées de France, et de la 53e section du catéchisme, le mot de substance, dont on s'y est servi en parlant de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Beze dit qu'il faut bien considérer ces paroles de Jésus-Christ, *C'est ici mon corps, c'est ici mon sang*. Et au lieu de ces mots, *corps et sang*, ajoute-t-il, disons, ceci est *l'efficace* de ma mort qui est livrée pour vous, ceci est mon Esprit qui est répandu pour vous. Qu'y a-t-il de plus impertinent que ce langage ? Certes ces paroles, *qui est livré pour vous* et *qui est versé pour vous*, vous obligent nécessairement d'entendre ceci de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ. On rapporte aussi quelques passages d'auteurs anglais, qui avouent qu'on doit adorer Jésus-Christ dans l'eucharistie, et qu'il y est présent, non seulement pour ceux qui communient dignement, mais pour tous les autres, pendant tout le temps de la célébration. Enfin on cite M. Daillé qui a reconnu, qu'encore que l'opinion de la présence corporelle soit une erreur, il ne faudrait pas rompre la communion avec des gens qui n'en auraient aucune autre.

Pour les sentiments des catholiques, voici à quoi on les réduit : 1. Qu'après la consécration il reste dans l'eucharistie un signe distingué de la chose signifiée ; savoir, les ac-

cidents du pain et du vin, et que c'est tout ce qu'on y voit, et non la substance même du pain et du vin. 2. Que le mot de *sacrement* se prend quelquefois pour le signe, et quelquefois pour la chose signifiée, et qu'en ce dernier sens on peut dire, qu'il faut adorer le sacrement. 3. Que les catholiques ne fondent pas l'adoration qu'ils rendent au sacrement sur la transsubstantiation, mais sur la présence réelle ; de sorte que quand on ne croirait pas la transsubstantiation, on ne laisserait pas de devoir adorer le sacrement en vertu du commandement de l'Eglise. 4. Que supposé que la transsubstantiation fût une erreur, et que Jésus-Christ ne fût dans l'eucharistie que comme le croient les luthériens, on ne pourrait pas traiter d'idolâtrie le culte que les catholiques lui rendent. 5. Que quand les luthériens et les catholiques se tromperaient dans la pensée que Jésus-Christ est dans l'eucharistie, ils ne seraient pas idolâtres en l'y adorant, puisqu'ils protestent également qu'ils n'adorent pas le pain, mais Jésus-Christ, qu'ils croient être présent. 6. Que quand il n'y serait pas, il y aurait toujours une différence infinie entre des gens qui protestent qu'ils n'ont dessein d'adorer aucun objet qui ne soit véritablement adorable, et des gens qui font profession d'adorer un objet à qui ce culte n'est point dû. 7. Que quoique le culte que les manichéens rendaient à Jésus-Christ comme présent dans le soleil, et celui que les Israélites rendaient à Dieu dans les veaux de Dan et de Béthel, soient appelés des idolâtries, parce qu'ils servaient Jésus-Christ et Dieu à leur fantaisie, et qu'une bonne intention fondée sur une ignorance criminelle n'empêche pas que l'on ne soit véritablement idolâtre ; qu'encore, dis-je, que cela soit, puisque M. Daillé et d'autres avouent que des raisons plausibles, quoique fausses, suffisent pour excuser d'idolâtrie, il s'ensuit que les catholiques ne peuvent être accusés d'idolâtrie, parce qu'ils ont des raisons plausibles de croire Jésus-Christ présent dans l'eucharistie, et que cela étant supposé, on l'y peut adorer.

Pour montrer que les catholiques ont des raisons plausibles de croire la présence réelle, on cite la révélation divine, les décisions de sept ou huit conciles, le témoignage des pères, la doctrine, et la pratique universelle des derniers temps dans les Eglises d'Orient et d'Occident. On ajoute à cela les témoignages de divers protestants anglais, qui n'ont pas osé dire que l'Eglise romaine était tout à fait idolâtre à cause du culte qu'elle rend à l'eucharistie. Enfin l'on avoue avec les protestants qu'il n'est pas permis d'adorer intérieurement ou extérieurement le sacrement, pendant qu'on est dans la pensée que Jésus-Christ n'y est point, parce qu'on est toujours obligé de suivre les mouvements de sa conscience.

Discours de l'Eucharistie, où l'on traite de la présence réelle et de l'adoration de l'hostie, pour servir de réponse à deux discours imprimés à Oxford sur ce sujet, avec une préface historique touchant la même matière, à Londres 1687

Pour commencer à parler de cet ouvrage par la préface, M. Walker, ministre du saint Evangile à Londres, que l'on dit être l'auteur de ce livre, fait premièrement en peu de mots l'histoire de l'origine du dogme de la transsubstantiation, comme on la fait ordinairement parmi les protestants; secondement, il nomme plusieurs personnes illustres de l'Eglise romaine, qu'on accuse de n'avoir pas cru la présence réelle ou la transsubstantiation, savoir Pierre Picherel, le cardinal du Perron, Barnes, bénédictin anglais, et M. de Marca, archevêque de Paris, qui s'en est expliqué nettement dans une de ses dissertations posthumes, quoique dans l'édition de Paris on ait changé ou effacé les endroits où il l'avait dit; mais on n'a pu empêcher que cet ouvrage ayant paru avant qu'on se fût aperçu de ces sentiments, il n'en soit tombé quelques copies l'ont entières entre les mains des protestants, qui fait imprimer en Hollande en 1669 sans y rien retrancher. On joint à ces auteurs le père Sirmond, jésuite, qui croyait l'impanation, et qui en avait même fait un traité, qui n'a jamais été imprimé et dont quelques personnes ont encore des copies; M. de Marolles, qui fit imprimer une déclaration en forme en 1681, par laquelle il déclarait qu'il ne croyait point la présence réelle, et qu'on a insérée ici en anglais ; et enfin l'auteur du livre intitulé, *Moyens sûrs et honnêtes pour convertir les hérétiques*, qu'on n'ose pas assurer être le même que celui qui a publié un traité de la transsubstantiation, dont on a parlé dans le cinquième tome de cette bibliothèque, page 455. On soupçonne encore les cartésiens et plusieurs autres de n'en croire pas plus que les protestants. Ainsi si les catholiques citent quelques réformés pour eux, les protestants aussi ne manquent pas d'auteurs catholiques qui ont été de leur sentiment. Troisièmement l'auteur fait voir les dangereuses conséquences qui naissent, selon les principes de l'Eglise romaine, de l'incrédulité de tant de gens de savoir, soit à l'égard de la messe, soit à l'égard de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Eglise.

Le traité même est divisé en deux parties. La première contient deux chapitres et une introduction, où l'on explique la nature et l'origine de l'eucharistie, à peu près selon les idées de Lightfoot, dont nous avons parlé dans le tome premier, page 415. Dans le chapitre Ier on réfute au long la transsubstantiation par l'Ecriture, par la raison, et par les pères. On ne s'y arrêtera pas, parce que cette matière est trop connue. Le chapitre second est employé à réfuter ce que M. Walker a dit touchant les sentiments de plusieurs docteurs de l'Eglise anglicane, sur la présence réelle. M. Walker se plaint d'abord que son adversaire ne fait que répéter en cela des objections que son ami T. G. avait déjà proposées dans

ses dialogues, et qu'un savant homme a réfutées dans une réponse à ces dialogues, qui parut à Londres en 1659. Pour ce qui regarde la créance de l'Eglise anglicane, que l'on soutient avoir toujours été la même depuis le règne d'Edouard, on la réduit à ceci après l'auteur qui a réfuté T. G. *C'est qu'elle ne croit qu'une présence réelle du pouvoir invisible et de la grâce de Jésus-Christ, laquelle est dedans et avec les éléments, en sorte qu'en les recevant avec foi, elle produit des effets spirituels et réels sur les âmes des hommes. Comme les corps pris par les anges*, continue-t-on, *peuvent être appelés leurs corps pendant qu'ils les retiennent, et comme l'Eglise est le corps de Jésus-Christ, parce que son esprit anime et vivifie les âmes des croyants, ainsi le pain et le vin, après la consécration, sont le corps réel de Jésus-Christ, mais spirituel et mystique.* On ne se met pas en peine de la solidité de cette comparaison; et quand on vient à l'examen des auteurs que M. Walker a cités, on se contente de produire d'autres passages, où ils ne parlent pas si fortement de la participation à la substance de Jésus-Christ, laquelle, selon Calvin, ne descend point du ciel; la vertu de l'esprit suffisant pour pénétrer tous les empêchements et pour surmonter la distance des lieux. On cite plusieurs autres passages de Bèze, de Martyr et d'un assez grand nombre de docteurs anglais, par lesquels il paraît qu'ils ne croient pas que le corps de Jésus-Christ descende proprement du ciel dans l'eucharistie, ou soit en plusieurs lieux en même temps, quoiqu'ils disent que nous nous en nourrissons spirituellement par la foi, mais d'une manière incompréhensible. Il faut avouer néanmoins que si ces grands hommes n'entendaient autre chose, par se nourrir de la chair de Jésus-Christ, que croire que l'on sera sauvé par son sacrifice, et se nourrir de cette espérance, ou recevoir son esprit, il n'était pas nécessaire de nous parler d'une union miraculeuse de nos esprits avec le corps de Jésus-Christ malgré la distance des lieux; l'esprit de Dieu étant partout, et la foi n'ayant aucun rapport avec l'éloignement local, il n'y a rien dans la manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ, prise dans le sens que l'on vient de marquer, de miraculeux ni d'incompréhensible plus que dans les autres actions de piété, et dans les autres grâces que Dieu nous fait. Soit que l'on suppose cela ou quelqu'autre méthode que ce soit, d'expliquer la manducation du corps de Jésus-Christ, il n'y aurait pas de danger pour la réformation, de dire que ces savants hommes n'ont pas eu une idée tout à fait distincte de ce qu'ils voulaient dire, ou que leurs expressions ne sont pas exactes. Quand même on accorderait qu'ils se seraient trompés en quelque chose, il ne s'ensuivrait pas que l'Eglise romaine ait pu rejeter avec justice toute leur doctrine, ou que les protestants aient tort de retenir inviolablement leurs sentiments autant qu'ils sont conformes à l'Ecriture sainte, et d'abandonner ce en quoi ils pourraient s'être trompés. On ne fait pas profession de croire que ceux qui errent en quelque chose, se trompent en tout, ou de rejeter tout ce qu'ils ont dit, parce qu'ils n'ont pas connu la vérité assez clairement à certains égards. On pourrait ruiner ainsi toutes les objections de cette nature, sans entreprendre de défendre indifféremment tout ce que les réformateurs peuvent avoir dit, puisqu'on tombe d'accord que la religion protestante n'est pas fondée sur leur autorité, et qu'ils pourraient s'être trompés en des choses considérables, sans qu'elle fût en danger; mais M. Walker n'a pas trouvé à propos d'en user ainsi. Il croit que les réformés n'ont jamais changé de sentiment là-dessus; et pour les théologiens d'Edouard VI et d'Elisabeth, il soutient qu'ils ont été entièrement dans la même opinion, ce qu'il prouve par un passage de l'histoire de la réformation de M. Burnet, que l'on verra à la page 953 de l'édition d'Amsterdam, partie seconde, tome second.

Dans la seconde partie, qui est toute renfermée dans le chapitre 3, on répond premièrement à ce que M. Walker dit être avoué par les protestants, et on lui soutient entr'autres choses qu'il a mal pris les paroles de quelques-uns des auteurs qu'il a cités, qui disent bien qu'en communiant il faut adorer Jésus-Christ, mais non comme corporellement présent sous les espèces du pain et du vin. Pour Forbes et Marc Antoine *de Dominis*, on convient que l'envie qu'ils avaient de concilier la religion, leur en a trop fait dire. Therndyke ne parle pas moins fortement, mais sur une hypothèse toute différente de celle de l'Eglise romaine, puisqu'il croyait que le pain est appelé le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang, parce que par la consécration ils sont unis hypostatiquement à la divinité de Jésus-Christ aussi bien que son corps naturel. On le peut voir dans la première partie, pour opposer à l'auteur catholique des docteurs de son parti. On dit que Thomas Paludanus et Catharin ont soutenu, que c'était une idolâtrie énorme, que d'adorer le sacrement sans croire la transsubstantiation. Ainsi, encore que l'on accorde que, supposé qu'une hostie consacrée est véritablement adorable, on ne serait pas criminel d'idolâtrie, si l'on en adorait une qui ne serait pas consacrée dans la pensée qu'elle le serait : on ne croit pas que la religion réformée en puisse recevoir tant de préjudice que l'autorité de l'auteur catholique qu'on a cité, parce que les réformés nient qu'une hostie puisse être adorée, soit qu'elle soit consacrée ou non. Pour le fond de la chose, on renvoie dans la préface à un livre intitulé : *A discourse concerning adoration of the host*, de l'adoration de l'hostie, imprimé à Londres en 1685.

En second lieu, on examine en peu de mots la doctrine catholique; mais comme il n'est personne qui n'ait lu divers traités sur cette matière, on ne s'y arrêtera pas davantage.

Des remarques de Daniel Severin Scultet, sur le nouveau livre de Pierre Jurieu, touchant l'union de l'Eglise évangélique et réformée. A Hambourg, l'an 1687, dans les articles dogmatiques de cette sainte union, art. 15, pag. 170.

1. Notre-Seigneur Jésus-Christ, après avoir béni, dit à ses disciples : Prenez ce pain, mangez-le, car ce que je vous présente avec ce pain est mon corps. 2. Cela étant très-véritable, il est certain que le pain béni de cette sainte table est le symbole joint avec le corps de Jésus-Christ, d'une manière toutefois inexplicable ; et en ce sens il est appelé par l'Apôtre la communion du corps de Christ. 3. Notre-Seigneur donc par ces signes et ces sceaux si excellents, d'une nourriture et breuvage céleste, donne à ceux qui sont à sa table son corps et son sang avec ce pain et ce sang béni. 4. Mais il le donne d'une manière que Dieu ne nous a jamais révélée nulle part, et qu'il n'a jamais voulu nous expliquer et nous faire savoir, et que partant nul homme mortel ne peut ni comprendre, ni expliquer.

Et plus bas, 12. Au reste, ce pain et ce vin doivent être traités sur cette sainte table d'une manière qu'on ne déshonore pas ce royal banquet par des paroles indécentes, ni par aucun geste déraisonnable. 13. En dernier lieu il ne faut pas que ceux qui fréquentent la cène du Seigneur fléchissent les genoux, ni se répandent en prières devant ce pain et ce vin béni, en l'honneur de la substance qui se cache sous leurs espèces.

Extrait des articles de réunion entre les protestants et les réformés. A Rotterdam chez Abraham Acher, 1687. Avertissement.

Le désir que l'on a de voir cesser cette malheureuse désunion qui règne depuis la réformation entre les protestants, appelés luthériens, et ceux qui s'appellent réformés, est si juste qu'on n'en doit pas faire un mystère. On ne doit pas nier non plus que plusieurs personnes ne travaillent aujourd'hui à réunir ces deux partis divisés, et qu'il n'y ait même des grands du premier ordre à qui Dieu a inspiré ce pieux dessein. Pendant que la paix n'est souhaitée que par l'une des parties qui sont en guerre, il est malaisé qu'elle se fasse, et que les négociations aient du succès. Et c'est peut-être la raison pourquoi tant de personnes pieuses, depuis cent cinquante ans, ont tant de fois inutilement tenté de faire cette réunion que nous souhaitons si fort aujourd'hui Il est donc utile de faire savoir aux vrais chrétiens que ce désir de la paix commence à être réciproque. On le verra par les articles qui nous ont été envoyés par un très-habile théologien de la confession d'Augsbourg, avec prière de les rendre publics en plus d'une langue. On le fait avec plaisir : ce n'est pas qu'on ne soit assuré que plusieurs choses dans ce projet ne plairont pas trop à une partie des réformés ; car, en effet, il semble que l'auteur qui a fait ce projet, ne veuille rien du tout rabattre pour son parti ; puisqu'il nous propose comme des articles de foi jusqu'aux moins importantes controverses qui sont entre son école et la nôtre. Mais il n'en faut pas juger ainsi : il faut considérer que ce théologien est dans le fond très-bien intentionné pour la paix, et qu'il la souhaite sérieusement. C'est un particulier, et qui par conséquent ne se juge pas assez autorisé pour de lui-même et de lui seul rogner et tailler, relâcher et abandonner les dogmes de sa communion. Mais il y a lieu d'espérer que si les autres théologiens du même parti entrent dans un esprit de paix comme celui-ci y est déjà, ils se souviendront de la manière dont tous les traités de paix se font : c'est que les deux partis relâchent de leurs droits et de leurs prétentions. Car si un parti dans les démêlés de religion voulait obliger l'autre à souscrire à tous ses dogmes particuliers, ce ne serait pas une réunion, ce serait une abjuration de ses premiers sentiments, ce serait rentrer dans l'autre religion. Et c'est précisément la manière dont le papisme en France veut faire la réunion des protestants à l'Eglise romaine. Grâces à Dieu, les controverses qui nous séparent d'avec nos frères de la confession d'Augsbourg ne sont pas assez importantes pour qu'on ne puisse trouver une voie d'accommodement. On pourrait au moins les passer sous silence, et s'entre tolérer en attendant que Dieu nous réunisse en tout. Les questions controversées entre eux et nous sont la plupart si métaphysiques, qu'enfin on comprendra qu'il n'est pas raisonnable de les regarder comme des affaires capitales. L'article de la cène du Seigneur, qui est le principal de ceux qui nous séparent d'avec nos frères de la confession d'Augsbourg, est ici touché avec tant de modération et de sagesse, que tout le monde, comme j'espère, en sera content. Si l'on y trouve quelques propositions auxquelles on ferait quelque difficulté de donner les mains, elles sont en petit nombre et peu importantes, et je ne doute pas que ces messieurs n'aient de la disposition à contenter leurs frères là-dessus. Il y a lieu de croire qu'ils auront le même esprit d'équité sur les autres articles que sur celui-ci : c'est-à-dire qu'ils voudront bien les tourner de manière qu'en y exprimant leurs sentiments, ils ne condamnent pas formellement les nôtres. Ce qui est nécessaire pour amener les gens à une souscription. Car comme on ne croit pas ce qu'on veut, on ne souscrit pas aussi ce qu'on veut quand on a de la délicatesse de conscience ; et il n'est pas honnête de demander à quelqu'un une souscription contre ce qu'il croit. Quoi qu'il en soit, on expose ces articles aux yeux du public, afin que chacun, selon ses lumières, y fasse ses réflexions, et contribue de sa part à ce grand ouvrage d'une réunion qui serait assurément la ruine de l'antichristianisme. Car Dieu ne manquerait jamais de bénir les vœux et les efforts de ses serviteurs, quand ils travailleraient dans une parfaite intelligence entre eux à établir le règne de Jésus-Christ sur la ruine de celui de ses ennemis.

Extrait des mêmes conditions d'union, p. 14, art. 15.

1. Notre-Seigneur Jésus-Christ, ayant fait précéder la bénédiction, dit à ses disciples : « Prenez ce pain; mangez-le, car ce que je vous présente avec ce pain ici est mon corps. » 2. Ces choses étant très-véritables, certainement le pain de la cène étant béni est le symbole très-conjoint avec le corps de Christ, toutefois d'une manière inexplicable, auquel sens il est appelé par l'Apôtre la communion au corps de Christ. 3. Notre-Seigneur donne donc à tous ceux qui communient à sa table sacrée son corps et son sang avec les excellents signes et sceaux de cette viande et de ce breuvage céleste, avec le pain, dis-je, et le vin bénis. 4. Mais il les donne en une manière que Dieu ne nous a jamais révélée nulle part, laquelle par conséquent il n'a pas voulu que nous sussions et que nous définissions, et conséquemment nul des mortels ne le peut comprendre ni expliquer. 5. C'est donc le devoir de tous les conviés que, dans l'usage du sacré repas, ils rappellent dans leurs esprits avec confiance, avec un désir de la grâce et avec prière, que le corps et le sang du Seigneur leur sont communiqués comme un souverain trésor avec les éléments visibles d'une manière ineffable, afin aussi qu'ils célèbrent la mort du Seigneur avec action de grâces. 6. Quiconque lors oublierait d'avoir un pieux souvenir de la mort de Jésus-Christ serait coupable éternellement pour avoir pris indignement les symboles de ce très-précieux trésor. Quiconque aussi tient le calice du Seigneur pour une augmentation superflue, l'usage duquel il est permis de négliger sans aucun péril de tomber dans la violation, à cause de l'interdiction que les hommes en ont faite et du péril de l'effusion; 7. Quiconque aussi, pour cette persuasion et pour toutes ces raisons, s'abstient du sacré calice se rend coupable d'un honteux mépris et d'une inexcusable négligence. 8. Or, comme le pain de la sainte table employé contre ou outre l'institution de Christ n'est pas la communion du corps du Seigneur, et n'est point fait tel en sa bénédiction, ainsi l'eau n'est point le lavement de régénération quand on en arrose les cloches et les fenêtres au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. 9. Au reste, faire servir ce pain et ce vin sacrés et bénis à des usages purement arbitraires, c'est un abus très-honteux qui ne doit nullement être souffert dans l'Eglise de Dieu; car tu ne feras point ce qui te semble bon devant tes yeux. 10. Même quiconque consacre *le pain et le vin*, le mange et le boit dans la vue que Notre-Seigneur Jésus-Christ soit sous les accidents du pain et du vin, et s'immole réellement et de fait à Dieu le Père; celui-là est coupable d'un attentat horrible, superbe et très-criminel. 11. Quiconque consacre *le pain et le vin*, le mange et le boit, afin de représenter à Dieu la mort de Jésus-Christ par la consécration et consomption des symboles, celui-là agit très-follement, car il n'y a nulle similitude entre la passion du Sauveur et la bénédiction et participation des symboles. 12 Au reste, le pain et le vin doivent être maniés à la sainte table, de telle sorte qu'on ne profane point ce festin royal et qu'on ne le déshonore point par des paroles et par des gestes ridicules. 13. Enfin il ne faut point que ceux qui participent à la table du Seigneur fléchissent les genoux et fassent des prières devant le pain et le vin bénis, à l'honneur de la substance cachée sous les espèces, car les saintes Ecritures ne nous enseignent nulle part qu'il y ait rien autre chose d'enclos et de renfermé dans ces accidents que la substance terrestre du pain et du vin, laquelle, si quelqu'un adorait comme le Fils unique de Dieu, ce serait pour certain une très-méchante et très-criminelle idolâtrie. 14. Cependant ce que les protestants, qui participent à la table du Seigneur Jésus pour la gloire de Jésus-Christ seul, témoignent leur respect dans ce précieux festin, selon les diverses coutumes reçues en chaque Eglise, cela ne peut être désagréable à Dieu, les autres choses étant égales; car la raison pourquoi Dieu a élevé Jésus-Christ, c'est afin qu'au nom de Jésus, c'est-à-dire à la gloire de notre Sauveur, tout genou se ploye de ceux qui sont au ciel et en la terre et dessous la terre.

Du livre de M. Jurieu, intitulé : Consultation pour faire un accord entre les protestants, imprimé à Utrecht chez François Halma, 1688, pag. 240.

Le dernier argument à persuader une mutuelle tolérance est, pour moi, que les réformés n'exigent rien qu'ils n'offrent. Nous demandons une tolérance pour notre dogme que vous appelez le particularisme : proprement une tolérance n'est pas due à la vérité, mais un consentement. Mais posé que le particularisme soit une erreur, nous vous offrons une tolérance pour des erreurs beaucoup plus grandes. Je mets l'article de la cène du Seigneur et de la manière de la présence du corps de Christ dans le pain. Les vôtres appellent cette présence *réelle, charnelle, corporelle;* or déjà, outre plusieurs absurdités philosophiques, quelles conséquences en naissent? Ceux qui aujourd'hui et depuis plusieurs années souffrent en France la persécution des papistes le savent. On leur inculque sans cesse : N'est-ce pas une très-grande et invincible obstination de ne vouloir pas participer aux sacrements des catholiques, quand vous offrez la paix aux luthériens, qui sont de même sentiment que nous sur la présence réelle et charnelle? Les nôtres répondent : Les luthériens n'offrent pas la substance du pain, ils n'adorent pas le sacrement de l'eucharistie, ils ne sacrifient point, ils ne refusent pas la coupe aux laïques. Mais, disent les papistes, en cela les luthériens pèchent et errent par conséquent; car si le corps de Christ est réellement et charnellement présent dans l'eucharistie, il y doit être adoré; s'il est présent, il peut être offert à Dieu le Père; s'il est présent, il est tout entier en chaque partie; donc celui qui est privé de la coupe a toutefois Christ tout entier. D'où il s'ensuit que l'Eglise, sans faire aucun tort aux particuliers, peut ôter la coupe aux laï-

ques pour le danger du scandale et de l'effusion. Ne dites pas que ces conséquences à l'égard du sacrement de l'eucharistie ne se peuvent pas bien déduire de votre opinion; car elles coulent bien mieux et plus facilement de votre dogme que ces horribles conséquences que vous attribuez au nôtre, comme nécessairement dérivées du particularisme. Il est certain que ce sentiment que vous avez de la cène du Seigneur a été le premier degré à l'erreur; de là est né ce monstre de la transsubstantiation. Là où il a passé pour certain que le corps de Christ était réellement présent, ç'a été un penchant à des hommes téméraires pour déterminer la manière de cette présence. La transsubstantiation déterminée, même auparavant qu'elle le fût, il a été aisé d'ordonner l'adoration du sacrement, où l'on assure et où l'on croit que Christ est corporellement et charnellement présent. Il n'est pas aisé de chercher ce commandement, car la raison humaine se porte d'elle-même à cela qu'il faut adorer le corps de Christ où il est, non que cette raison soit bonne partout; Dieu est dans le bois et dans la pierre, et toutefois la pierre ne doit pas être adorée; mais pourtant l'esprit est emporté là comme par son propre poids, et au contraire il faut s'efforcer à empêcher qu'il ne tombe dans ce précipice. Je ne doute pas que les ignorants parmi vous ne s'y laissassent aller, si une dispute continuelle avec les papistes ne les en empêchait. Ce n'est donc pas un petit danger, selon votre opinion, de retomber dans l'idolâtrie du pain; et ce danger est de beaucoup plus grand que celui qui vient de quelques questions abstraites qui surpassent la capacité du vulgaire, qui sont plus philosophiques que théologiques, et qui n'influent aucun mal contre les mœurs ni contre le culte. C'est pourquoi, si nous vous offrons de la tolérance sur ceci, vous ne devez pas nous la refuser sur cela; car nous vous relâchons beaucoup plus de notre droit en ces choses-ci que vous du vôtre en celles-là. Mais je ne veux pas traiter cela plus amplement ni avec plus de passion, pour ne pas rouvrir une plaie dont je songe plutôt à fermer la cicatrice.

La même page 269. *chap*. 3, *du livre de M. Jurieu.*

Qu'il n'est pas nécessaire d'une confession commune différente de la confession d'Augsbourg; que tous les réformés peuvent souscrire cette confession.

Il est entièrement impossible de conserver l'unité de la foi, si elle n'est serrée comme par un lien, par un formulaire et confession de foi. C'est pourquoi nous condamnons avec raison les hérétiques et sectaires de notre temps qui détestent tous les formulaires de foi, comme si c'étaient des fers aux pieds et des signes de la captivité des esprits, s'attachant si fort à la lettre et aux paroles de l'Écriture, qu'ils ne veulent admettre aucune explication comme divine. Car encore que tout ce qui est dans ces formulaires ne soit pas d'une égale nécessité, et que tout ne soit pas fondamental à ne s'en pouvoir éloigner tant soit peu sans risque du salut, toutefois l'esprit humain volage et inconstant est retenu par ces attaches; autrement il tournerait sans cesse, il n'y aurait rien de certain dans la religion; une démangeaison de penser et de parler diversement déshonorerait vilainement la face de l'Eglise. Il est mieux que des esprits inquiets soient occupés au dehors qu'au dedans. Il ne faut pas toutefois regarder ces formulaires comme s'ils étaient divisés, en telle sorte que vous traitiez ces sociétés comme hors de l'Eglise: qu'ils se servent d'autres formulaires un peu différents des nôtres, pourvu qu'ils conviennent en choses essentielles et fondamentales. Il faut encore remarquer que la prudence ne persuade pas que ces formulaires, qu'on appelle confession de foi, embrassent plusieurs choses également et descendent aux plus petites. J'avoue que l'esprit doit être retenu, et qu'il faut lui jeter un frein: mais il ne faut pas le captiver et le renfermer dans des bornes trop étroites; que les choses les plus générales et les plus nécessaires à croire soient présentées et approuvées de la main et du sceau.

Après avoir fait ces petites observations, je ne désapprouve pas qu'un personnage très-docte tende à unir les protestants en leur faisant une confession de foi commune, et qu'il leur ait présenté des conditions de cette pieuse union des Eglises protestantes. Vos conditions ne sont autre chose qu'une confession et formulaire de foi que vous offrez aux protestants pour être approuvée par leur signature. Mais je vous demande pourquoi ce savant homme nous donne une nouvelle confession de foi qu'il a dressée, quand il y en a tant d'autres que plusieurs ont faites, qui sont confirmées et admises: et pour ne rien dire des autres, vous avez la confession d'Augsbourg faite et publiée du consentement de tant de princes et personnes du premier rang, villes, docteurs, théologiens et personnes de tout état, présentée à l'empereur et répandue par tout le monde. C'est votre confession; nous la traitons comme nôtre. Il n'est donc pas besoin d'une nouvelle confession commune. Nous avons l'ancienne, par laquelle on a suffisamment pris des précautions pour la pureté de la foi: est-ce que depuis il a cru une nouvelle moisson d'articles de foi? Est-ce que nos pères pieux qui ont fait cette confession, avaient moins d'esprit? qu'ils n'ont pas vu ce qui est nécessaire à salut? et qu'il y a nécessité aujourd'hui d'enchaîner de nouveaux liens les esprits? Cette confession fut honorée par vos auteurs et ancêtres, Luther, Melanchthon, etc.; il ne vous est donc pas permis, ni de la mépriser, ni d'en composer une autre. C'est pourquoi on ne doit pas exiger autre chose des nôtres, qu'une souscription de cette confession. Mais nous sommes tous prêts à la souscrire. J'entends même dire qu'à présent tous les réformés d'Allemagne qui prennent le degré de doctorat, signent cette confession. Que faut-il de

plus? La chose est déjà faite, pourvu que par cette souscription vous vouliez nous embrasser de cœur, comme étant déjà unis et d'accord. Il y a seulement trois articles dans cette confession d'Augsbourg, que vous dites aujourd'hui n'avoir point varié, et à laquelle vous vous tenez, en négligeant celle qu'on dit avoir varié. Il y a, dis-je, seulement trois articles qui peuvent jeter du scrupule dans l'esprit des réformés qui les signeraient. Le dixième de la cène du Seigneur : *Sur la cène du Seigneur, ils enseignent que le corps et le sang de Jésus-Christ y sont véritablement et se distribuent à ceux qui le mangent dans la cène du Seigneur, et ils désapprouvent ceux qui enseignent autrement.* Les Eglises de France disent et enseignent les mêmes choses dans leur catéchisme, sect. 51 : *Il faut que nous communiquions véritablement au corps et au sang de Christ.* Et sect. 52 : *Le corps de Christ une fois offert pour notre réconciliation nous est donné au sacrement. Le Seigneur Jésus-Christ nous donne son sang à boire.* Et sect. 53 : *Puisque Christ est la vérité même, il ne faut pas douter que les choses qu'il a promises en la cène ne s'accomplissent en la cène, et que ce qui y est figuré ne soit véritablement donné. C'est pourquoi je ne doute pas que suivant sa promesse il ne nous fasse participants de sa propre substance.* Et en l'article 36 de la confession française : *Christ une fois mort et ressuscité des morts pour nous, nous nourrit véritablement dans sa sacrée cène, et nous repaît de sa chair et de son sang. Et encore bien qu'il soit au ciel jusqu'à ce qu'il revienne pour juger le monde, nous croyons toutefois que par la force secrète et incompréhensible de son Esprit, il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang.* Ces paroles ne signifient pas moins, et ne disent autre chose que l'article de la confession d'Augsbourg. Ceux qui approuvent donc ces choses, ne refuseront pas de donner les mains à la confession d'Augsbourg. Il n'y aura donc nul empêchement à l'accord en cet article.

Poiret, la Paix des bonnes âmes, tit. de l'Eucharistie ès trois parties, sect. 3, art. 3, n. 7, 8, et suivants, pag. 122. Imp. à Amsterdam chez Théodore Boetman 1687.

Peut-être qu'il ne déplaira pas à quelques bonnes âmes, qui ne sont pas encore sans scrupules sur ces matières, que je m'explique sur celles qui donnent le plus de peine à ceux qui veulent entrer dans leur détail; c'est-à-dire sur les manières de la présence réelle, sur son utilité et efficace, et sur l'adoration. J'en vais dire assez, ce me semble, pour mettre là-dessus en une tranquillité solide les gens de bien qui aiment la paix.

8. Quant à la présence réelle, j'ai déjà dit qu'on ne doit point nier qu'elle soit possible à Dieu, qui dans sa toute-puissance a des moyens infinis d'exécuter ce que l'esprit humain ne pourrait concevoir; mais je dis de plus que l'on ne manque pas ici de concevoir plusieurs manières générales de la possibilité de cette chose.

Un corps glorifié comme celui du Sauveur, peut faire émaner de soi autant de divine matière qu'il lui plaît, et où il lui plaît. Car outre que la nature, selon les principes que l'on a prouvés ailleurs, est reproductive d'elle-même à l'infini, personne n'ignore qu'il ne transpire continuellement de nos corps, quelque stériles et lourds qu'ils soient à présent, une infinité d'esprits et de matière la plus subtile, et même la meilleure et la plus élabourée : or il n'y a point d'impossibilité que cela ne s'effectue dans la célébration de l'eucharistie ; et tout le monde le peut clairement comprendre.

9. L'on me dira que cela ne sert tout au plus qu'à expliquer cette manière de la présence réelle qu'on appelle consubstantiation; mais non pas celle qu'on appelle transsubstantiation. Réponse. Je n'ai garde de prétendre qu'on se doive mettre en peine d'une infinité de vétilles et de creuses pensées, que quantité de docteurs particuliers et de disputeurs du siècle (gens pour la plupart plongés dans les ténèbres de l'esprit) ont débitées sur cette matière, comme s'il est vrai que le corps de Jésus-Christ soit présent quant à sa grandeur naturelle, et cela dans un seul point, et une infinité d'autres questions, qui ne méritent, ni qu'on y pense, ni qu'on les décide; je suis assuré que les vrais dévots ne songent pas à ces formalités-là dans leurs pieux exercices et leurs saintes élévations à Dieu. Peut-être que ceux des bons qui ont pu dire que Jésus-Christ tout entier, ou quant à son tout, était présent sous chaque partie du sacrement, l'ont entendu du tout de l'efficace, et qu'ils ont voulu dire qu'une petite partie du corps ou du sang de Jésus-Christ jointe à la grâce, possède et contient l'efficace du tout (l'on dira tantôt ce qu'est cette efficace), les pointilleux peuvent avoir travaillé là-dessus à leur ordinaire : mais cela ne mérite pas que les bons s'en mettent en peine; ils peuvent même, pour avoir la paix, si des docteurs opiniâtres et importuns les pressaient sur leurs fictions particulières, faire semblant d'admettre toutes leurs imaginations comme on fait celles des hypocondriaques aux pensées desquels on ne contredit pas pour avoir la paix et pour les guérir, que ne doit-on pas faire par condescendance à l'esprit malade de l'hómme corrompu, pour le tenir ou le conduire à la charité et à la paix qui sont le remède et l'élément qui doivent le guérir? Le meilleur pour les simples est de ne pas vouloir entrer dans ces sortes de particularités de cette nature, de n'y pas penser, ou d'y donner et de les laisser passer à la bonne foi et sans y rien comprendre. Ce ne sont que des formalités aussi peu nécessaires que de savoir toutes les manières et les voies particulières par lesquelles s'est faite l'incarnation dans le sein de la Vierge, ou comment se feront toutes les circonstances de la résurrection ou du jugement dernier.

10. Laissant donc les brouilleries particulières des personnes privées, ne considérons que ce qu'on peut penser de la doctrine com-

mune de la transsubstantiation. Ceux qui l'ont voulu expliquer par les principes d'Aristote ou de Descartes n'ont absolument rien fait qui vaille : on sait quelles contradictions l'on reproche aux premiers, mais il faut avouer que jamais il n'y eut rien de plus contraire à cela que le cartésianisme : cela a été hautement et universellement reproché à tous les cartésiens de la communion romaine, et ils n'ont pu tenter de s'en laver qu'en se rendant ridicules, ou en niant des conséquences aussi clairement déduites de leurs principes, que le sont les conclusions d'une démonstration mathématique; et de fait ces deux sortes de philosophes ayant de faux principes, on n'avait garde de réussir, en voulant expliquer par là ce qu'il y a de vrai dans la transsubstantiation, que Dieu opère par sa volonté puissante et par la foi de ceux qui la croient; mais avec des principes plus solides, l'on peut facilement comprendre comment dans l'eucharistie toute la substance du pain et celle du vin peut être changée au corps et au sang du Seigneur, de telle sorte qu'il ne reste plus que les accidents des choses élémentaires.

Il faut pour ce sujet, sans se brouiller la cervelle avec les notions de substance et d'accidents d'Aristote et de Descartes, avoir égard au sens le plus ordinaire, le plus commun et le plus connu aux plus simples du peuple. L'on sait qu'il n'y a rien de plus ordinaire que d'appeler la substance d'une chose, ce qu'il y a en elle de sustentatif, de nourrissant, de solide, qui est une certaine essence subtile qui se sépare, soit par la digestion naturelle, soit par l'art, du reste de la masse, et que ce reste n'est proprement qu'une écorce, une chose accessoire et accidentelle (*accidens prædicabile*, si l'on aime mieux le jargon de l'école) par rapport à cette substance ou à cette essence qui nourrit le corps, et cela est fondé dans la véritable nature, car avant le péché la substance du pain, du vin et de toute autre nourriture n'était que pure essence pour ainsi dire, sans qu'il y eût rien de cette lèpre grossière, de cette terre morte et stérile que l'on sépare maintenant dans la concoction et digestion d'avec la substance nourrissante : mais le péché pervertissant toute la nature et l'investissant de corruption, il a revêtu la substance de la nourriture aussi bien que celle de nos corps et de toutes les choses de la nature d'une écorce de matière corrompue, grossière, stérile et opaque, qui nous cache cette substance des choses dont elle n'est que l'extérieur, le véhicule et une espèce de vêtement qui lui est entièrement accidentel.

11. Cela étant, il n'y a rien de plus facile à comprendre que la réalité du changement de la substance du pain et du vin, pendant que toutes les apparences ou tous les accidents demeurent de même qu'auparavant, si la substance de la nourriture que nous prenons se change en notre propre substance par la conformation qu'en fait une partie du sang, ou des esprits, ou de la matière de notre corps, avec quoi elle est mêlée ; à beaucoup plus forte raison quelques émanations sorties du corps de Jésus-Christ, ou la seule force de sa volonté, pourront-elles, comme une teinture sacrée et toute-puissante, changer la substance du pain et du vin, en la substance de son corps et de son sang. Cependant puisqu'il n'y aura que la seule substance du pain et du vin qui en sera changée, toute la matière crasse et corruptible qui lui est annexée, et qui ne lui est qu'accident et qu'écorce purement accessoire, demeurera donc toujours la même, et comme nos corps et nos sens devenus grossiers par le péché, ne sont mus que par cette matière grossière et accessoire qui a couvert la substance des choses, et qu'ils ne peuvent être mus par l'essence subtile et incorruptible qui y est renfermée et cachée, il s'ensuit manifestement que les sens ne doivent nullement s'apercevoir de la présence du corps et du sang du Seigneur, et qu'ils ne doivent voir, sentir et goûter, que ce que nous fait sentir la matière grossière et accessoire qui cache l'essence imperceptible et nourrissante du pain et du vin.

12. On peut, si je ne me trompe, expliquer et soudre par cette voie toutes les difficultés imaginables sur la matière de la transsubstantiation, et sur tous les événements fâcheux qu'on a souvent objectés pour l'impugner et la réduire *ad absurdum*. Tout ce qui peut arriver d'indigne à l'eucharistie ne touche que ce qu'il y a d'accidentel dans le pain et dans le vin, que cette matière grossière, accessoire, corruptible, séparable, qui n'est nullement essentielle à la substance du pain et du vin, et beaucoup moins encore au corps et au sang du Seigneur, qui sont une matière invisible, très-subtile, incorruptible, incontaminable, et que le Seigneur peut, s'il lui plaît, extraire et retirer en un moment du reste de cette matière accessoire, si on la mettait dans un lieu ou dans un état où le Seigneur ne voulût pas que fût son corps, sans que cependant cette soustraction causât un changement visible dans la matière accidentelle du pain et du vin, de la même manière qu'à la mort, l'âme et le plus substantiel du corps se séparent du cadavre, sans qu'il paraisse que rien s'en soit retiré ni qu'il soit diminué.

Au moins voilà mes pensées sur la transsubstantiation, je ne sais si elles seront conformes à celles que des personnes illuminées de Dieu pourront avoir eues sur ce sujet : je m'imagine même que, comme les âmes unies à Dieu ne se mettent pas en peine de ces sortes de recherches, du comment et des voies particulières, aussi ne leur en aura-t-il été rien révélé, au lieu que quant à la chose même, je puis assurer que mon cœur, qui par la grâce de Dieu n'est pas tout à fait aveugle, a aperçu et reconnu indubitablement dans plusieurs des ouvrages des saints, la voix de Jésus-Christ qui les a assurés de la vérité de cette transsubstantiation, et c'est ce qui m'a fait cesser de la tenir pour une fiction à l'égard de ceux qui en ont la foi, et qui m'a fait rechercher la manière de la comprendre

et de l'expliquer que je viens de dire, et que je ne refuse point de déclarer, sous espérance que cela pourra donner sujet de tranquillité à quelques bonnes âmes scrupuleuses qui sont de cette communion-là, et que ceux qui n'en sont pas, pourront en prendre occasion de ne pas condamner hautement toutes les choses qu'ils n'ont pas comprises et qu'ils ne pratiquent pas.

VIE DE NICOLE.

NICOLE (Pierre) naquit à Chartres en 1625. Son père, sous les yeux duquel il avait fait ses humanités, l'envoya à Paris pour faire son cours de philosophie et de théologie. Ce fut pendant son cours qu'il connut les cénobites de Port-Royal. Ils trouvèrent en lui l'esprit et la docilité. Nicole donna une partie de son temps à l'instruction de la jeunesse qu'on élevait dans cette solitude. Après ses trois années de théologie, il se préparait à entrer en licence; mais plusieurs de ses sentiments n'étant pas ceux de la faculté de Paris, il se contenta du baccalauréat, qu'il reçut en 1649. Alors ses engagements avec Port-Royal devinrent plus suivis; il fréquenta cette maison, et travailla malheureusement avec Arnauld à plusieurs écrits pour la défense de la doctrine de Jansénius. Il se rendit avec lui à Châtillon, près de Paris, et y consacra ses grands talents à écrire contre les calvinistes et les casuistes relâchés. Au commencement de 1676, sollicité d'entrer dans les ordres sacrés, il consulta Pavillon, évêque d'Aleth; après un examen de trois semaines, la conclusion fut qu'il resterait simple tonsuré. Une *Lettre* qu'il écrivit en 1677, pour les évêques de Saint-Pons et d'Arras, au pape Innocent XI, attira sur lui un orage qui l'obligea de quitter la capitale. A la mort de la duchesse de Longueville, ardente protectrice des nouvelles doctrines alors en vogue, il se retira aux Pays-Bas. Il revint à Paris en 1683, et entra, à la fin de ses jours, dans deux querelles célèbres, celle des études monastiques et celle du *Quiétisme*. Il défendit les sentiments de Mabillon dans la première, et ceux de Bossuet dans la seconde. Il mourut à Paris en 1695, âgé de 70 ans.

Les nombreux ouvrages sortis de la plume de Nicole sont : *Essais de morale*, en 14 vol. in-12, Paris, 1704, parmi lesquels on trouve 3 vol. de *Lettres;* et en 25 vol. in-12, Paris, 1741 et 1744. Il règne dans cet ouvrage un ordre qui plaît, et une solidité de réflexions qui convainc; son traité des *Moyens de conserver la paix dans la société* mérite d'être distingué. « Mais cette paix, dit Voltaire, est peut-être aussi difficile à établir que celle « de l'abbé de Saint-Pierre. » Les *Essais de morale* (première édition), renferment : les différents *Traités de morale*, 6 vol.; *Réflexions morales sur les Épîtres et Évangiles de l'année*, en 5 vol. in-12. L'édition de 25 vol. comprend en outre : *Instructions théologiques sur les Sacrements*, 2 vol.; sur le *Symbole*, 2 vol.; sur le *Pater*, 1 vol.; sur le *Décalogue*, 2 vol.; *Traité de la prière*, 2 vol.; *Lettres diverses*, 3 vol.; *Vie de Nicole*, par Goujet, 1 vol.; *Esprit de Nicole*, par Cerveau, 1 vol.; en tout 25 vol. in-12 ou in-18. Les autres ouvrages de Nicole sont : *Traité de la foi humaine*, composé avec Arnauld, 1664, in-4°, Lyon, 1693, in-12; plein de vues vraies et solides; *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1670, 1672 et 1674, 3 vol. in-4°. Les tomes suivants, publiés en 1711 et 1713, sont de l'abbé Renaudot et autres auteurs dont nous parlerons. *Les Préjugés légitimes*, contre les calvinistes; *Traité de l'unité de l'Église*, contre le ministre Jurieu; *Les Prétendus réformés convaincus de schisme*, et quelques ouvrages de controverse, tous infiniment estimables par la profondeur et la solidité; les *Lettres imaginaires et visionnaires*, 2 vol. in-12, 1667, contre Desmarets de Saint-Sorlin; un très-grand nombre d'ouvrages pour la défense de Jansénius et d'Arnauld; plusieurs écrits contre la morale des casuistes relâchés; quelques-uns sur la *grâce générale*. Il y en a une édition de 1715, en 2 vol. in-12, avec une préface de l'éditeur. On y voit que Nicole n'adopte pas entièrement le système de Jansénius, et qu'il s'en éloigne dans bien des points; Arnauld lui-même rejetait la doctrine fondamentale de Jansénius. Un choix d'*Épigrammes* latines, intitulé : *Epigrammatum delectus*, 1659, in-12; *Traduction latine* des *Lettres provinciales*, avec des notes publiées sous le nom de *Wendrock*. La première édition parut en 1658; la quatrième, qui est beaucoup plus ample, est de l'année 1665. Pascal revit cette version. « Quant aux qualités littéraires, « dit l'abbé Bérault, c'est une des meilleures productions de Port-Royal. » Quant à la charité et à la vérité, elles y sont trop souvent blessées, et l'ouvrage est dangereux à lire; de plus, il est défendu par l'*Index* et par les statuts de plusieurs diocèses. Au fond, malgré ses erreurs, l'on ne peut s'empêcher de regarder Nicole comme l'un des moralistes les plus profonds, et des controversistes les plus érudits et les plus vigoureux qui aient existé.

AVERTISSEMENT.

Tout ce qui est sorti de la plume féconde de M. Nicole a été et sera toujours estimé et recherché des amateurs du vrai et du solide. C'est ce que l'on peut conclure du grand nom-

bre d'éditions que l'on a faites des ouvrages de ce grand théologien.

En effet, peut-on lire ses Essais de Morale *et ses* Instructions théologiques, *sans y reconnaître la profondeur de sa science, la supériorité de son génie, l'élévation et la solidité de ses pensées, la justesse et la force de ses raisonnements, aussi bien que la clarté et la précision de son style ; les traits de son amour vif et ardent pour la vérité; enfin son zèle pour la sanctification des âmes? On trouve dans les ouvrages de ce grand homme toute la religion développée d'une manière admirable ; c'est ce qu'on apercevra dans ce recueil, qui n'est composé que de ses propres textes qu'on a réunis sous différents titres, et que l'on a distribués en dix-huit chapitres et cent quarante paragraphes, où sont contenues les vérités les plus importantes de la religion. Ce ne sont pas simplement des pensées détachées, qui, pour l'ordinaire, ne satisfont point les lecteurs ; mais ce sont des instructions suivies qui, par le moyen de quelques liaisons très-courtes, ont toute une autre beauté, et se feront lire avec plaisir; ainsi l'on ne peut douter qu'elles ne soient très-propres, non seulement à porter la lumière dans l'esprit, mais même à toucher le cœur.*

Comme on a eu principalement en vue de répandre l'esprit de M. Nicole, on a pensé que le vrai moyen était de donner un seul volume qui renfermât tout ce qu'il y a de plus intéressant dans les vingt-trois volumes de M. Nicole, et qui par là fût d'une acquisition facile : c'est ce que l'on a exécuté dans l'ouvrage que l'on donne au public.

Fasse le ciel que cet ouvrage contribue efficacement à l'instruction, à l'édification et à la sanctification des fidèles qui auront soin de se nourrir des précieuses vérités qui y sont contenues! Les personnes déjà instruites et même celles qui ne le sont qu'imparfaitement, en pourront retirer beaucoup de profit ; les jeunes gens surtout y trouveront et la connaissance de la religion, et la règle de leurs mœurs.

L'ESPRIT
DE NICOLE
SUR LES VÉRITÉS DE LA RELIGION.

CHAPITRE PREMIER.

DE DIEU, DE SA NATURE ET DE SES PERFECTIONS.

§ 1. *De l'existence de Dieu.* — Quelques efforts que fassent les hommes pour effacer l'impression que la vue de ce grand monde forme naturellement, qu'il y a un Dieu qui en est l'auteur, ils ne sauraient l'étouffer entièrement, tant elle a de racines fortes et profondes dans notre esprit. Si ce n'est pas un raisonnement invincible, c'est un sentiment et une vue qui n'ont pas moins de force que tous les raisonnements. Il ne faut pas se forcer pour s'y rendre ; mais il faut se faire violence pour la contredire.

La raison n'a qu'à suivre son instinct naturel, pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons, lorsqu'elle jette les yeux sur les mouvements si réglés de ces grands corps qui roulent sur nos têtes; sur cet ordre de la nature qui ne se dément jamais; sur l'enchaînement admirable de ses diverses parties qui se soutiennent les unes les autres, et qui ne subsistent toutes que par l'aide naturelle qu'elles s'entreprêtent; sur cette diversité de pierres, de métaux, de plantes; sur cette structure admirable des corps animés; sur leur production, leur naissance, leur accroissement, leur mort. Il est impossible qu'en contemplant toutes ces merveilles, l'esprit n'entende cette voix secrète, que tout cela n'est pas l'effet du hasard, mais de quelque cause qui possède en soi toutes les perfections que nous remarquons dans ce grand ouvrage.

En vain s'efforcerait-on d'expliquer les ressorts de cette étonnante machine, en disant qu'il n'y a en tout cela qu'une matière vaste dans son étendue, et un grand mouvement qui la dispose et qui l'arrange, puisqu'il faut toujours qu'on nous dise quelle est la cause de cette matière et de ce grand mouvement; et c'est ce qu'on ne saurait faire raisonnablement, sans remonter à un principe immatériel et intelligent qui ait produit et qui conserve l'un et l'autre.

Car quel moyen y a-t-il de concevoir que cette masse morte et insensible que l'on appelle matière, soit un être éternel et sans principe? Ne voit-on pas clairement qu'elle n'a dans elle-même aucune cause de son existence, et qu'il est ridicule d'attribuer au plus vil et au plus méprisable de tous les êtres la plus grande de toutes les perfections, qui est d'être par soi-même? Je sens que je suis infiniment plus noble que cette matière : je la connais, et elle ne me connaît point.

néanmoins je sens en même temps que je ne suis point éternel. Il faut donc qu'elle ait aussi bien que moi une cause de son être; et cette cause ne pouvant être matière, est ce principe immatériel et tout-puissant que nous cherchons.

Mais, s'il est ridicule de s'imaginer une matière qui subsiste par elle-même de toute éternité, sans cause et sans principe, il l'est beaucoup plus de supposer un mouvement incréé et éternel : car il est clair que nulle matière n'a dans soi-même le principe de son mouvement. Elle peut le recevoir d'ailleurs, mais elle ne peut se le donner à elle-même. Tout ce qu'elle en a lui est toujours communiqué par quelque autre cause; et quand elle a cessé de se mouvoir, elle demeure d'elle-même dans un éternel repos.

Qui a donc produit ce grand mouvement que nous voyons dans toutes les parties du monde, puisqu'il ne naît pas de la même matière, et qu'il n'y est pas attaché par une attache stable et fixe, mais qu'il passe d'une partie à une autre par un changement continuel? Fera-t-on aussi de cet accident un être éternel et subsistant par soi-même? Et ne doit-on pas reconnaître que, puisqu'il ne peut être sans cause, et que cette cause n'est pas la matière, il faut qu'il soit produit par un principe spirituel?

Que si ce principe est nécessaire pour produire ce mouvement, il ne l'est pas moins pour le régler et le borner à la mesure propre pour conserver le monde, et sans laquelle il le détruirait : car, encore qu'on puisse bien s'imaginer que ce mouvement qui forme, arrange et dissout tous les corps, est infini dans l'infinité des espaces, il est certain néanmoins qu'il est fini dans chaque partie, et que s'il était ou plus grand, ou moindre dans ce monde visible, il en changerait toute la face, et le renverserait entièrement. Qui l'a donc réduit à cette proportion où il est? Et comment, dans l'infinité des degrés dont il est capable, s'est-il trouvé justement dans celui qui a produit cet arrangement si admirable? La matière d'elle-même est indifférente à recevoir un plus grand ou moindre mouvement. L'un ou l'autre détruirait l'état présent du monde, et le renverserait entièrement. D'où vient donc qu'il s'est trouvé dans cet équilibre si juste? C'est par hasard, dit-on. On peut le dire de bouche; mais je ne sais si on peut le dire sérieusement.

Mais, outre la matière et le mouvement, nous découvrons encore dans le monde des êtres pensants, parce que nous sommes assurés que nous pensons et que nous faisons avec raison le même jugement des autres hommes; et la considération de ces êtres nous mène encore plus directement à la connaissance de l'immortalité de notre âme, et ensuite à celle de l'existence de son créateur.

Si nous ne pouvons douter qu'il n'y ait dans le monde des êtres pensants qui ne sont pas des corps, étant certain que ces êtres ne sont pas éternels, qui en sera le principe? Ce ne sera pas la matière : car étant, pour le dire ainsi, un néant d'esprit, comment pourrait-elle produire un esprit? Ce n'est pas aussi un autre esprit semblable, c'est-à-dire que ce n'est pas l'âme des pères qui produit celles de leurs enfants. Car comment un esprit pourrait-il tirer du néant un autre esprit qui a des pensées et des volontés différentes des siennes, et souvent contraires? Si l'esprit produisait un esprit, il le produirait en pensant, il connaîtrait en soi cette force, il s'apercevrait de cet effet. Cependant qui s'en est jamais aperçu? Tout ce qu'il y a donc dans le monde nous conduit à la connaissance du créateur du monde, matière, mouvement, esprits. Toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible qu'elles ne se sont pas faites elles-mêmes, et que c'est Dieu qui les a faites.

Quoique ces preuves de l'existence de Dieu soient très capables d'en persuader ceux qui ont de l'intelligence et de la bonne foi, néanmoins il se trouve quantité d'esprits à qui ces preuves ne sont point proportionnées, et de plus elles ne pénètrent point si vivement l'esprit, que la certitude que la foi nous en donne : aussi voit-on que tant que les hommes ne se sont servis que de leurs propres lumières pour connaître Dieu, ce n'était qu'égarements, incertitudes et erreurs. Il a donc fallu, pour établir une croyance ferme et pure de la Divinité, que Dieu même se manifestât aux hommes par des marques extérieures et sensibles, et leur prescrivît ce qu'ils devaient croire de son être.

Les preuves historiques, c'est-à-dire, celles qui sont tirées de ce que Dieu nous a fait connaître de lui-même par des faits certains et incontestables, sont capables de faire le plus d'impression sur l'esprit. Tels sont les miracles de Moïse, qui prouvent la *vérité* de tout ce qu'il rapporte dans le *Pentateuque*; ceux de Josué et des autres prophètes, qui la confirment; ceux de Jésus-Christ et des apôtres, qui autorisent tout l'Ancien Testament et le Nouveau, et de plus les prophéties des prophètes et celles de Jésus-Christ.

Ces miracles et ces prophéties prouvent qu'il y a une intelligence supérieure à la nature de l'homme, à laquelle il est juste de soumettre sa raison à l'égard de ce qui nous est déclaré et ordonné de sa part : car il est évident que l'homme agit plus raisonnablement, en se soumettant à elle, qu'en demeurant sous la conduite de sa propre raison faible, aveugle et incertaine comme elle est. Quiconque fait des miracles et des prophéties, a droit de se faire croire, s'il n'est pas contredit par un autre qui fasse de plus grands miracles et des prophéties plus claires. Or tous les prophètes et les faiseurs de miracles rendent unanimement témoignage de Dieu, bien loin d'en contredire la croyance.

§ 2. *De la nature de Dieu.*—Puisque nous devons adorer Dieu, il faut, d'une part, tâcher de s'en former une idée véritable, de peur d'adorer un fantôme et une fiction de notre imagination, au lieu d'adorer Dieu; il faut, de l'autre part, que cette idée véritable nous représente en Dieu ce qui est le plus capable de nous donner du respect et de la soumission pour sa

grandeur. Puisque nous devons l'aimer, il faut tâcher de concevoir en lui tout ce qui peut servir à faire naître et à augmenter notre amour, qui ne peut naturellement se porter vers ce qu'on ne connaît point.

Dieu est esprit, et non seulement il n'est pas corps, mais il est impossible qu'il le soit : car tout corps a des parties qui sont moindres que le tout, et qui ne sont pas le tout. Or il ne peut y avoir rien en Dieu qui ne soit pas Dieu : l'esprit est plus noble et meilleur que le corps, et rien ne peut être plus noble, ni meilleur que Dieu.

De plus il n'y a rien en Dieu qui ne soit sa substance, son essence, et en un mot, qui ne soit Dieu. C'est un être tout simple, sans aucune diversité, ni multiplicité de parties, quoique cet être tout simple produise une infinité de divers effets, et ne puisse être connu par les hommes que par différentes pensées, dont la multiplicité marque l'imperfection de la créature et la plénitude de l'être de Dieu, qui comprend tout dans son incompréhensible simplicité.

Il faut conclure de cette vérité, 1° que Dieu étant esprit, il faut l'adorer en esprit, et que comme il est la vérité même, il faut l'adorer en vérité; 2° que tout culte qui n'est que corporel est indigne de Dieu, s'il n'est joint à un culte spirituel; 3° que nous devons bannir de notre esprit, en adorant Dieu, tous les fantômes corporels ; et que nous devons dire à tous les corps, quelque beaux et éclatants qu'ils nous paraissent : Vous n'êtes pas mon Dieu ; 4° que nous ne sommes pas faits pour les corps ; que notre bonheur ne peut consister dans l'amour des corps ; et qu'ainsi il faut en détacher notre affection, et éviter de s'y lier ; 5° que pour se délivrer de l'attache aux choses corporelles, il est utile de s'en priver, et de se séparer de tout ce qui nous y lie; et ainsi l'essence de la nature même du culte que nous devons à Dieu, doit nous porter à fuir les spectacles et les plaisirs des sens ; et pour cela il est utile de s'appliquer à des objets spirituels et sans corps, comme sont les vérités de la foi et les règles de la sagesse chrétienne.

§ 3. *De l'éternité de Dieu.* — Il faut concevoir l'éternité de Dieu par rapport à l'être temporel des créatures, qui consiste en deux choses :

1° En ce que nous n'avons pas toujours été, et qu'il n'y a point de créatures dont l'être ne soit précédé par une éternité de non être : car toute créature a commencé, et tout ce qui a commencé d'être, a devant soi une éternité pendant laquelle il n'était point ; mais il n'y a point de non être qui précède Dieu ; il a toujours été ce qu'il est et ce qu'il sera.

2° En ce que, lors même que nous sommes, nous ne possédons à la fois qu'une petite partie de notre vie et de notre être : car nous ne vivons que par la pensée et par l'amour. Or nous n'avons dans chaque temps qu'une bien petite partie de nos pensées et de notre amour ; et combien y a-t-il de nos pensées qui se sont échappées, et que nous n'avons plus ? Combien de nos connaissances sont péries ? Combien de nos affections et de nos volontés se sont évanouies ? Combien en aurons-nous que nous n'avons pas encore ? Et combien ce peu de pensées et de volontés que nous avons dans le temps présent, est-il éloigné de la multitude de pensées et de volontés qui se sont passées et qui passeront successivement par notre esprit et par notre cœur ? Or tous ces changements que nous éprouvons, sont autant de morts, puisque nous cessons d'être ce que nous avons été, et autant de nouvelles vies, puisque nous commençons de vivre d'une manière dont nous ne vivions pas auparavant. L'un et l'autre est contraire à l'éternité de Dieu, qui n'a ni commencement ni fin en aucune chose ; et c'est pourquoi aucunes de ses connaissances et de ses volontés ne passent, et il n'en aura jamais qu'il n'ait dans son présent. Il n'y a point de passé, ni de futur à son égard. Il est tout ce qu'il a été, et tout ce qu'il sera. C'est un présent éternel. Il possède tout son être à la fois et sans succession.

Les temps et les créatures successives coulent devant cette éternité immobile, qui comprend en elle-même la durée passagère de toutes les choses temporelles. Car Dieu, dans son éternité immuable, voit invariablement toutes les diversités qui arrivent aux créatures. Il les voit toujours dans tous leurs différents états ; et quoique ces états soient successifs à l'égard les uns des autres, ils ne le sont point à l'égard de Dieu, parce qu'il les voit tous d'une même vue.

De là il s'ensuit : 1° qu'il faut tirer une conséquence générale du néant des créatures, qui ne sont plus ce qu'elles ont été, et qui ne sont pas encore ce qu'elles seront, et qui ne possèdent que leur être présent qui se réduit à fort peu de chose ; ce qui nous oblige à nous anéantir sous l'Etre éternel et immuable ; 2° qu'il faut aspirer à cette éternité en la manière que nous pourrons la posséder. Or les bienheureux la posséderont en quelque manière, parce que la vue et l'amour de Dieu, qui feront leur béatitude, n'auront ni vicissitude, ni changement ; c'est pourquoi il est dit qu'ils loueront Dieu dans les siècles des siècles.

§ 4. *De l'immutabilité de Dieu.* — Il faut concevoir l'immutabilité de Dieu par opposition à la mutabilité des créatures, sur laquelle on peut considérer que nous ne voyons dans le monde que changements perpétuels. Tout passe, tout finit ; rien n'est stable ni permanent. Non seulement les particuliers, mais les états et les royaumes ont leurs âges, leurs vicissitudes et leurs révolutions. Ce ne sont à tous moments que changements de théâtre. Les uns sortent pour faire place a d'autres ; et l'on voit en moins de rien se renouveler la face du monde.

Bien loin de trouver de la stabilité dans les choses qui sont hors de nous, nous n'en saurions trouver en nous-mêmes. C'est un flux et reflux continuel de pensées et de mouvements. Nous ne voyons presque jamais les mêmes objets d'un même œil. Ce qui nous

paraît vrai, bon et utile aujourd'hui, nous paraîtra demain faux, mauvais et inutile. Nos affections et nos humeurs sont encore plus changeantes que nos jugements. Nous éprouvons une variété perpétuelle de mouvements et de dispositions différentes, tantôt agités et tantôt tranquilles, tantôt tristes et tantôt gais, tantôt pleins de courage et tantôt découragés et abattus. Enfin nous ne trouvons en nous-mêmes rien de ferme, rien d'uniforme, rien de constant. La mutabilité est si naturelle à l'homme, qu'elle lui est nécessaire : l'uniformité d'une action suffit pour le détruire ; s'il mange, s'il dort, s'il se repose, s'il marche, s'il travaille sans discontinuation, il est mort. Il suffit, pour perdre l'esprit, de l'appliquer trop longtemps à un même objet. La constance même et la fermeté, quand on les attribue à l'homme, ne marquent qu'un changement moins déréglé.

Pour connaître donc l'immutabilité de Dieu, il n'y a qu'à en retrancher toutes les idées de la mutabilité des créatures. Son être est incapable d'altération ; il ne reçoit ni augmentation ni diminution, ni diversité de perfection, parce qu'étant parfait, il ne peut rien acquérir de nouveau, ni rien perdre de ce qu'il a. Il n'y a point en Dieu de succession ni de contrariété de pensées. Il pense toujours aux mêmes choses, et il comprend tout par une pensée unique et immuable. Sa volonté est aussi stable que son intelligence. Il aime toujours les mêmes choses, et dans le même degré, et par la même action. Enfin il fait toujours les mêmes choses, parce que son opération n'est autre chose que la volonté qu'il a que les choses soient faites, et que sa volonté est son essence et sa substance. Les effets des opérations de Dieu peuvent être temporels, mais son opération est éternelle ; ils peuvent être variables, mais son opération est immuable. Dieu change tout ; mais il ne change point en lui-même. Il sait agir, dit saint Augustin, sans cesser d'être en repos, et faire de nouveaux ouvrages par un conseil éternel.

Delà il s'ensuit, 1° que nous devons nous attacher uniquement à Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu en qui nous puissions trouver un appui solide : tout le reste est changeant et passager : le torrent du monde l'emporte malgré nous, et il ne peut nous en rien rester que le déplaisir de l'avoir aimé ; 2° qu'il faut adorer avec une profonde humiliation l'immutabilité de l'être de Dieu, en considérant notre mutabilité et l'inconstance de nos pensées, de nos humeurs et de nos dispositions ; et qu'il faut mettre tout notre appui et tout notre soutien dans l'amour immuable de Dieu pour ses élus ; 3° qu'il faut désirer avec ardeur cet état heureux qui nous est promis, où nous serons rendus participants en quelque sorte de l'immutabilité de Dieu, où nos corps seront revêtus pour toujours d'une incorruptibilité immuable, où nous verrons Dieu d'une vue éternelle, où nous l'aimerons d'un amour qui durera toujours, et où nous serons délivrés de cette agitation de pensées et de mouvements qui nous fatiguent pendant cette vie ; 4° que dans cette même vie nous devons tendre à une piété égale et uniforme en nous mettant au-dessus de l'inégalité de nos humeurs, en agissant avec paix et avec tranquillité, quelque tumulte intérieur que nous éprouvions ; et c'est là la manière dont Dieu veut que nous imitions et que nous honorions en cette vie son immutabilité.

§ 5. *De l'indépendance de Dieu.* — Les hommes dépendent absolument de Dieu pour être ce qu'ils sont, et ils doivent chercher leur bonheur hors d'eux-mêmes ; et à l'égard du corps, ils dépendent d'une infinité de créatures pour subsister dans leur être : ils ont besoin de la terre pour être soutenus, de l'air pour respirer, des aliments pour suppléer au dépérissement de leurs corps, de mille secours pour se garantir de l'incommodité des saisons. Dieu au contraire est absolument indépendant ; il ne tient l'être de personne ; il n'a point besoin qu'on le lui conserve, puisqu'il existe nécessairement ; il trouve tout en lui-même ; il n'a besoin d'aucune créature ; et s'il veut bien qu'elles lui rendent quelque honneur, c'est pour leur bien et non pas pour le sien. Sa félicité est toute renfermée en lui-même, et ne dépend de rien, hors de lui. Personne ne saurait rien lui donner, parce que tout lui appartient.

Nous devons en conclure que l'indépendance n'appartient qu'à Dieu, et que cette indépendance ne pouvant appartenir à la créature, rien n'est plus injuste que le désir de l'indépendance, et qu'ainsi rien ne nous convient mieux que l'état de dépendance ; que nous sommes obligés d'aimer cette dépendance, non seulement comme créatures, mais aussi comme pécheurs, puisque le premier homme s'étant perdu par le désir de l'indépendance, et ayant imprimé dans le cœur de ses enfants cette inclination malheureuse, Dieu a voulu que les hommes ne pussent guérir de cette plaie profonde qu'ils ont reçue, que par l'amour et la pratique d'une dépendance plus grande que celle à laquelle l'homme innocent aurait été obligé. Car la dépendance de l'homme avant le péché n'aurait regardé que Dieu ; il n'aurait reçu des lois que de lui, parce qu'il aurait sans peine connu sa volonté par les lumières dont son esprit était rempli ; mais l'entendement de l'homme ayant été obscurci par le péché, Dieu a voulu que sa volonté lui fût déclarée par d'autres hommes, et que l'autorité qu'il a de commander à tous les hommes fût exercée par quelques-uns de ces mêmes hommes, afin de les obliger à l'assujettissement et de dompter l'amour qu'ils ont pour l'indépendance. Il faut donc aimer cette loi de sa justice, et embrasser avec humilité toutes les dépendances qu'il nous impose, comme des remèdes convenables à notre orgueil. Mais quoique nous devions aimer à dépendre des créatures en la manière que Dieu le veut, il faut éviter d'en dépendre d'une manière que Dieu condamne. Ainsi le respect que nous devons avoir pour l'indépendance de Dieu ne nous oblige pas seulement à nous soumettre à ceux à qui il veut que nous soyons soumis,

grandeur. Puisque nous devons l'aimer, il faut tâcher de concevoir en lui tout ce qui peut servir à faire naître et à augmenter notre amour, qui ne peut naturellement se porter vers ce qu'on ne connaît point.

Dieu est esprit, et non seulement il n'est pas corps, mais il est impossible qu'il le soit : car tout corps a des parties qui sont moindres que le tout, et qui ne sont pas le tout. Or il ne peut y avoir rien en Dieu qui ne soit pas Dieu : l'esprit est plus noble et meilleur que le corps, et rien ne peut être plus noble, ni meilleur que Dieu.

De plus il n'y a rien en Dieu qui ne soit sa substance, son essence, et en un mot, qui ne soit Dieu. C'est un être tout simple, sans aucune diversité, ni multiplicité de parties, quoique cet être tout simple produise une infinité de divers effets, et ne puisse être connu par les hommes que par différentes pensées, dont la multiplicité marque l'imperfection de la créature et la plénitude de l'être de Dieu, qui comprend tout dans son incompréhensible simplicité.

Il faut conclure de cette vérité, 1° que Dieu étant esprit, il faut l'adorer en esprit, et que comme il est la vérité même, il faut l'adorer en vérité; 2° que tout culte qui n'est que corporel est indigne de Dieu, s'il n'est joint à un culte spirituel; 3° que nous devons bannir de notre esprit, en adorant Dieu, tous les fantômes corporels ; et que nous devons dire à tous les corps, quelque beaux et éclatants qu'ils nous paraissent : Vous n'êtes pas mon Dieu ; 4° que nous ne sommes pas faits pour les corps ; que notre bonheur ne peut consister dans l'amour des corps ; et qu'ainsi il faut en détacher notre affection, et éviter de s'y lier ; 5° que pour se délivrer de l'attache aux choses corporelles, il est utile de s'en priver, et de se séparer de tout ce qui nous y lie ; et ainsi l'essence de la nature même du culte que nous devons à Dieu, doit nous porter à fuir les spectacles et les plaisirs des sens ; et pour cela il est utile de s'appliquer à des objets spirituels et sans corps, comme sont les vérités de la foi et les règles de la sagesse chrétienne.

§ 3. *De l'éternité de Dieu.* — Il faut concevoir l'éternité de Dieu par rapport à l'être temporel des créatures, qui consiste en deux choses :

1° En ce que nous n'avons pas toujours été, et qu'il n'y a point de créatures dont l'être ne soit précédé par une éternité de non être : car toute créature a commencé, et tout ce qui a commencé d'être, a devant soi une éternité pendant laquelle il n'était point ; mais il n'y a point de non être qui précède Dieu ; il a toujours été ce qu'il est et ce qu'il sera.

2° En ce que, lors même que nous sommes, nous ne possédons à la fois qu'une petite partie de notre vie et de notre être : car nous ne vivons que par la pensée et par l'amour. Or nous n'avons dans chaque temps qu'une bien petite partie de nos pensées et de notre amour ; et combien y a-t-il de nos pensées qui se sont échappées, et que nous n'avons plus ? Combien de nos connaissances sont péries ? Combien de nos affections et de nos volontés se sont évanouies ? Combien en aurons-nous que nous n'avons pas encore ? Et combien ce peu de pensées et de volontés que nous avons dans le temps présent, est-il éloigné de la multitude de pensées et de volontés qui se sont passées et qui passeront successivement par notre esprit et par notre cœur ? Or tous ces changements que nous éprouvons, sont autant de morts, puisque nous cessons d'être ce que nous avons été, et autant de nouvelles vies, puisque nous commençons de vivre d'une manière dont nous ne vivions pas auparavant. L'un et l'autre est contraire à l'éternité de Dieu, qui n'a ni commencement ni fin en aucune chose ; et c'est pourquoi aucunes de ses connaissances et de ses volontés ne passent, et il n'en aura jamais qu'il n'ait dans son présent. Il n'y a point de passé, ni de futur à son égard. Il est tout ce qu'il a été, et tout ce qu'il sera. C'est un présent éternel. Il possède tout son être à la fois et sans succession.

Les temps et les créatures successives coulent devant cette éternité immobile, qui comprend en elle-même la durée passagère de toutes les choses temporelles. Car Dieu, dans son éternité immuable, voit invariablement toutes les diversités qui arrivent aux créatures. Il les voit toujours dans tous leurs différents états ; et quoique ces états soient successifs à l'égard les uns des autres, ils ne le sont point à l'égard de Dieu, parce qu'il les voit tous d'une même vue.

De là il s'ensuit : 1° qu'il faut tirer une conséquence générale du néant des créatures, qui ne sont plus ce qu'elles ont été, et qui ne sont pas encore ce qu'elles seront, et qui ne possèdent que leur être présent qui se réduit à fort peu de chose ; ce qui nous oblige à nous anéantir sous l'Etre éternel et immuable ; 2° qu'il faut aspirer à cette éternité en la manière que nous pourrons la posséder. Or les bienheureux la posséderont en quelque manière, parce que la vue et l'amour de Dieu, qui feront leur béatitude, n'auront ni vicissitude, ni changement ; c'est pourquoi il est dit qu'ils loueront Dieu dans les siècles des siècles.

§ 4. *De l'immutabilité de Dieu.* — Il faut concevoir l'immutabilité de Dieu par opposition à la mutabilité des créatures, sur laquelle on peut considérer que nous ne voyons dans le monde que changements perpétuels. Tout passe, tout finit ; rien n'est stable ni permanent. Non seulement les particuliers, mais les états et les royaumes ont leurs âges, leurs vicissitudes et leurs révolutions. Ce ne sont à tous moments que changements de théâtre. Les uns sortent pour faire place à d'autres ; et l'on voit en moins de rien se renouveler la face du monde.

Bien loin de trouver de la stabilité dans les choses qui sont hors de nous, nous n'en saurions trouver en nous-mêmes. C'est un flux et reflux continuel de pensées et de mouvements. Nous ne voyons presque jamais les mêmes objets d'un même œil. Ce qui nous

monde, soutenant tous ses ouvrages et leur donnant continuellement l'être, en qualité de créateur; elle nous le fait voir aussi comme roi dans son royaume, réglant et conduisant jusques aux moindres choses avec un empire si absolu et une force si invincible, qu'aucune créature ne peut se soustraire à ses ordres, ni s'empêcher de contribuer, par tout ce qu'elle fait de bien et de mal, à l'exécution de ses volontés.

Cette vérité nous donnant lieu de regarder toutes les créatures comme des instruments entre les mains de Dieu, nous donne moyen, par conséquent, de nous élever à Dieu par là, et de l'adorer comme le véritable auteur de tout ce qui arrive dans le monde.

Les biens et les maux sont également propres pour renouveler cette idée : car Dieu est le véritable auteur des uns et des autres. Il est auteur des biens que nous recevons par le ministère des créatures, puisque c'est lui qui nous les destine et qui nous les procure par un ordre exprès de sa volonté, sans lequel l'affection et la bonne volonté de tous les hommes ensemble ne pourrait nous être qu'inutile; et il n'en est pas moins auteur des maux qui nous arrivent, puisque c'est sa justice qui nous y condamne et qui emploie, ou les hommes, ou d'autres causes secondes, pour l'accomplissement de ses volontés sur nous. Il faudrait donc changer sur cela notre langage, ou au moins nos pensées; et au lieu que nous n'avons que les créatures dans l'esprit, que nous leur rapportons tout, que nous leur attribuons tout, il serait juste de remonter en toute occasion à la véritable cause de tous les événements, et de donner à Dieu, dans notre pensée, la part qu'il a effectivement en tout ce qui arrive dans le monde : par ce moyen nous verrions Dieu partout et en toutes choses, puisqu'il n'y a rien qui ne soit réglé par sa providence; et ce qui est admirable, nous n'y verrions en un sens rien que de juste, puisque rien n'arrive que par l'ordre de sa volonté, qui est toujours juste. Il ne faut pas se contenter de la reconnaître et de l'adorer dans les grands événements; mais, comme elle s'étend à tout et qu'il n'y a point de si petite rencontre qui ne soit ordonnée de Dieu, il faut s'accoutumer à l'honorer en tout et à lui rapporter les plus petits accidents qui nous arrivent.

La soumission à la conduite de la Providence arrête les inquiétudes sur les choses de la vie présente. Non seulement il faut croire que Dieu peut nous procurer les choses temporelles dont nous avons besoin, mais il faut croire qu'il le fera, pourvu que nous lui soyons fidèles; ou que, s'il ne le fait pas, c'est qu'il jugera qu'il nous est plus utile d'en être privés que de les avoir. Car notre Père céleste, qui nourrit les oiseaux du ciel, et qui pare les fleurs des champs de tant de beauté, est bien éloigné de vouloir abandonner des créatures fidèles et attachées à ses ordres. C'est pourquoi, à quelque nécessité que l'on soit réduit, on est obligé de croire que Dieu fera plutôt des miracles que de nous laisser périr, à moins que, pour notre bien, sa providence ne nous ait ordonné ce genre de mort. L'inquiétude est toujours accompagnée de manque de foi et de confiance en la bonté de Dieu, et de défaut de soumission à ses ordres. On s'inquiète et on s'agite, parce qu'on suppose qu'on peut se procurer par des efforts humains ce qui nous manque, parce qu'on ne croit pas assez que Dieu se soit chargé de nous en pourvoir, ou que l'on n'est pas assez soumis aux ordres de sa providence, et qu'on ne voudrait pas être privé des biens temporels, quand même il le voudrait. Mais on peut s'appliquer à la recherche des choses nécessaires à la vie par des motifs très-justes et très-légitimes. On peut s'y appliquer, parce que Dieu le veut, parce qu'il nous défend de le tenter, parce que l'ordre commun de sa providence est d'employer le travail des hommes pour leur procurer ce qui leur est nécessaire. Ainsi l'inquiétude est une espèce de révolte contre Dieu, et l'application tranquille est une exécution des ordres de la Providence. L'inquiétude est une recherche de soi-même, et l'application fait partie de l'obéissance qu'on doit à Dieu, et de la recherche de son royaume et de sa justice.

Une âme bien soumise à la volonté de Dieu, bien dépouillée du désir des choses du monde, bien possédée de l'amour de Dieu et de sa justice, a donc sujet de vivre dans un grand repos à l'égard de toutes les choses temporelles dont elle peut être privée : car, ou elle trouvera ce qui lui sera nécessaire par le soin raisonnable que Dieu veut qu'elle emploie pour se le procurer, par l'assistance et la charité des autres, et par les ressources que sa providence lui fournit; et ces moyens lui tenant lieu de revenus et de richesses, elle ne manquera pas du nécessaire; ou elle ne le trouvera pas, et cette privation la conduisant à la mort du corps, Dieu lui marquera clairement par là que la vie du corps ne lui est plus nécessaire. Il en est de même de tous les autres biens : si on nous les ôte, Dieu nous fait connaître par là que nous n'en avons plus besoin; si l'on est privé de réputation, c'est que Dieu juge qu'elle ne nous est pas utile; si l'on est abandonné par ses parents et par ses amis, si l'on est réduit à la solitude et à la privation des consolations humaines, c'est que Dieu juge que nous pouvons nous passer de tout cela. Mais, en récompense, lui seul nous tient lieu de tout : au lieu de la vie temporelle, il nous donne l'éternelle; au lieu d'aliments corruptibles, il nous rassasie de l'aliment incorruptible de la vérité et de la justice; au lieu d'un petit nombre d'amis de la terre, il nous donne tous les anges et tous les saints; au lieu de la gloire humaine, fondée sur l'estime des gens aveugles, il nous donne l'estime et l'amour invariable et solide de toute la céleste Jérusalem.

Ainsi un juste est toujours dans l'abondance et dans la possession de tous les vrais biens; et au contraire un amateur du monde, fût-il le plus grand roi de la terre, est toujours réduit à l'extrémité de la pauvreté

puisque étant privé de Dieu, il est sans lumière, sans aliments, sans véritables amis; il est dans la privation de tous les vrais biens; il est l'objet du mépris des anges et des saints; il est couvert de plaies, accablé de misères effectives, menacé de tous les maux, sans support et sans ressource.

§ 10. *De l'unité de Dieu.* — L'idée d'un Etre très-parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, exclut nécessairement la multitude des dieux, car ils ne seraient ni la fin ni le bien l'un de l'autre. L'un ne pourrait pas détruire ce que l'autre aurait fait: ainsi chacun en particulier ne serait ni le bien suprême, ni l'Etre très-parfait, ni le Tout-Puissant. Chaque créature n'aurait l'obligation d'honorer que celui qui l'aurait créée, et pourrait se dispenser de reconnaître l'autre, avec qui elle n'aurait nulle liaison. Ainsi il y aurait un dieu qu'on ne serait pas obligé d'aimer ni d'adorer, et dont on serait indépendant. Mais nul article de foi n'est appuyé sur tant de preuves que l'unité de Dieu; car tout l'Ancien Testament, le choix du peuple juif, les miracles de Moïse et des prophètes, les punitions exercées sur les Israélites rebelles à Dieu, ont eu pour fin particulière d'établir l'unité de Dieu, de les retirer de l'idolâtrie, et de les rendre adorateurs d'un seul Dieu, Dieu ayant voulu établir cette vérité avec un soin particulier, comme le fondement de la vraie religion.

L'opinion de la pluralité des dieux est un effet de la faiblesse et de l'obscurcissement de l'esprit des hommes: car, d'une part, la multitude des besoins et des maux dont ils se sentaient pressés, les a portés à recourir à l'assistance de quelque nature supérieure; et d'ailleurs n'ayant retenu de l'idée de Dieu que celle de force et de puissance, et l'amour des objets corporels leur ayant fait perdre toute idée des choses spirituelles, ils ont attribué la divinité à tout ce qu'ils ont cru avoir quelque force ou quelque puissance au-dessus d'eux, et ils l'ont conçue comme un corps, ce qui les a obligés à multiplier cet être supérieur, parce qu'il n'y a point d'unité dans le corps. C'est par cette raison qu'ils ont pris pour dieux, non seulement le soleil et les astres, mais aussi les passions et les maladies dont ils se sentaient agités malgré eux, et qu'ils ont formé de tout cela des divinités corporelles et séparées en divers lieux.

Ainsi l'on doit regarder l'établissement de la croyance de l'unité de Dieu comme une preuve illustre de la vérité de la doctrine évangélique: car non seulement cette doctrine a détruit l'idolâtrie, mais elle l'a détruite dans le temps marqué par les prophètes: elle l'a abattue par les moyens les moins propres que l'on puisse imaginer pour réussir humainement dans une telle entreprise, c'est-à-dire, par la mort et par les souffrances de tant de chrétiens, qu'il semblait que le nom même et la mémoire en dussent être abolis.

§ 11. *De la sainte Trinité.* — Quoiqu'il n'y ait qu'une seule nature divine, indivisible et singulière, il y a néanmoins en Dieu trois personnes, c'est-à-dire, que cette nature divine, unique et singulière, convient à trois, savoir, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en sorte que l'unité de la nature n'empêche point la pluralité des personnes, ni la pluralité des personnes l'unité de la nature. La nature divine est tellement une dans les trois personnes, que les trois personnes ne sont qu'un même et unique Dieu. C'est ce qui est marqué clairement dans le Nouveau Testament. Allez, dit Jésus-Christ, instruisez toutes les nations, en les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (*Matth.*, XXVIII, 19); et saint Jean dit: Trois rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (I *Jean*, V, 3), et ces trois ne sont qu'un. Chacune des trois personnes est proprement et véritablement Dieu; elles sont parfaitement égales entre elles, car la nature divine étant indivisible, elle ne peut se partager: ainsi, comme le Père est tout-puissant, le Fils l'est aussi, et de même le Saint-Esprit. Le Père engendre son Fils, et le Fils est engendré par le Père seul, et le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père, mais aussi du Fils.

C'est proprement ce mystère qui distingue les chrétiens des Juifs; c'est ce mystère dont Dieu a réservé la connaissance à son Eglise, et qu'il n'a montré que très-obscurément à la synagogue; c'est ce mystère qui a été attaqué par les premières et les plus grandes hérésies, et dont il a conservé la foi à son Eglise par le ministère de ses plus grands saints, par les plus grands travaux et les plus grandes souffrances de ses principaux élus. Nous devons donc à Dieu une reconnaissance très-particulière de ce que cette connaissance ne nous coûte rien, et qu'il a bien voulu nous l'accorder gratuitement.

CHAPITRE II.

DES OUVRAGES DE DIEU.

§ 1. *De la création du monde.* — La foi nous enseigne que ce monde visible n'a pas toujours été, et que Dieu n'en a pas seulement disposé les parties, mais qu'il en a tiré du néant la matière même, il y a environ cinq mille sept cent soixante ans, et qu'ainsi cette matière n'est pas éternelle. Il est vrai que l'esprit humain a de la peine à concevoir comment il est possible que Dieu ayant été une éternité sans produire aucun être hors de lui, ait commencé de produire le monde en un certain point de cette éternité; mais il est encore bien plus incompréhensible que le monde ait toujours été; que la matière soit un être éternel, et qu'il y ait une succession infinie d'animaux et d'hommes. Ainsi la foi, en nous obligeant de croire que le monde n'est pas éternel, nous soulage plus qu'elle ne nous charge. D'ailleurs tout, arts, sciences, peuples, empires, portent les caractères de nouveauté et d'accroissement. Le livre qui rapporte la création du monde, est le plus ancien livre du monde, le plus authentique et le plus digne de foi; et le premier mot de ce premier livre est, que Dieu créa

au commencement le ciel et la terre.

Dieu n'a pas créé le monde en l'état qu'il est, en un instant, mais en six jours : car, pour montrer qu'il ne le créait point comme cause nécessaire, qui agit selon toute sa puissance, mais qu'il le créait avec liberté et sans nécessité; après avoir créé le ciel et la terre le premier jour, il fut cinq autres jours à le mettre en l'état où il est, en produisant successivement le firmament, la mer, les planètes, le soleil, la lune, les oiseaux, les poissons, les animaux et l'homme même.

§ 2. *Des anges.* — La plupart des chrétiens s'occupent peu des anges : étant presque tous plongés dans les sens, ils ne sont touchés que de ce qui les frappe, et la foi ne fait sur eux que des impressions faibles et languissantes. Cependant ce monde spirituel est la plus noble partie des ouvrages de Dieu : il n'est point séparé de nous. Les bons et les mauvais anges ont part à beaucoup d'événements de notre monde, et principalement à ceux qui regardent le salut ou la perte des hommes. Ils sont mêlés avec nous et ils agissent sur nous; ils sont témoins de nos actions, de nos paroles et de la plupart de nos pensées, lorsqu'elles sont marquées par quelque signe; ils secondent, ils traversent nos desseins et nos entreprises. Il nous est extrêmement important de mériter la protection des bons anges, et de ne pas tomber dans les piéges des mauvais. D'ailleurs si ce monde spirituel nous est inconnu pour un peu de temps, il nous sera très-connu dans l'éternité, puisqu'il faut, par nécessité, être ou compagnon des bons anges dans la gloire, ou esclave des méchants dans l'enfer.

§ 3. *Des bons anges.* — Les anges ont été créés de Dieu dès le commencement du monde, et l'on croit que ce fut dès le premier jour, fondé sur ce qui est dit dans le livre de Job, que les fils de Dieu se réjouirent lorsqu'il posa les fondements de la terre (*Job* XXXVIII, 7). Il est certain que leur nombre est très-grand, par ce qui est marqué dans Daniel : Un million d'anges le servaient et mille millions assistaient devant lui (*Dan.* VII, 10).

Ils ont été créés dans la vérité, c'est-à-dire dans un état de grâce et de sainteté. Les bons anges étant demeurés fidèles à Dieu, jouissent de Dieu et le voient, et l'assurance qu'ils ont de ne déchoir jamais de l'heureux état où ils sont, fait une partie de leur récompense (*Matth.* XVIII, 10). Ils ont outre cela une grande part au gouvernement du monde; ils sont tous appelés esprits destinés aux ministères, qui sont envoyés pour servir ceux qui sont héritiers du salut (*Héb.* I, 14); ils offrent à Dieu les prières des saints (*Tob.* XII, 12; *Apoc.* VIII, 3); ils nous rendent même plusieurs assistances à l'égard des choses temporelles, comme fit l'ange Raphaël à l'égard de Tobie (*Tob.* V, 21). Les apparitions de Dieu dans l'Ancien Testament se faisaient par le ministère des anges. Ils sont non seulement ministres des faveurs de Dieu, mais aussi exécuteurs de sa justice (*Gal.* III, 29; *Hébr.* I, 2), témoin l'armée de Sennachérib exterminée par un ange, et l'embrasement de Sodome (*Isa.* XXVII, 6; *Gen* XIX, 13).

Les bons anges nous rendent bien des assistances. Ils détournent plusieurs tentations, et empêchent que nous ne soyons frappés des objets qui les excitent. Ils diminuent et affaiblissent les impressions des objets, en nous donnant d'autres pensées qui retiennent l'esprit et qui l'empêchent de s'abandonner au péché. Ils nous remettent dans l'esprit nos bonnes résolutions, et ne nous permettent pas de les oublier. Ils nous procurent des événements qui servent à nous corriger de nos défauts, à réprimer nos passions, et ils nous y font découvrir les desseins de la miséricorde de Dieu. Ils empêchent le démon de nous tenter selon toute sa force et toute sa malice. Ils nous découvrent ses piéges ou nous les font éviter, sans même que nous y pensions. Ils soutiennent notre âme et l'empêchent de suivre le poids de sa corruption.

Puisque nous recevons tant d'assistance et tant de secours des anges, et particulièrement de notre ange gardien, il est bien juste que nous en ayons une reconnaissance particulière : car, quoiqu'ils nous rendent des offices par l'ordre de Dieu, ils le font néanmoins par inclination et avec amour; ils désirent très-sincèrement notre bien; ils nous le procurent autant que Dieu le leur permet: ils se réjouissent de nos avantages, et ont compassion de nos misères.

§ 4. *Des démons.* — Les démons sont des anges qui ont été créés, comme les bons, dans la vérité, mais qui n'y ayant pas demeuré fermes, sont tombés par leur orgueil et précipités dans l'enfer (*Jean* VIII, 44); et quoique Dieu, par un secret jugement, permette qu'avant le jugement dernier, ils n'y soient pas entièrement attachés, et qu'ils en sortent pour tenter les hommes, ils portent néanmoins leur enfer partout.

Les démons, quoique toujours disposés à nuire aux hommes, n'en ont néanmoins aucun pouvoir, à moins que Dieu ne le leur donne, et alors c'est, ou pour punir les hommes, ou pour les éprouver, ou pour les couronner. Les méchants sont proprement les esclaves du diable; il les tient assujettis à sa volonté; ils sont dans les piéges du diable, qui les tient captifs pour en faire ce qui lui plaît (II *Tim.* II, 26). Dieu règle néanmoins le pouvoir du démon, et ne lui permet pas d'en user toujours à sa volonté; mais il y a cette différence entre les méchants et les bons, qu'à l'égard des méchants, il faut que Dieu borne le pouvoir que le diable a de lui-même sur eux, pour l'empêcher de les porter à toute sorte d'excès; au lieu qu'à l'égard des bons, il faut, afin que le diable puisse les tourmenter, que Dieu même lui en donne la puissance qu'il n'aurait pas sans cela.

Tout le monde est rempli de démons (I *Pierre* V, 8) qui comme des lions invisibles rôdent à l'entour de nous et ne cherchent qu'à nous dévorer. Les hommes sont si vains dans leur aveuglement, qu'ils se font un honneur de ne pas les craindre, et presque de ne pas les croire. C'est une faiblesse d'esprit

puisque étant privé de Dieu, il est sans lumière, sans aliments, sans véritables amis; il est dans la privation de tous les vrais biens; il est l'objet du mépris des anges et des saints; il est couvert de plaies, accablé de misères effectives, menacé de tous les maux, sans support et sans ressource.

§ 10. *De l'unité de Dieu.* — L'idée d'un Etre très-parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, exclut nécessairement la multitude des dieux, car ils ne seraient ni la fin ni le bien l'un de l'autre. L'un ne pourrait pas détruire ce que l'autre aurait fait: ainsi chacun en particulier ne serait ni le bien suprême, ni l'Etre très-parfait, ni le Tout-Puissant. Chaque créature n'aurait l'obligation d'honorer que celui qui l'aurait créée, et pourrait se dispenser de reconnaître l'autre, avec qui elle n'aurait nulle liaison. Ainsi il y aurait un dieu qu'on ne serait pas obligé d'aimer ni d'adorer, et dont on serait indépendant. Mais nul article de foi n'est appuyé sur tant de preuves que l'unité de Dieu; car tout l'Ancien Testament, le choix du peuple juif, les miracles de Moïse et des prophètes, les punitions exercées sur les Israélites rebelles à Dieu, ont eu pour fin particulière d'établir l'unité de Dieu, de les retirer de l'idolâtrie, et de les rendre adorateurs d'un seul Dieu, Dieu ayant voulu établir cette vérité avec un soin particulier, comme le fondement de la vraie religion.

L'opinion de la pluralité des dieux est un effet de la faiblesse et de l'obscurcissement de l'esprit des hommes: car, d'une part, la multitude des besoins et des maux dont ils se sentaient pressés, les a portés à recourir à l'assistance de quelque nature supérieure; et d'ailleurs n'ayant retenu de l'idée de Dieu que celle de force et de puissance, et l'amour des objets corporels leur ayant fait perdre toute idée des choses spirituelles, ils ont attribué la divinité à tout ce qu'ils ont cru avoir quelque force ou quelque puissance au-dessus d'eux, et ils l'ont conçue comme un corps, ce qui les a obligés à multiplier cet être supérieur, parce qu'il n'y a point d'unité dans le corps. C'est par cette raison qu'ils ont pris pour dieux, non seulement le soleil et les astres, mais aussi les passions et les maladies dont ils se sentaient agités malgré eux, et qu'ils ont formé de tout cela des divinités corporelles et séparées en divers lieux.

Ainsi l'on doit regarder l'établissement de la croyance de l'unité de Dieu comme une preuve illustre de la vérité de la doctrine évangélique: car non seulement cette doctrine a détruit l'idolâtrie, mais elle l'a détruite dans le temps marqué par les prophètes: elle l'a abattue par les moyens les moins propres que l'on puisse imaginer pour réussir humainement dans une telle entreprise, c'est-à-dire, par la mort et par les souffrances de tant de chrétiens, qu'il semblait que le nom même et la mémoire en dussent être abolis.

§ 11. *De la sainte Trinité.* — Quoiqu'il n'y ait qu'une seule nature divine, indivisible et singulière, il y a néanmoins en Dieu trois personnes, c'est-à-dire, que cette nature divine, unique et singulière, convient à trois, savoir, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en sorte que l'unité de la nature n'empêche point la pluralité des personnes, ni la pluralité des personnes l'unité de la nature. La nature divine est tellement une dans les trois personnes, que les trois personnes ne sont qu'un même et unique Dieu. C'est ce qui est marqué clairement dans le Nouveau Testament. Allez, dit Jésus-Christ, instruisez toutes les nations, en les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (*Matth.*, XXVIII, 19); et saint Jean dit: Trois rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (I *Jean*, V, 3), et ces trois ne sont qu'un. Chacune des trois personnes est proprement et véritablement Dieu; elles sont parfaitement égales entre elles, car la nature divine étant indivisible, elle ne peut se partager: ainsi, comme le Père est tout-puissant, le Fils l'est aussi, et de même le Saint-Esprit. Le Père engendre son Fils, et le Fils est engendré par le Père seul, et le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père, mais aussi du Fils.

C'est proprement ce mystère qui distingue les chrétiens des Juifs; c'est ce mystère dont Dieu a réservé la connaissance à son Eglise, et qu'il n'a montré que très-obscurément à la synagogue; c'est ce mystère qui a été attaqué par les premières et les plus grandes hérésies, et dont il a conservé la foi à son Eglise par le ministère de ses plus grands saints, par les plus grands travaux et les plus grandes souffrances de ses principaux élus. Nous devons donc à Dieu une reconnaissance très-particulière de ce que cette connaissance ne nous coûte rien, et qu'il a bien voulu nous l'accorder gratuitement.

CHAPITRE II.

DES OUVRAGES DE DIEU.

§ 1. *De la création du monde.* — La foi nous enseigne que ce monde visible n'a pas toujours été, et que Dieu n'en a pas seulement disposé les parties, mais qu'il en a tiré du néant la matière même, il y a environ cinq mille sept cent soixante ans, et qu'ainsi cette matière n'est pas éternelle. Il est vrai que l'esprit humain a de la peine à concevoir comment il est possible que Dieu ayant été une éternité sans produire aucun être hors de lui, ait commencé de produire le monde en un certain point de cette éternité; mais il est encore bien plus incompréhensible que le monde ait toujours été; que la matière soit un être éternel, et qu'il y ait une succession infinie d'animaux et d'hommes. Ainsi la foi, en nous obligeant de croire que le monde n'est pas éternel, nous soulage plus qu'elle ne nous charge. D'ailleurs tout, arts, sciences, peuples, empires, portent les caractères de nouveauté et d'accroissement. Le livre qui rapporte la création du monde, est le plus ancien livre du monde, le plus authentique et le plus digne de foi; et le premier mot de ce premier livre est, que Dieu créa

le dernier, comme étant la fin de toutes les créatures corporelles, afin de lui faire connaître par l'ordre même de la création, son véritable ordre, qui est, d'être la fin de toutes les créatures corporelles, et d'avoir Dieu pour fin, de mettre au-dessous de soi tous les corps, d'être égal aux anges, et d'avoir Dieu au-dessus de soi, d'user des créatures et de leur commander d'être soumis et d'obéir à Dieu.

L'être de l'homme consiste en un corps et une âme unis ensemble d'une manière incompréhensible. Cette union consiste d'une part, en ce que l'âme a le pouvoir de remuer les parties de son corps selon sa volonté; et de l'autre, en ce qu'elle a certains sentiments, certaines perceptions, certaines pensées à l'occasion des mouvements qui se passent dans le corps. Or nous ne saurions comprendre, ni comment un esprit qui n'a que des actions spirituelles, peut remuer un corps et le déplacer, ni comment les mouvements d'un corps peuvent exciter des pensées et des sentiments dans un esprit; de sorte que ceux qui en parlent le plus raisonnablement se réduisent à dire que c'est Dieu qui remue le corps, quand l'âme veut le remuer; que c'est Dieu qui imprime ces sentiments, ces perceptions et ces pensées dans l'esprit, quand le corps est remué.

Le corps de l'homme est une partie de la matière, qui a au dehors la forme que nous appelons humaine, et qui au dedans est composée de vaisseaux et de ressorts qui la rendent capable des actions et des mouvements que l'on remarque dans les hommes. L'âme est cette partie de nous-mêmes qui conçoit, qui pense, qui raisonne, qui doute, qui aime, qui désire, qui craint, qui espère, qui se réjouit, qui s'attriste, qui hait, qui recherche et qui fuit.

L'âme est spirituelle et est souvent appelée dans l'Ecriture sainte du nom d'esprit, de même que Dieu. Cette vérité peut se prouver ainsi : c'est qu'en considérant la nature de la matière ou de la substance étendue, on n'y découvre rien qui approche de la pensée: car on n'y voit qu'une diversité de parties et une certaine figure qui peut changer par les mouvements et la transposition des parties de cette matière. Or il est inconcevable que le mouvement et la transposition des parties puissent donner à la matière, qui d'elle-même ne pense point, la capacité de penser. Ainsi, comme la matière ne pense point, ce qui pense n'est pas matière : or l'âme pense, elle n'est donc pas matière; d'où il faut conclure que la dignité de l'homme consiste dans l'esprit et non dans le corps; et qu'ainsi notre principal soin doit être de cultiver notre âme, et de lui procurer la beauté et l'excellence dont elle est capable.

De ce que l'âme est spirituelle, il s'ensuit qu'elle est aussi immortelle; et c'est un article de foi, et en quelque sorte le fondement de toute la religion. Or la loi générale de toutes les substances spirituelles est de ne périr jamais. La matière même ne périt point, il n'y a pas présentement un atome de matière moins qu'il n'y en avait au commencement du monde. Pourquoi donc la substance spirituelle serait-elle d'une autre condition? Pourquoi forcerait-on son imagination à concevoir l'anéantissement d'une substance qui par soi-même est aussi inconcevable que la création d'une substance?

La vérité de l'immortalité de l'âme est d'une grande conséquence pour le réglement de la vie; il n'y a rien de plus important : car toutes nos actions et toutes nos pensées devraient prendre des routes différentes, selon qu'il y aurait de biens éternels à espérer, ou non; et il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, si ce n'est par la vue de cette immortalité qui doit être notre unique objet. Que penserait-on de quelqu'un qui tiendrait ce langage? Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme; et cette partie même de moi-même, qui pense ce que je dis, et qui fait réflexion sur elle-même, ne se connaît non plus que tout le reste. Tout ce que je connais, c'est que je dois bientôt mourir; mais ce que j'ignore le plus, c'est cette mort même que je ne saurais éviter. Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais; et je sais seulement qu'en sortant du monde, je tombe pour jamais, ou dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité. Voilà mon état plein de misères et d'obscurité; et ce que j'en conclus, est que je n'ai qu'à passer ma vie sans penser à ce qui doit m'arriver, et à suivre mes inclinations sans réflexion, en faisant tout ce qu'il faut pour tomber dans le malheur éternel, au cas qu'il y en ait un. Peut-être que je pourrais trouver avec un peu de soin quelque éclaircissement à *mes doutes*; mais je n'en veux pas prendre la peine, et j'aime mieux aller sans prévoyance et sans crainte tenter un si grand événement, et me laisser conduire à la mort dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future. Peut-on concevoir un plus grand excès d'aveuglement que celui-là?

Il y a encore un aveuglement plus commun et plus prodigieux; c'est celui de ceux qui croyant leur âme immortelle, vivent néanmoins comme s'ils étaient assurés qu'elle fût mortelle; qui sont persuadés que la mort est l'entrée d'une éternité, ou heureuse, ou malheureuse, et qui ne font rien pour se procurer l'une et pour éviter l'autre; qui demeurent même souvent dans les états où ils savent qu'il n'y a rien à attendre pour eux qu'une éternité de supplices; qui laissent cette grande vérité de l'immortalité de l'âme, stérile dans leur esprit, et qui se ferment les yeux pour ne pas voir les conséquences qui en naissent nécessairement.

Voici les conséquences qu'il faut tirer de l'immortalité de l'âme. Que l'âme étant, par son immortalité, capable d'un bonheur éternel ou d'une misère éternelle, les biens et les maux de la vie présente ne sont d'aucune considération par rapport à l'éternité. Que

tout notre soin, toute notre application doit être par conséquent de nous procurer un état heureux après la mort. Qu'il faut juger par là de tous les biens et de tous les maux de cette vie, et qu'ainsi la conduite de ceux qui ne pensent qu'à s'établir, à s'enrichir, à s'élever dans cette vie et à en goûter les plaisirs, est une conduite insensée, et qu'il n'y a d'heureux et de sages que ceux qui travaillent à acquérir les biens éternels. Que toute la vie n'est pas trop longue pour cela. Qu'il ne faut pas différer d'un moment à retrancher en nous tout ce qui peut nous y nuire. Enfin que tout ce qui est sous le soleil n'est que vanité, quand on s'y arrête et qu'on s'y attache pour en jouir.

Le seul point de l'immortalité de l'âme règle donc toute la conduite des hommes, en quelque état qu'ils soient; car, s'ils sont assez malheureux pour douter de cette importante vérité, leur unique application doit être de s'en éclaircir et de retrancher en eux tout ce qui peut les en empêcher, comme l'oisiveté, la multitude des occupations séculières et l'application de l'âme aux choses sensibles.

§ 2. *De l'état d'innocence.* — Dieu créa Adam et Eve dans un état d'innocence qui comprenait plusieurs avantages.

1° Ils eussent été exempts de la mort et de toute sorte de misères corporelles, comme des douleurs, des maladies, de la lassitude, de la faim et de la soif.

2° Ils eussent été entièrement exempts de concupiscence, qui est une pente et une inclination de l'âme vers les créatures, et particulièrement vers les plaisirs des sens, pour s'y attacher et pour en jouir, qui produit dans l'âme, lorsqu'elle est frappée de ces objets, certains désirs et certains mouvements qui sont indépendants de la raison, qui la préviennent et qui causent même certains mouvements dans le corps, qui ne sont pas soumis à la volonté. Or Adam et Eve n'eussent point eu de ces désirs prévenants qui sollicitent l'âme et la portent vers les biens sensibles, et leur corps eût parfaitement obéi à leur volonté. L'homme était parfaitement exempt de concupiscence dans l'institution de sa nature, et son amour était parfaitement conforme à l'état et l'ordre des choses. Il n'avait qu'un mouvement réglé et uniforme, qui le portait vers Dieu, et n'en avait aucun vers les créatures que par rapport à Dieu. Il n'aimait point les choses corporelles, parce qu'il savait qu'il était plus noble qu'elles. Il se tenait dans le milieu où il avait été établi, assujetti à Dieu comme à son bien souverain, dominant les créatures insensibles, égal à celles qui jouissent de la raison, et les regardant non comme son bien, mais comme associées à son bonheur.

3° Ils n'étaient point, comme nous, assujettis à la nécessité de ne voir presque jamais la vérité que dans des images et par le moyen de fantômes corporels. Ils la voyaient immédiatement en elle-même; car le besoin que nous avons d'images, de sacrements, de signes corporels dans la vie présente, n'est pas de la nature de l'homme; c'est la punition de son péché; c'est l'effet de la chute impétueuse de l'âme dans l'amour des choses sensibles; mais il n'en était pas ainsi avant le péché. l'état d'Adam et d'Eve n'était pas un état de foi, mais de contemplation.

4° Ils furent placés dans un lieu délicieux appelé le paradis terrestre, où ils eurent en abondance et sans travail pénible tout ce qui était nécessaire à la vie. Il y avait dans ce paradis deux arbres singuliers. L'un s'appelait l'arbre de vie, destiné à rétablir l'affaiblissement où le corps fût tombé peu à peu, si sa vigueur n'eût été rétablie. L'autre s'appelait l'arbre de la science du bien et du mal, nom que Dieu lui avait donné dans la vue de ce qui arriva, parce que l'homme, mangeant du fruit de cet arbre, contre la défense de Dieu, éprouva les maux qu'il ne connaissait point, et fut privé des biens qu'il connaissait.

Ainsi Adam et Eve jouissaient d'une paix parfaite dans leur âme et dans leur corps. Ils avaient des aliments en abondance pour prévenir la faim, et l'arbre de vie pour prévenir la vieillesse. Ils ne craignaient point la mort, parce qu'ils savaient qu'il était en leur pouvoir de l'éviter. Rien n'incommodait leurs sens; ils étaient exempts de maladies au dedans, et à couvert de tout accident qui pût les blesser au dehors. Leur corps était parfaitement sain, leurs sens dans un parfait repos; ils n'avaient ni chaud ni froid au dehors, ni aucune passion au dedans. Rien ne résistait à leur volonté; ils avaient tout ce qu'ils désiraient, et n'avaient rien de ce qu'ils ne désiraient pas. Leurs enfants auraient joui du même bonheur. Ainsi ils n'auraient eu aucune des misères de l'enfance; ils auraient eu dès leur naissance un parfait usage de la raison; ils auraient eu les mêmes grâces spirituelles et les mêmes avantages du corps, et auraient été transportés dans le ciel sans mourir.

§ 3. *Du péché originel.* — Dieu ayant mis Adam et Eve dans un jardin délicieux, leur permit de manger de tous les fruits de ce jardin, à l'exception de celui de l'arbre de la science du bien et du mal, en les menaçant de la mort, s'ils en mangeaient contre sa défense. Le serpent, pour porter Eve à violer le commandement de Dieu, l'assura qu'elle ne mourrait point en mangeant de ce fruit, et lui persuada que Dieu le leur avait défendu par une espèce d'envie, de peur qu'en mangeant de ce fruit, ils ne devinssent comme des dieux, sachant le bien et le mal. Eve, séduite par les paroles du serpent, en mangea et en porta à son mari, qui en mangea aussi à son exemple. Elle crut le serpent plus que Dieu; mais elle n'aurait pu tomber dans cette infidélité, si elle ne fût pas déjà tombée dans l'orgueil par le désir de sa propre excellence. Elle conçut un désir ambitieux d'être semblable à Dieu; et ce désir l'ayant aveuglée, la rendit capable d'ajouter foi aux paroles du serpent. Ce fut aussi l'orgueil qui fut le premier péché d'Adam; il consistait principalement dans un désir d'indépendance, à vouloir être affranchi du joug de Dieu, et à n'avoir

point de supérieur ni de maître. Sitôt qu'ils eurent mangé du fruit défendu, ils s'aperçurent de leur nudité et se couvrirent de feuilles de figuier. En punition de leur péché, Dieu les chassa du paradis, les condamnant à une vie misérable et laborieuse, qui se termine par la mort, et punit en particulier Eve par l'assujettissement à son mari et par les douleurs de l'enfantement.

L'homme, par son péché, ne s'engagea pas seulement à la mort du corps et aux misères de cette vie, mais il se priva de la vie de l'âme, c'est-à-dire de la grâce, de la sainteté et de la justice. Il s'éloigna de Dieu, son entendement s'obscurcit et perdit la plupart des lumières dont il était éclairé ; il cessa de voir et de contempler la vie éternelle en elle-même et sans voile, c'est-à-dire, qu'il fut banni de la contemplation de Dieu ; qu'il fut plongé dans les images corporelles, ce qui fut figuré par son exclusion du paradis. Sa volonté conçut un prodigieux amour de soi-même, et pour remplir le vide qu'il sentit par cette séparation d'avec Dieu, il s'engagea dans l'amour des créatures, et principalement de celles qui sont sensibles. Cet amour produisit en lui la guerre des passions ; il sentit dans son esprit et dans son corps une révolte terrible contre la raison. Enfin sa volonté devint impuissante pour y résister, par l'attache inflexible dont elle se lia aux créatures ; ainsi il contracta une espèce de nécessité de pécher, mais une nécessité toute libre, parce qu'elle n'était autre chose qu'une volonté ferme et opiniâtre de jouir des créatures et de soi-même.

L'impression de ce péché fut si grande, et le renversement qu'il fit dans Adam et Eve fut si terrible, qu'il corrompit leur nature, et troubla tout l'ordre que Dieu y avait mis ; en sorte que les enfants qu'ils eurent tirèrent d'eux un corps infecté et corrompu, qui corrompit les âmes que Dieu créa dans ces corps, et les rendit coupables devant Dieu du péché que l'on appelle originel, parce que l'âme le contracte dans le moment de son union au corps, qui est le premier moment de son être.

La certitude du péché originel est clairement établie sur l'autorité de l'écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. David reconnaît qu'il a été formé dans l'iniquité, et que sa mère l'a conçu dans le péché (*Ps.* L, 7). Job déclare que personne n'est exempt de souillure, non pas même les enfants d'un jour (*Job*, XIV, 4). Mais saint Paul a été particulièrement choisi de Dieu pour établir la foi du péché originel, aussi bien que celle du mystère de la grâce. C'est lui qui enseigne que nous naissons tous enfants de colère (*Ephés.*, II, 3) : or il n'y a que le péché originel qui puisse nous rendre l'objet de la colère de Dieu. C'est lui qui dit que le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché (*Rom.* V, 12) ; et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché dans un seul, et ensuite, que c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation (*Rom.* V, 16). Ç'a été la croyance de l'Eglise, comme le marquent les exorcismes que l'on a toujours faits sur les enfants, en les baptisant, par où l'on proteste qu'ils sont sous la puissance du diable. D'ailleurs la concupiscence étant un désir du péché, ne peut avoir Dieu pour auteur ; et il faut, pour y résister, que l'homme soutienne une guerre contre lui-même. Ajoutez à cela le nombre effroyable de misères qui accablent les enfants d'Adam, qui ne pourraient avoir pour source que l'impuissance et l'injustice de Dieu, si les hommes naissaient innocents.

La certitude du péché originel établie, on doit comprendre : 1° Qu'il est la véritable origine de l'état monstrueux où nous naissons, des contrariétés étonnantes que nous découvrons dans notre nature, de ces ténèbres profondes où notre entendement est enseveli, de cette ignorance des vérités les plus nécessaires, comme de l'immortalité de notre âme, de son vrai bien, de son origine, de son Dieu, de la véritable religion et de la voie qu'elle doit tenir : ignorance si difficile à dissiper, que la plupart des hommes y demeurent plongés toute leur vie, et non seulement des particuliers, mais des nations et des peuples entiers. 2° Qu'il est la source de ces inclinations corrompues que nous éprouvons en nous, de cette pente aux plaisirs qui nous détourne de la recherche de notre véritable bien, de cette injustice qui nous fait rapporter toutes choses à nous-mêmes, qui nous fait désirer que les autres nous aiment, nous estiment et se laissent dominer par nous. 3° Qu'il est la cause du dérèglement de notre imagination et de la révolte de nos sens, qui ne peut être naturel ; puisque c'est un désordre visible, que notre corps nous détourne de suivre ce que la raison nous dicte, que la raison ne soit pas obéie, et que notre âme soit fatiguée par des imaginations involontaires qui lui présentent des sujets de tentation et de péché. 4° Que ces maux effroyables, dont les hommes sont accablés depuis leur naissance jusqu'à leur mort, la pauvreté, les maladies, les vexations qu'ils souffrent, tant de la part des autres, que de celle des démons, ne peuvent être justes, qu'en supposant que les hommes méritent de les souffrir par le péché qu'ils tirent de leur origine. 5° Que certaines marques de grandeur qui paraissent encore dans l'homme, quelque misérable qu'il soit, donnent lieu de juger que ces misères sont des misères d'un grand seigneur déchu de son premier état. Il en est de même de cette avidité terrible de bonheur, dont l'homme est tourmenté, et qui le rend incapable d'être satisfait par tout ce qu'il y a dans le monde : avidité qui marque la capacité qu'il a de jouir de quelque chose de plus grand que toutes les créatures. 6° Que c'est le seul moyen de démêler tout ce qui paraît déréglé dans l'ordre du monde, comme l'inégalité des conditions, des richesses temporelles, des lumières mêmes et des grâces de Dieu : car le péché originel rendant tous les hommes coupables, les misères, la pauvreté, l'ignorance, la privation des

lumières et des grâces de Dieu, ne sont injustes en aucun de ceux qui les éprouvent, et personne n'a droit de se plaindre de ce que Dieu, par des conseils secrets, traite plus favorablement les uns que les autres, par rapport à cette vie ou à l'autre. Ainsi, quoique le péché originel soit la chose du monde la plus contraire en apparence à la raison, il n'y a presque rien dans le monde qui ne le prouve, et nous ne saurions rien comprendre dans l'état du monde, qu'en le supposant.

§ 4. *Des suites du péché originel.* — Les peines dont Dieu punit et dans ce monde et dans l'autre le péché originel doivent nous donner une grande idée de la grandeur de ce péché; et la grandeur du péché originel doit nous donner une grande idée de la sainteté de Dieu et de ses droits sur les créatures, puisque sa justice condamne à des peines si terribles ceux qui blessent cette sainteté d'une manière même qui paraît si excusable. Le dessein de Dieu dans les misères dont il accable les hommes est de réprimer leur orgueil : il arrive pourtant qu'une infinité de personnes n'en tirent point cet avantage, et que leur dureté, étouffant en eux les sentiments de leurs maux, laisse agir leur vanité et leur orgueil avec autant de liberté que s'ils étaient dans l'état du monde le plus heureux. Il faut cependant avouer que les misères dont Dieu afflige les hommes en cette vie sont mêlées de vues de miséricorde : car, pour peu que l'on y fasse réflexion, on verra facilement que sans ces maux dont Dieu punit les péchés le monde ne pourrait subsister, et que ces misères mêmes sont les grands remèdes de nos misères. La mort est utile et même nécessaire pour délivrer le monde des méchants et pour récompenser les bons. Le travail est nécessaire pour occuper les hommes des nécessités de la vie, sans quoi ils ne feraient autre chose que se plonger dans toute sorte de déréglements. Les maladies sont utiles pour avertir les hommes qu'ils sont mortels, et pour réprimer leur orgueil par le sentiment de l'impuissance où les maladies les réduisent. Il en est de même de toutes les autres misères qui sont une suite du péché originel. Mais si elles sont utiles pour empêcher l'accroissement de la méchanceté des hommes, et pour la retenir dans quelque borne, elles sont encore plus utiles aux gens de bien pour acquérir, pour pratiquer et conserver les vertus. Les maux de la vie font l'exercice de leur patience, la matière de leur pénitence et le remède de leur vanité; c'est ce qui les empêche de s'attacher au monde, ce qui les en dégoûte, et ce qui les porte à désirer une autre vie; c'est ce qui leur fait connaître la grandeur de Dieu, ce qui leur fait voir leur néant, et ce qui les humilie sous la main toute-puissante de leur juge; c'est ce qui leur fait connaître et haïr le péché qui est la cause de ces misères; c'est enfin ce qui fait l'objet de leur charité et de leur compassion envers les autres, et de l'exercice de la plupart des vertus.

Il n'y a pas jusqu'à la concupiscence et les passions qui ne soient utiles aux gens de bien. Comme ils savent qu'il ne faut qu'une vue d'esprit, un consentement passager à la cupidité pour les rendre criminels devant Dieu, la crainte qu'ils ont qu'il ne s'en glisse dans leur cœur est un contre-poids que Dieu leur laisse pour les empêcher de s'élever et d'entrer dans un excès de confiance. Ils évitent avec soin cette vaine curiosité qui applique aux recherches inutiles qui amusent l'esprit; ce qui les porte à renoncer volontairement à tout ce qu'il est inutile de savoir, à se priver de mille nouvelles qui occupent inutilement l'esprit et remplissent ordinairement les entretiens : car il y a quelque chose dans l'ignorance qui humilie l'esprit, et qui lui apprend ce qu'il est. Les connaissances inutiles le privent de cet avantage, et lui causent ordinairement de la vanité et de l'enflure. La connaissance des misères de l'homme, qui sont une suite du péché originel, pouvant être d'une grande utilité, on va en parler dans une juste étendue.

§ 5. *De l'esclavage du péché.* — L'esclavage commun à tous les hommes est celui qui leur convient en qualité de pécheurs. Ils sont enfermés dans le monde, comme dans une prison dont ils ne sortent que par la mort, et tout le temps qu'ils y demeurent, ils sont asservis à mille travaux, à mille fatigues, à mille nécessités incommodes. Ils sont entraînés à la mort par un torrent rapide, auquel ils ne sauraient résister. Ils sont assujettis à la corruption de leur corps. Ils ne disposent pas même de leur âme; et fort souvent leur esprit est occupé, malgré eux, de mille pensées fâcheuses, et leur volonté déchirée de mille désirs qu'elle ne saurait empêcher. On ne peut nier que ce ne soit là un état de servitude générale et inévitable à tous les hommes. Elle renferme les rois aussi bien que les moindres de leurs sujets; et tout l'avantage qu'ils peuvent prétendre n'est pas d'être libres, puisqu'ils sont, aussi bien que les autres, des prisonniers que l'on entraîne à la mort, et qu'ils sont sujets aux mêmes misères de corps et d'esprit; mais c'est que, comme dans les prisons il y en a quelquefois qui commandent aux autres, Dieu les a choisis dans le nombre de ces esclaves, pour leur donner quelque autorité sur d'autres esclaves; et cette autorité n'est qu'un ministère qui ne leur produit que de nouvelles peines et de nouvelles servitudes. S'il y en a quelques-uns qu'on puisse appeler libres dans cette servitude générale, ce sont ceux qui reconnaissant la justice de cet état s'y soumettent avec patience et avec amour, et méritent par là, pour l'autre vie, d'être délivrés de toutes les misères de celle-ci. Mais à l'égard des méchants leur esclavage est pire, puisqu'ils sont tous en la possession du démon, qui les domine d'une manière si absolue, que saint Augustin les appelle les animaux du diable. Il les remue, et il les conduit où il veut. Il

agit sur leurs esprits et sur leur corps par des impressions tout autrement fortes et efficaces que celles par lesquelles il afflige les justes, qui ne lui sont pas assujettis ; et c'est une suite d'une justice secrète de Dieu, qui assujettit les natures inférieures, comme celle des hommes, à celle des purs esprits, lorsqu'elles se sont laissé surmonter par eux, et qu'elles les ont imités dans leur désobéissance.

§ 6. *De l'ignorance.* — L'homme a l'idée et le désir d'un bonheur souverain gravés dans le fond de sa nature, et cette idée et ce désir sont la source de tous ses autres désirs et de toutes ses actions. Mais avant le péché cette idée n'était pas seulement générale et confuse, comme elle est à présent ; elle était distincte et particulière. Il savait que ce souverain bonheur ne se trouvait que dans la possession de Dieu, c'est-à-dire, de la sagesse et de la justice éternelles ; et il désirait et aimait cette sagesse et cette justice. Le péché a effacé de son esprit et de son cœur cette connaissance distincte et cet amour particulier du souverain bien. Il ne lui en reste qu'une notion confuse et générale, laquelle est inséparable de sa nature. Il ne saurait s'empêcher d'aimer et de chercher ce bien qu'il ne conçoit que confusément ; mais il ne sait où il est, ni en quoi il consiste ; et cette recherche le précipite en une infinité d'erreurs : car trouvant des biens créés, qui contentent quelque petite partie de cette avidité infinie qui le dévore, il les prend pour le bien souverain, il y rapporte ses actions, et tombe ainsi dans une infinité d'égarements criminels.

C'est en quoi consistent ces ténèbres ; et cela fait voir qu'elles sont bien différentes des ténèbres corporelles ; car les ténèbres qui dérobent les corps à nos yeux sont une simple privation de lumière, qui se corrige souvent par les autres sens, ou en s'empêchant de juger de ce qu'on ne voit pas. Mais les ténèbres spirituelles ne sont pas de simples privations de lumière ; ce sont des erreurs et de fausses lumières qui portent à juger et à agir. On s'imagine connaître ce qu'on ne connaît point, et voir ce qu'on ne voit point. On croit tenir ce bien dont on a l'idée confuse, et l'on ne tient rien qui y ressemble ; et ce qui est le plus terrible, c'est qu'on ne s'en détrompe que lorsqu'il est inutile d'être détrompé. C'est l'état où l'homme a été réduit par le péché, et les rayons de sagesse et de vérité qui lui ont fait entrevoir quelques vérités au travers de ses plus épaisses ténèbres ne l'ont point délivré de ce malheur, parce qu'il ne manquait pas de les rejeter.

La cause ordinaire de ces ténèbres est l'impureté du cœur qui n'aime pas les choses selon leur prix, et qui s'y attache, non selon qu'elles le méritent, mais selon le degré de son amour. Ainsi aimant certains objets avec une ardeur déréglée, il s'y applique trop et ne regarde dans les autres que ce qui favorise la passion qui le domine. La vivacité avec laquelle il se porte vers l'objet de son amour fait que toutes les connaissances qu'il a des autres objets sont faibles, obscures et languissantes. Ainsi il tire des conséquences non selon la vérité des choses, mais selon la manière dont il les sent. Ces fausses conséquences lui servent ensuite de principe ; il les suppose bien tirées, et ne les examine plus de nouveau ; et c'est ce qui remplit le monde d'erreurs et de jugements faux, qui passent ensuite d'esprit en esprit par le commerce du langage.

On peut dire encore que toutes les pensées des hommes sont des pensées d'enfants, et toute leur conduite n'est qu'une conduite d'enfants. Les plus grandes choses leur paraissent petites et les touchent peu, les petites leur paraissent grandes et les touchent beaucoup. Ils voltigent de pensée en pensée, parce qu'ils ne pénètrent rien à fond. Ils ne connaissent des choses que de légères surfaces, et n'approfondissent rien. Ils ne savent ni s'affliger, ni se réjouir, ni craindre, ni se rassurer. Ils tremblent pour des choses de néant, et ils sont insensibles aux plus grands périls. Ils n'ont aucun sentiment quand ils perdent ce qu'ils ont de plus précieux, et ils s'abattent quand on leur ôte ce qui leur est inutile ou même ce qui leur nuit. Ils marchent au hasard et sans lumière dans le chemin de la vie, et si Dieu ne prenait soin de les empêcher de se jeter dans des précipices, ils s'y jetteraient à tout moment. Toutes les connaissances qu'ils ont de l'autre vie et des choses éternelles sont sombres, vacillantes, superficielles et infiniment éloignées de leur réalité.

Nous ne saurions être délivrés de ces illusions que par la connaissance de la vérité, qui est Jésus-Christ. C'est lui qui éclaire nos esprits dans cette vie, qui les applique à certaines vérités qui doivent leur *servir de* règle, et les détournent de *certaines pensées* trompeuses qui les jetteraient dans l'égarement ; il les prévient, les munit, les fortifie, afin qu'ils ne soient point emportés par certaines vues qui les détourneraient du droit chemin ; il se sert de nos fautes mêmes pour nous en faire éviter de plus dangereuses ; il ménage pour notre salut toutes les impressions que nous recevons ou des objets extérieurs ou des discours des hommes ; et c'est par tous ces secours joints à sa grâce, que nous pouvons éviter les dangers infinis des ténèbres auxquelles nous sommes continuellement exposés.

§ 7. *De la concupiscence.* — La concupiscence, qui est ce penchant vers le mal d'où dérive l'amour déréglé de soi-même et des créatures, est un état de l'âme contraire à sa nature, et qui la trouble, l'agite et la renverse jusque dans le fond. C'est le péché qui a troublé l'ordre primitif, et qui a donné à l'âme ce mouvement déréglé et impétueux vers les créatures corporelles ; et cette passion est jointe à tous les autres maux de l'âme. L'effet des passions est d'ôter à l'âme la force, ou plutôt la volonté de s'élever à Dieu ; d'abaisser l'âme vers la terre, et de l'y tenir attachée ; de faire qu'elle ne saurait plus se soutenir dans sa rectitude ; et enfin

de lui donner la mort, en la privant de la vie de Dieu et de l'habitation de son Esprit saint.

L'homme est si grand qu'il s'avilit en aimant pour elle-même quelque créature que ce soit. Dieu ne saurait souffrir cet amour, non qu'il ait besoin de nos hommages, ni qu'il tire aucun avantage de ce que nous lui rapportons nos actions, mais parce qu'ayant créé l'homme pour lui, et l'ayant rendu capable de son amour, c'est un désordre et une injustice que l'homme se prive lui-même de sa dignité, qu'il s'abaisse au-dessous des créatures auxquelles Dieu l'a rendu ou égal ou supérieur, et qu'il défigure, ou en tout ou en partie, l'image de Dieu, en dérobant à Dieu quelque partie de son amour. Ainsi Dieu ne condamne et ne punit les hommes que parce qu'ils se rendent misérables en se dépouillant de la dignité et des biens qu'il leur a donnés. Il ne veut que l'avantage de ses créatures, et il ne peut souffrir qu'elles y renoncent ni qu'elles se dégradent. Leur péché est de se priver du bonheur qui leur était destiné. L'homme, en péchant, n'ôte proprement rien à Dieu, mais il s'ôte Dieu à soi-même, et ce larcin est une injustice horrible et envers soi-même et envers Dieu. Ainsi le devoir et le bonheur de l'homme sont inséparables, et autant qu'il manque à l'accomplissement de son devoir il diminue autant son bonheur. C'est ce qui fait voir qu'il n'y a point de péché léger, et que les moindres péchés véniels, que nous comptons pour si peu de chose, sont d'une effroyable conséquence, puisqu'ils nous privent de quelque partie de la participation de Dieu, et que nous y préférons toujours en quelque sorte le fini à l'infini, la créature au Créateur.

Il faut pour être chrétien être exempt du règne de la concupiscence, et être assujetti au contraire au règne de Dieu par un saint amour. Mais ce levain dominant qui répand sa corruption dans le fond de l'âme étant détruit, il en demeure néanmoins des restes, qui ne règnent pas à la vérité dans le cœur, mais qui infectent diverses actions particulières; et ce sont les divers retours de l'amour-propre qui y produisent des mouvements d'orgueil, d'envie, de colère, de tristesse, de recherche de soi-même, et enfin les désirs des biens périssables et créés. C'est ce vieux levain qui reste dont il faut tâcher de se purifier peu à peu. Mais, pour ne pas se décourager, il faut faire état que cette purification est l'occupation de toute la vie; car ces restes étant comme des racines qui poussent toujours divers rejetons, il faut toujours travailler à les retrancher, autrement ils se multiplieraient d'une telle sorte, que l'âme en serait toute couverte; et cette corruption augmenterait tellement, qu'elle infecterait enfin le fond du cœur. Elle s'y rendrait maîtresse, elle y étoufferait toutes les bonnes semences, et elle rendrait l'âme incapable de porter aucun fruit de justice. C'est une gangrène qui s'étend, à moins qu'on n'ait soin sans cesse d'en arrêter le cours par le fer de la mortification. C'est une eau corrompue qui tend à nous infecter, à moins que nous ne travaillions à en décharger notre âme. C'est un poids qui nous abaisse continuellement vers la terre, à moins que nous ne fassions des efforts continuels pour nous relever. Enfin c'est le cours d'un torrent qui nous emporterait avec soi, si nous n'y résistions fortement, en nous avançant contre le fil de cette eau. Voilà la condition avec laquelle Dieu veut que nous vivions en ce monde. C'est l'ouvrage qu'il nous impose. Sitôt qu'on aperçoit quelques effets de cet amour corrompu des créatures, il faut incontinent s'armer de la mortification pour le détruire. C'est ce qui rend la vie chrétienne une vie de mort, parce qu'il faut continuellement y mourir à la concupiscence et à ses désirs, en leur retranchant leur nourriture qui est la jouissance de leurs objets. On doit accepter tous les moyens que Dieu donne pour l'affaiblir, qui consistent principalement dans les maux qu'il envoie, et qu'on doit recevoir de sa main avec un esprit d'humilité et de pénitence. On doit se regarder comme méritant d'être privé de toutes les créatures, et veiller particulièrement à ne pas abuser de la grâce que Dieu fait d'en accorder encore l'usage pendant le temps de cette vie. Enfin on doit vivre dans l'état d'une profonde humiliation devant Dieu, puisque quelques grâces qu'on puisse recevoir de sa bonté, on a toujours en ce monde la qualité d'enfant d'Adam qui assujettit à la mort du corps, et qui pourrait même attirer celle de l'âme, si Dieu ne l'en préservait par une miséricorde toute gratuite.

§ 8. *Des misères extérieures de la vie.* — Le comble de la misère, c'est d'être misérable et de n'être point touché de sa misère. Cependant ce comble de misère fait l'état commun des hommes, et presque rien ne leur convient plus généralement que d'être tout ensemble accablés de maux et insensibles à ces maux qui les accablent.

Cette insensibilité ne vient point en eux du mépris qu'ils font des misères de la vie: elle vient de leur aveuglement et de l'emportement de leurs passions. Car voici de quelle manière ils se procurent le repos dont ils semblent quelquefois jouir. Premièrement, à l'égard des maux passés, ils n'y pensent plus; ils comptent pour peu de chose tous les maux futures, et se délivrent de la crainte qu'ils pourraient en avoir ou par des espérances téméraires, ou simplement en n'y pensant point. Ils ne connaissent point du tout la plus grande partie de leurs maux spirituels, et ils font peu de réflexion sur ceux qu'ils connaissent. Leur amour propre éloigne de leur vue la plupart des objets qui pourraient faire impression sur leur esprit; et par ce moyen ils deviennent capables de jouir de quelques-uns des objets de leurs passions, qu'ils ne voient qu'à demi, et dont ils ne considèrent point les funestes suites; et c'est là ce qu'on appelle repos et joie dans le monde.

Avec tous ces misérables soulagements

agit sur leurs esprits et sur leur corps par des impressions tout autrement fortes et efficaces que celles par lesquelles il afflige les justes, qui ne lui sont pas assujettis ; et c'est une suite d'une justice secrète de Dieu, qui assujettit les natures inférieures, comme celle des hommes, à celle des purs esprits, lorsqu'elles se sont laissé surmonter par eux, et qu'elles les ont imités dans leur désobéissance.

§ 6. *De l'ignorance.* — L'homme a l'idée et le désir d'un bonheur souverain gravés dans le fond de sa nature, et cette idée et ce désir sont la source de tous ses autres désirs et de toutes ses actions. Mais avant le péché cette idée n'était pas seulement générale et confuse, comme elle est à présent ; elle était distincte et particulière. Il savait que ce souverain bonheur ne se trouvait que dans la possession de Dieu, c'est-à-dire, de la sagesse et de la justice éternelles ; et il désirait et aimait cette sagesse et cette justice. Le péché a effacé de son esprit et de son cœur cette connaissance distincte et cet amour particulier du souverain bien. Il ne lui en reste qu'une notion confuse et générale, laquelle est inséparable de sa nature. Il ne saurait s'empêcher d'aimer et de chercher ce bien qu'il ne conçoit que confusément ; mais il ne sait où il est, ni en quoi il consiste ; et cette recherche le précipite en une infinité d'erreurs : car trouvant des biens créés, qui contentent quelque petite partie de cette avidité infinie qui le dévore, il les prend pour le bien souverain, il y rapporte ses actions, et tombe ainsi dans une infinité d'égarements criminels.

C'est en quoi consistent ces ténèbres ; et cela fait voir qu'elles sont bien différentes des ténèbres corporelles ; car les ténèbres qui dérobent les corps à nos yeux sont une simple privation de lumière, qui se corrige souvent par les autres sens, ou en s'empêchant de juger de ce qu'on ne voit pas. Mais les ténèbres spirituelles ne sont pas de simples privations de lumière ; ce sont des erreurs et de fausses lumières qui portent à juger et à agir. On s'imagine connaître ce qu'on ne connaît point, et voir ce qu'on ne voit point. On croit tenir ce bien dont on a l'idée confuse, et l'on ne tient rien qui y ressemble ; et ce qui est le plus terrible, c'est qu'on ne s'en détrompe que lorsqu'il est inutile d'être détrompé. C'est l'état où l'homme a été réduit par le péché, et les rayons de sagesse et de vérité qui lui ont fait entrevoir quelques vérités au travers de ses plus épaisses ténèbres ne l'ont point délivré de ce malheur, parce qu'il ne manquait pas de les rejeter.

La cause ordinaire de ces ténèbres est l'impureté du cœur qui n'aime pas les choses selon leur prix, et qui s'y attache, non selon qu'elles le méritent, mais selon le degré de son amour. Ainsi aimant certains objets avec une ardeur déréglée, il s'y applique trop et ne regarde dans les autres que ce qui favorise la passion qui le domine. La vivacité avec laquelle il se porte vers l'objet de son amour fait que toutes les connaissances qu'il a des autres objets sont faibles, obscures et languissantes. Ainsi il tire des conséquences, non selon la vérité des choses, mais selon la manière dont il les sent. Ces fausses conséquences lui servent ensuite de principe ; il les suppose bien tirées, et ne les examine plus de nouveau ; et c'est ce qui remplit le monde d'erreurs et de jugements faux, qui passent ensuite d'esprit en esprit par le commerce du langage.

On peut dire encore que toutes les pensées des hommes sont des pensées d'enfants, et toute leur conduite n'est qu'une conduite d'enfants. Les plus grandes choses leur paraissent petites et les touchent peu, les petites leur paraissent grandes et les touchent beaucoup. Ils voltigent de pensée en pensée, parce qu'ils ne pénètrent rien à fond. Ils ne connaissent des choses que de légères surfaces, et n'approfondissent rien. Ils ne savent ni s'affliger, ni se réjouir, ni craindre, ni se rassurer. Ils tremblent pour des choses de néant, et ils sont insensibles aux plus grands périls. Ils n'ont aucun sentiment quand ils perdent ce qu'ils ont de plus précieux, et ils s'abattent quand on leur ôte ce qui leur est inutile ou même ce qui leur nuit. Ils marchent au hasard et sans lumière dans le chemin de la vie, et si Dieu ne prenait soin de les empêcher de se jeter dans des précipices, ils s'y jetteraient à tout moment. Toutes les connaissances qu'ils ont de l'autre vie et des choses éternelles sont sombres, vacillantes, superficielles et infiniment éloignées de leur réalité.

Nous ne saurions être délivrés de ces illusions que par la connaissance de la vérité, qui est Jésus-Christ. C'est *lui qui* éclaire nos esprits dans cette vie, *qui les applique* à certaines vérités qui *doivent leur servir* de règle, et les détournent *de certaines pensées* trompeuses qui les jetteraient dans l'égarement ; il les prévient, les munit, les fortifie, afin qu'ils ne soient point emportés par certaines vues qui les détourneraient du droit chemin ; il se sert de nos fautes mêmes pour nous en faire éviter de plus dangereuses ; il ménage pour notre salut toutes les impressions que nous recevons ou des objets extérieurs ou des discours des hommes ; et c'est par tous ces secours joints à sa grâce, que nous pouvons éviter les dangers infinis des ténèbres auxquelles nous sommes continuellement exposés.

§ 7. *De la concupiscence.* — La concupiscence, qui est ce penchant vers le mal d'où dérive l'amour déréglé de soi-même et des créatures, est un état de l'âme contraire à sa nature, et qui la trouble, l'agite et la renverse jusque dans le fond. C'est le péché qui a troublé l'ordre primitif, et qui a donné à l'âme ce mouvement déréglé et impétueux vers les créatures corporelles ; et cette passion est jointe à tous les autres maux de l'âme. L'effet des passions est d'ôter à l'âme la force, ou plutôt la volonté de s'élever à Dieu ; d'abaisser l'âme vers la terre, et de l'y tenir attachée ; de faire qu'elle ne saurait plus se soutenir dans sa rectitude ; et enfin

de lui donner la mort, en la privant de la vie de Dieu et de l'habitation de son Esprit saint.

L'homme est si grand qu'il s'avilit en aimant pour elle-même quelque créature que ce soit. Dieu ne saurait souffrir cet amour, non qu'il ait besoin de nos hommages, ni qu'il tire aucun avantage de ce que nous lui rapportons nos actions, mais parce qu'ayant créé l'homme pour lui, et l'ayant rendu capable de son amour, c'est un désordre et une injustice que l'homme se prive lui-même de sa dignité, qu'il s'abaisse au-dessous des créatures auxquelles Dieu l'a rendu ou égal ou supérieur, et qu'il défigure, ou en tout ou en partie, l'image de Dieu, en dérobant à Dieu quelque partie de son amour. Ainsi Dieu ne condamne et ne punit les hommes que parce qu'ils se rendent misérables en se dépouillant de la dignité et des biens qu'il leur a donnés. Il ne veut que l'avantage de ses créatures, et il ne peut souffrir qu'elles y renoncent ni qu'elles se dégradent. Leur péché est de se priver du bonheur qui leur était destiné. L'homme, en péchant, n'ôte proprement rien à Dieu, mais il s'ôte Dieu à soi-même, et ce larcin est une injustice horrible et envers soi-même et envers Dieu. Ainsi le devoir et le bonheur de l'homme sont inséparables, et autant qu'il manque à l'accomplissement de son devoir il diminue autant son bonheur. C'est ce qui fait voir qu'il n'y a point de péché léger, et que les moindres péchés véniels, que nous comptons pour si peu de chose, sont d'une effroyable conséquence, puisqu'ils nous privent de quelque partie de la participation de Dieu, et que nous y préférons toujours en quelque sorte le fini à l'infini, la créature au Créateur.

Il faut pour être chrétien être exempt du règne de la concupiscence, et être assujetti au contraire au règne de Dieu par un saint amour. Mais ce levain dominant qui répand sa corruption dans le fond de l'âme étant détruit, il en demeure néanmoins des restes, qui ne règnent pas à la vérité dans le cœur, mais qui infectent diverses actions particulières; et ce sont les divers retours de l'amour-propre qui y produisent des mouvements d'orgueil, d'envie, de colère, de tristesse, de recherche de soi-même, et enfin les désirs des biens périssables et créés. C'est ce vieux levain qui reste dont il faut tâcher de se purifier peu à peu. Mais, pour ne pas se décourager, il faut faire état que cette purification est l'occupation de toute la vie; car ces restes étant comme des racines qui poussent toujours divers rejetons, il faut toujours travailler à les retrancher, autrement ils se multiplieraient d'une telle sorte, que l'âme en serait toute couverte; et cette corruption augmenterait tellement, qu'elle infecterait enfin le fond du cœur. Elle s'y rendrait maîtresse, elle y étoufferait toutes les bonnes semences, et elle rendrait l'âme incapable de porter aucun fruit de justice. C'est une gangrène qui s'étend, à moins qu'on n'ait soin sans cesse d'en arrêter le cours par le fer de la mortification. C'est une eau corrompue qui tend à nous infecter, à moins que nous ne travaillions à en décharger notre âme. C'est un poids qui nous abaisse continuellement vers la terre, à moins que nous ne fassions des efforts continuels pour nous relever. Enfin c'est le cours d'un torrent qui nous emporterait avec soi, si nous n'y résistions fortement, en nous avançant contre le fil de cette eau. Voilà la condition avec laquelle Dieu veut que nous vivions en ce monde. C'est l'ouvrage qu'il nous impose. Sitôt qu'on aperçoit quelques effets de cet amour corrompu des créatures, il faut incontinent s'armer de la mortification pour le détruire. C'est ce qui rend la vie chrétienne une vie de mort, parce qu'il faut continuellement y mourir à la concupiscence et à ses désirs, en leur retranchant leur nourriture qui est la jouissance de leurs objets. On doit accepter tous les moyens que Dieu donne pour l'affaiblir, qui consistent principalement dans les maux qu'il envoie, et qu'on doit recevoir de sa main avec un esprit d'humilité et de pénitence. On doit se regarder comme méritant d'être privé de toutes les créatures, et veiller particulièrement à ne pas abuser de la grâce que Dieu fait d'en accorder encore l'usage pendant le temps de cette vie. Enfin on doit vivre dans l'état d'une profonde humiliation devant Dieu, puisque quelques grâces qu'on puisse recevoir de sa bonté, on a toujours en ce monde la qualité d'enfant d'Adam qui assujettit à la mort du corps, et qui pourrait même attirer celle de l'âme, si Dieu ne l'en préservait par une miséricorde toute gratuite.

§ 8. *Des misères extérieures de la vie.* — Le comble de la misère, c'est d'être misérable et de n'être point touché de sa misère. Cependant ce comble de misère fait l'état commun des hommes, et presque rien ne leur convient plus généralement que d'être tout ensemble accablés de maux et insensibles à ces maux qui les accablent.

Cette insensibilité ne vient point en eux du mépris qu'ils font des misères de la vie : elle vient de leur aveuglement et de l'emportement de leurs passions. Car voici de quelle manière ils se procurent le repos dont ils semblent quelquefois jouir. Premièrement, à l'égard des maux passés, ils n'y pensent plus; ils comptent pour peu de chose tous les maux futures, et se délivrent de la crainte qu'ils pourraient en avoir ou par des espérances téméraires, ou simplement en n'y pensant point. Ils ne connaissent point du tout la plus grande partie de leurs maux spirituels, et ils font peu de réflexion sur ceux qu'ils connaissent. Leur amour propre éloigne de leur vue la plupart des objets qui pourraient faire impression sur leur esprit; et par ce moyen ils deviennent capables de jouir de quelques-uns des objets de leurs passions, qu'ils ne voient qu'à demi, et dont ils ne considèrent point les funestes suites; et c'est là ce qu'on appelle repos et joie dans le monde.

Avec tous ces misérables soulagements

mortels, dont la durée s'étendra dans toute l'éternité qui nous suit, et qui sont destinés à un bonheur ou à un malheur éternel. Que si nous cherchons alors notre vie dans cet espace infini, elle ne nous paraîtra que comme un atome imperceptible.

Car non seulement les hommes ne sont rien à l'égard de Dieu, et ne paraissent tous ensemble devant lui que comme une goutte d'eau comparée à un océan infini; mais tous les avantages du monde joints ensemble ne sont rien à l'égard du moindre des hommes, parce qu'ils n'occupent qu'un atome dans sa durée; et qu'ainsi en la regardant tout entière, ils ne la rendent ni plus estimable ni plus heureuse. L'éternité rompt toute mesure et anéantit toute comparaison. Qu'est-ce donc qu'un royaume possédé durant trente ans, quand il serait de toute la terre? Qu'est-ce qu'une petite principauté dans ce royaume? Qu'est-ce que les autres rangs et les autres qualités au-dessous de celle des princes? Et à quelle effroyable petitesse cette vue les réduit-elle? Cependant c'est là le sujet de la vanité de tous les hommes.

Il est étrange comment les hommes ont tant de peine à se persuader du néant du monde, puisque toutes choses les en avertissent. Car qu'est-ce autre chose que l'histoire de tous les peuples et de tous les hommes, qu'une instruction continuelle que les choses temporelles ne sont rien? puisque nous décrivant ce qu'elles ont été, elle nous fait voir en même temps qu'elles ne sont plus; que toutes ces grandeurs et toutes ces pompes qui ont étonné les hommes de temps en temps, tous ces princes, tous ces conquérants, toutes ces magnificences, tous ces grands desseins sont rentrés dans le néant à notre égard; que ce sont des vapeurs qui se sont dissipées, et des fantômes qui se sont évanouis.

Que découvrons-nous aussi dans le monde? des preuves de cette même vérité. Car ne voyons-nous pas à toute heure disparaître ceux qui ont paru avec le plus d'éclat et qui ont fait plus de bruit durant leur vie, sans qu'il reste d'eux qu'une mémoire assez languissante? Ne voyons-nous pas que toutes choses entrent continuellement dans l'abîme du passé; que notre vie nous échappe; que ce qui s'en est écoulé n'est plus rien à nos yeux mêmes; et que le temps emporte tous les maux, tous les plaisirs, toutes les inquiétudes que nous avons ressenties, sans qu'il en reste d'autres traces que celles qui restent d'un songe?

Mais ce qu'il y a de plus terrible en cela, c'est que d'une part nous ne voulons pas concevoir le néant du monde, et que de l'autre nous le concevons trop. Nous regardons presque tous le passé comme s'il n'était rien; les morts sont réduits dans le néant à nos yeux. Nous regardons ceux dont on nous rapporte les actions dans les histoires comme des gens qui ont été et qui ne sont plus, et nous ne songeons pas qu'ils sont encore plus vivants qu'ils ne l'ont jamais été, parce que leur esprit agit infiniment davantage, et que la vie présente, n'ayant que des actions faibles et languissantes, est plutôt une mort qu'une vie à l'égard de l'autre. C'est encore par là que nous conservons l'estime des grandeurs du monde, parce que nous les regardons comme aussi durables que nous-mêmes, et que nous ne concevons pas que nous subsistons et qu'elles périssent; et qu'ainsi ceux qui les ont possédées ne laissent pas d'être, quoiqu'ils soient privés pour toute l'éternité de ces choses qui ont fait le sujet de leur orgueil.

Le but des ambitieux et des voluptueux est de soutenir leur propre faiblesse par des appuis étrangers. Les ambitieux tâchent de le faire par les richesses, l'éclat et l'autorité; les voluptueux par les plaisirs. Les uns et les autres cherchent à satisfaire à leur indigence; mais ils y réussissent également mal, parce qu'ils ne font qu'augmenter leurs besoins et leurs nécessités et leur faiblesse par conséquent; de sorte que l'augmentation des biens, des honneurs et des plaisirs de ce monde ne faisant qu'augmenter les servitudes et les dépendances, nous réduit ainsi à une misère plus effective.

§ 13. *De l'état du monde avant Jésus-Christ.* — Les hommes depuis le péché ont eu un nuage épais répandu sur les yeux de leur âme; leur esprit était plein de ténèbres. Cependant ils n'ont pu se tenir en repos dans ces ténèbres. Ils ont voulu agir, ils ont voulu marcher, ils ont voulu courir après un bonheur dont ils conservaient une idée confuse après en avoir perdu la réalité. Ainsi privés de la véritable lumière, ils y ont substitué la vanité de leurs pensées; ils les ont suivies aveuglément et impétueusement: ce qui fait dire à l'Ecriture de ceux qui sont dans cet état, qu'ils marchent dans *la vanité de leurs* sens (*Ephés.* IV, 17), et qu'ils *font la volonté de leur chair et de leurs pensées* (*Id.*, II, 3). Voilà l'état qui a régné dans tout le monde avant Jésus-Christ. On n'y voit pendant quatre mille ans qu'égarements, que folies, que désordres qui montent par degrés jusqu'à leur comble. On y voit les vains efforts que l'esprit humain a faits pour trouver quelque lumière dans les ténèbres dont il était enveloppé, qui n'ont abouti qu'à s'y enfoncer encore davantage. On y voit toutes les nations du monde, excepté les Israélites, plongées dans l'idolâtrie et dans des superstitions également extravagantes et criminelles. Non seulement les crimes n'étaient pas bannis de ces fausses religions, mais ils en faisaient même partie, et y étaient autorisés par les plus grands esprits. Les Juifs mêmes, quoique plus éclairés, n'étaient pas meilleurs. De plus l'esprit judaïque consistait dans la confiance présomptueuse en ses propres forces, fondée sur le désir de l'indépendance naturelle à l'homme corrompu: ainsi le Juif ne croyait avoir besoin que de lui-même pour accomplir la loi. Les désordres de son cœur ne l'humiliaient point, parce qu'il les comptait pour rien. Il ne se croyait, ni faible, ni misérable. Il ne connaissait point la plaie de la concupiscence

ni la plupart de ses effets. Il ne s'en humiliait point devant Dieu, et ne lui demandait point sa grâce. Il ne portait point contre lui-même ce jugement de justice par lequel on se reconnaît non seulement pécheur et misérable, mais aussi pécheur et orgueilleux, et par conséquent digne de mépris, d'abaissement et d'humiliation : ce qui fait voir jusqu'à quel excès d'aveuglement et de corruption l'homme était arrivé, combien sa raison et sa volonté étaient impuissantes pour l'en retirer, et par conséquent combien il avait besoin d'un réparateur.

CHAPITRE IV.

DE JÉSUS-CHRIST.

§ 1. *De Jésus-Christ considéré en lui-même.* — On peut connaître Dieu comme étant auteur de l'ordre des éléments, comme exerçant sa providence sur la vie et sur les biens des hommes; mais il est tout autrement important de le connaître comme étant un Dieu qui fait sentir à l'homme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, et qu'il n'aura de joie qu'à l'aimer. Or pour le connaître en cette manière il faut que l'homme reconnaisse sa propre misère, son indignité et le besoin absolu qu'il a d'un médiateur pour se rapprocher de Dieu et pour s'unir à lui. Il ne faut point séparer ces connaissances, parce qu'étant séparées elles sont non seulement inutiles, mais nuisibles. La connaissance de Dieu sans celle de nos misères fait l'orgueil; la connaissance de nos misères sans celle de Jésus-Christ fait le désespoir; mais la connaissance de Jésus-Christ nous exempte et de l'orgueil et du désespoir, et opère notre salut, parce que nous y trouvons Dieu, notre misère et la voie unique pour la réparer. Nous pouvons connaître Dieu sans connaître nos misères, ou nos misères sans connaître Dieu, ou même nous pouvons connaître Dieu et nos misères sans connaître le moyen de nous délivrer de ces misères qui nous accablent; mais nous ne pouvons connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble, et Dieu, et nos misères, et le remède de nos misères, parce que Jésus-Christ n'est pas seulement Dieu, mais que c'est un Dieu réparateur de nos misères.

Ceux qui recherchent Dieu sans Jésus-Christ ou n'arrivent pas à le connaître, ou y arrivent inutilement, parce qu'ils se forment un moyen de communiquer, sans médiateur avec Dieu, qu'ils ont connu sans connaître le médiateur; de sorte qu'ils tombent ou dans l'athéisme, ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre également.

Il faut donc connaître Jésus-Christ; savoir qu'il est le vrai Dieu des hommes, c'est-à-dire, des misérables et des pécheurs; qu'il est le centre de tout et l'objet de tout. Qui ne le connaît pas ne connaît rien dans l'ordre du monde, ni dans soi-même : car non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par lui. Sans Jésus-Christ il faut donc que l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus-Christ l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est tout notre bonheur et notre vertu, notre vie, notre lumière, notre espérance; et hors de lui, il n'y a que vices, misères, ténèbres, désespoir, et nous ne voyons qu'obscurité et confusion, et dans la nature de Dieu, et dans notre propre nature.

§ 2. *De l'incarnation de Jésus-Christ.* — L'homme étant pécheur ne pouvait être une hostie pure, et l'ange étant une créature n'aurait pu offrir une hostie proportionnée à l'outrage fait à un Dieu qui est en quelque sorte infini; il fallait donc que ce fût Dieu même, et c'est ce qui est arrivé par l'incarnation du Fils de Dieu. Par ce mystère incompréhensible, la seconde personne de la sainte Trinité, qui est le Fils, s'est unie dans le sein de la bienheureuse vierge Marie à notre nature humaine, devenue mortelle par le péché; en sorte que par cette union il a été fait vrai homme, sans cesser d'être Dieu; et ce Dieu fait homme s'appelle Jésus-Christ. Il y a en lui deux natures qui sont unies sans être confondues et sans perdre leurs propriétés : savoir, la nature divine et la nature humaine; mais il n'y a qu'une personne, parce qu'il n'y a qu'un moi, et ce moi est un moi divin : car la nature humaine ne pouvait dire moi en Jésus-Christ : elle n'était pas à soi, mais au Verbe, qui possédait, régissait et se servait de l'humanité comme l'âme se sert du corps.

Dieu a eu des raisons toutes divines dans le choix qu'il a fait de cette voie incompréhensible d'opérer le salut des hommes. Nous ne devons pas prétendre les connaître toutes. Il en découvrira dans l'autre vie ce qu'il croira nécessaire pour remplir ses élus de l'admiration de sa sagesse. Cependant dès cette vie même on ne laisse pas d'en entrevoir plusieurs rayons qui suffisent pour nous convaincre qu'aucun autre moyen ne pouvait plus contribuer, ni à la gloire de Dieu, ni à l'avantage des hommes.

Quel autre moyen eût pu relever autant la grandeur et la puissance de Dieu? Car qu'est-ce que le ciel et la terre, les hommes et les anges en comparaison d'un Dieu-Homme? C'est le chef-d'œuvre de sa toute puissance. Tous ses autres ouvrages n'ont aucune proportion avec celui-là.

La puissance de Dieu ne paraît pas seulement en s'élevant, elle paraît encore plus en s'abaissant, parce que l'abaissement est encore plus éloigné de Dieu que la grandeur On aurait pu connaître en quelque sorte la grandeur de Dieu sans l'incarnation; mais on n'aurait jamais su sans ce mystère jusqu'où Dieu pouvait rabaisser sa majesté infinie. C'est ce qu'il nous y a appris; et comme il n'y a rien de plus incompréhensible que ce rabaissement, il n'y a rien aussi de plus grand.

C'est peu de chose à un Dieu tout-puissant que de surmonter tout le monde et les démons par puissance : car quelle proportion y a-t-il de la force des créatures à celle

du Créateur? Mais ç'a été une chose bien plus grande que de le surmonter par une apparence de faiblesse, comme il l'a fait en se faisant homme.

Quel autre moyen que celui-là eût pu aussi bien faire connaître et la grandeur du péché et la sainteté de Dieu? Car c'est par l'incarnation que nous apprenons que le péché est si étrangement contraire à l'ordre et à la justice de Dieu, qu'il a fallu que la vie de son Fils lui fût offerte pour l'expier et le réparer. Toutes les autres victimes qui auraient pu lui être offertes par les hommes ou par les anges étaient incapables de satisfaire à l'outrage fait à Dieu. Ce qui nous donne une idée tout autre de la sainteté et de la justice de Dieu, que celle que nous pouvons tirer de tous les objets du monde.

Quel autre moyen que celui-là eût pu nous marquer autant la bonté et l'amour infini de Dieu envers ses élus, puisque, pour les sauver, non seulement il leur a donné son Fils, mais il l'a livré à une mort cruelle? Et par là il s'est engagé à les sauver par une espèce de justice : car le Juste étant mort pour les pécheurs, il est juste que les pécheurs soient délivrés.

L'incarnation ne sert pas seulement à nous faire mieux connaître Dieu dans sa grandeur, dans sa justice, dans sa sainteté et dans son amour; c'est encore un puissant moyen pour nous fortifier dans la foi, dans l'espérance, dans la charité et dans toutes les vertus. L'homme étant devenu charnel et incapable de connaître immédiatement les objets spirituels, et ayant besoin d'appui pour y attacher sa foi par divers actes, l'incarnation lui fournit le moyen le plus convenable et le plus proportionné à cette faiblesse qu'il pût désirer. Car s'attachant à l'humanité de Jésus-Christ, il s'élève par ce degré jusqu'à la divinité du Verbe; il monte à Jésus-Christ Dieu par Jésus-Christ homme; et en repassant les divers états et les divers mystères de cette humanité sainte, il trouve moyen de demeurer longtemps occupé de sa sagesse infinie.

L'incarnation rend toutes les promesses de Dieu faciles à croire et à espérer : car que ne peut-on pas attendre de la libéralité de Dieu, après cet excès prodigieux de bonté envers les hommes? Il y a bien plus loin de Dieu à notre bassesse que de notre bassesse à la participation des biens qu'il nous promet. Il nous a fait connaître, par ce mystère, combien l'homme lui est cher, et à quel prix il était résolu de le racheter. C'est par ce prix que nous devons juger de ce que nous devons attendre de sa bonté. Quel motif plus efficace Dieu pouvait-il employer pour gagner le cœur des hommes, que de se faire homme pour eux? Par là il est devenu notre prochain, quelque éloignés que nous fussions de lui par le néant de notre être et par la bassesse infinie de notre péché. Rien ne doit tant nous attirer à l'amour, que d'être prévenus dans cet amour; et ce serait une étrange dureté de ne point répondre, par un amour réciproque, à l'amour dont Dieu nous a aimés le premier.

§ 3. *De la vie de Jésus-Christ.* — Jésus-Christ commence sa vie par un état de silence, de solitude, d'inaction et de dépendance absolue d'autrui. Dès le sein de sa mère il jouissait pleinement de sa raison, ayant toutes les vertus dans un suprême degré, et il n'a point fait d'actions dans la suite de sa vie dont il n'eût déjà les dispositions toutes formées dans une entière perfection. Il naît pauvre, parce qu'il méprise toutes les richesses de la terre : il naît dans les souffrances, parce qu'il est l'ennemi des plaisirs des sens : il naît dans l'oubli et le rebut des hommes, parce qu'il hait souverainement la vanité, l'enflure et l'orgueil. Après cela il mène pendant trente ans une vie basse, obscure et inconnue aux hommes, dans le travail et dans l'assujettissement. Jésus-Christ faisait tout, jusqu'aux moindres actions, avec une sagesse infinie; et n'ayant rien fait que par sa volonté, et toute volonté de Jésus-Christ ayant été gouvernée par le Verbe, tous ses mouvements ont été par conséquent infiniment sages. Ils ont été produits par une raison divine, et ils sont tous un digne objet d'adoration.

Jésus-Christ, dans sa vie publique, a mené une vie commune, mais irrépréhensible, où rien ne se démentait, où les passions humaines, ni les intérêts humains ne paraissaient point. Tout y est conduit par la raison, par la charité, par la vue de la gloire de Dieu. Il vit avec les hommes; mais c'est uniquement pour le bien des hommes. S'il mange quelquefois chez les riches, parce qu'il devait montrer qu'il ne les excluait pas de sa grâce et du salut qu'il est venu apporter au monde, il mange presque toujours avec *les pauvres* et chez les pauvres de ce qui s'y trouve; ce qui était joint avec une extrême mortification. Sa vie est une vie toute de fatigue et d'un travail sans relâche et sans délassement, toujours tendue, toujours occupée à ses fonctions. On ne parle pas même dans sa vie de mortifications et d'austérités, parce qu'encore qu'elle en fût toute remplie, néanmoins ce n'étaient point des mortifications où il parût de l'effort. Jésus-Christ n'avait rien à combattre de ce côté-là, ni d'aucun autre. Il n'avait rien à quoi il fût obligé de résister. Il a donc embrassé la vie de la croix, parce qu'il l'aimait, parce qu'il voulait en donner l'exemple : mais non par le désir de mortifier en lui-même quelque mauvaise inclination, puisqu'il ne pouvait en avoir. La privation de tout plaisir paraît en lui souverainement; mais elle y paraît sans effort et par une pure suite de sa volonté.

Jésus-Christ passe trente ans de sa vie, sans être connu de qui que ce soit; et lorsqu'il se fait connaître, c'est d'une manière si éloignée de la grandeur et de la pompe du monde, qu'elle ne pouvait en inspirer l'amour et le désir à qui que ce soit. Il évite tout ce qui pouvait avoir de l'éclat. Il ne paraît point à la cour des rois. Il ne se signale point auprès des grands. Il prêche ordinaire

ment aux pauvres. Il ne fait aucun établissement dans le monde, et il y marche toujours dans la vue de la mort, et d'une mort cruelle et honteuse, dont il avait toujours les circonstances présentes, et qu'il avait souvent prédite à ses disciples. Il fait, à la vérité, une infinité de miracles éclatants par la nécessité de son ministère, parce qu'il devait accomplir les prophéties, et donner des preuves claires de sa mission; mais il les étouffe tellement par le rabaissement de sa vie, qu'il donne la liberté aux plus vils d'entre les hommes de le décrier, de le mépriser et d'entreprendre contre sa vie. Il est étrange que Jésus-Christ étant maître de la nature, comme il le faisait voir par ses miracles, n'ait été craint de personne. C'est que les marques d'humilité dont il se couvrait faisaient encore plus d'impression sur l'esprit que les marques de grandeur qui paraissaient dans ses œuvres. En un mot, tout ce qu'il y a de grand et d'éclatant en Jésus-Christ n'est qu'une suite de son ministère; et tout ce qu'il y a de petit et d'humble est un effet de sa volonté et de son choix, et l'on ne voit rien en lui qui n'inspire le mépris du monde et de son éclat.

Tout était sage en Jésus-Christ, tout était charitable. S'il parlait, c'était pour éclairer les hommes, pour jeter dans leur cœur les semences de la vérité, pour arrêter leurs passions, pour les empêcher de faire ce qui aurait troublé ses desseins, et qui n'était pas dans l'ordre de sa providence. S'il se taisait, c'était pour ne pas les aigrir, pour ne pas les scandaliser par des vérités disproportionnées à leur faiblesse, pour ne pas leur donner lieu de se porter à des violences. Ainsi son silence était l'effet de sa sagesse et de sa charité, aussi bien que ses paroles. L'esprit de charité dont il était animé réglait en lui toutes choses, et les rapportait à des fins dignes de lui. Il en est de même de certaines passions qu'il a voulu ressentir. Il s'est mis en colère pour nous montrer que notre colère ne doit avoir que les vices pour objet, et surtout les outrages que l'on fait à Dieu. Il a voulu éprouver le sentiment de la crainte de la mort, pour nous apprendre à demeurer soumis dans nos craintes et dans nos faiblesses à la volonté de Dieu, et à la préférer au désir naturel de l'exemption des maux temporels. Il a désiré ardemment certaines choses, comme de consommer son baptême, c'est-à-dire, sa passion, et de faire la dernière pâque avec ses disciples, afin de nous faire voir à quoi nos désirs doivent nous porter. Il a pleuré, non sur ses propres intérêts, non sur les maux qu'il devait souffrir, mais sur l'aveuglement des Juifs, sur l'abus qu'ils faisaient des grâces qu'il leur faisait, sur la destruction de Jérusalem qui devait en être la punition, et qui était la figure de la réprobation de tous les mauvais chrétiens.

§ 4. *De la doctrine de Jésus-Christ.* — Le Verbe de Dieu est le docteur immédiat de tous les hommes par sa nature même, parce qu'étant la vérité et la sagesse, il faut que cette sagesse et cette vérité se découvrent à notre esprit, afin que nous puissions les connaître et les aimer, en quoi consiste la réformation de l'homme. Cependant comme il est de la nature de l'homme, ou du moins de l'état où il est tombé, que les connaissances des vérités spirituelles soient précédées d'une instruction extérieure qui frappe les sens. Dieu s'était servi pour cela, dans l'ancienne loi, des prophètes; mais ces prophètes n'étant que des hommes, obscurcissaient en quelque sorte cette instruction du Verbe sur les âmes : on croyait avoir appris des hommes ce qu'on ne pouvait avoir appris que de Dieu même. Ainsi le Verbe éternel, le Fils de Dieu a voulu exercer par lui-même la fonction de docteur, non seulement intérieur, mais aussi extérieur; et c'est ce qu'il a fait en se faisant homme et en prêchant visiblement et effectivement aux hommes les vérités du salut. Les paroles qu'il leur a dites, et qu'il a fait écrire dans son Evangile, ont été les canaux divins par lesquels il leur a communiqué ses vérités; et comme il n'a pas parlé seulement pour les hommes de son temps, mais pour ceux de tous les siècles futurs, il faut que les fidèles qui y naissent regardent toutes ses paroles comme pleines de grâce, et qu'ils prennent tous Jésus-Christ comme leur docteur, en toutes les manières qu'il a voulu l'être, non seulement en ouvrant leur cœur à ses vérités, mais en s'attachant au moyen qu'il a choisi pour les leur communiquer, qui est d'écouter avec soin les paroles de l'Evangile, dans lequel il attaque la cupidité des biens du monde, l'ambition, l'orgueil, l'amour du plaisir, l'hypocrisie et tous les vices; et établit le culte, l'amour et la crainte de Dieu, l'adoration en esprit et en vérité, le détachement du monde, l'humilité, la patience, l'abnégation de soi-même et généralement toutes les vertus.

Jésus-Christ, pour se préparer à instruire les hommes, n'a voulu rien apprendre d'eux, ni par leur instruction, ni même par le commerce et par l'expérience. Il s'est occupé pour cela, jusqu'à trente ans, du métier de charpentier dans une bourgade peu connue. Ainsi l'on avait tout sujet de s'étonner qu'il parlât avec connaissance de ce qu'il n'avait point appris. Cependant cet homme destitué de toutes les instructions des hommes, leur propose d'abord ce qui n'avait jamais été proposé par aucun homme. Il leur enseigne une doctrine infiniment plus relevée, plus raisonnable, plus suivie que tout ce que les philosophes avaient produit au monde. Il leur parle un langage si divin, si saint, si éloigné de toutes les passions humaines, que jamais les hommes n'avaient conçu rien de pareil. Il prend la voie unique de faire une impression raisonnable sur la multitude, qui est d'instruire avec autorité, et sans prétendre la persuader par des raisonnements humains, mais en s'attirant cette autorité par des miracles certains et visibles. Ainsi, en considérant bien le choix de ces moyens, on est forcé d'avouer que de tous les miracles que Jésus-Christ a faits en prêchant l'Evangile, l'Evangile même

en est le plus grand, n'y ayant rien de plus divin, de plus digne de Dieu, de plus inimitable aux hommes, que la hauteur, la sainteté et la simplicité de l'Evangile. Les hommes ne font rien qui ne sente l'homme; mais l'Evangile est d'un caractère tout différent. L'homme, c'est-à-dire, ses intérêts et ses passions n'y paraissent point; et c'est à quoi les hommes n'ont jamais pu parvenir. Ils font tout ce qu'ils peuvent pour se déguiser; mais on les reconnaît aisément au travers de tous leurs déguisements.

Il s'ensuit de là qu'il faut recevoir la doctrine de Jésus-Christ non seulement dans son esprit, mais dans son cœur. Il faut se nourrir de ce pain vivant par la méditation, par l'amour, par le respect, et particulièrement par une exacte obéissance à ce qu'elle nous prescrit : car elle ne nourrit proprement l'âme que quand elle se joint à ses mouvements et à toutes ses actions, et qu'elle leur sert de règle et de lumière. Il faut la recevoir avec douceur, c'est-à-dire, sans nous irriter de ce qu'elle nous reprend, de ce qu'elle nous rabaisse, de ce qu'au lieu de cette idée avantageuse que nous avons de nous-mêmes elle nous oblige de reconnaître que nous sommes pleins de corruption et de misère. Il n'y a que la vérité évangélique qui puisse sauver les âmes, en les humiliant par la connaissance de leurs péchés et de leurs faiblesses, et en leur apprenant à en chercher le remède dans la grâce de Jésus-Christ.

§ 5. *Du sacrifice de Jésus-Christ.* — La principale qualité de Jésus-Christ était celle de médiateur entre Dieu et les hommes : cette qualité ne consistait pas seulement à réconcilier l'homme avec Dieu, en lui obtenant un pardon gratuit de ses péchés : elle consistait de plus à satisfaire à la justice de Dieu, et à prendre sur soi les peines qui étaient destinées à l'homme, et qu'il devait souffrir selon les règles de cette justice. Jésus-Christ sachant parfaitement qu'il était destiné à rendre un hommage souverain à Dieu, à réparer l'outrage qui lui avait été fait par les péchés des hommes, à leur procurer le salut et les grâces qui leur sont nécessaires pour y parvenir, s'offrit lui-même en sacrifice à Dieu, en menant une vie de souffrances, et la consommant par la mort de la croix. Jésus-Christ, en connaissant cet arrêt de Dieu, son Père, est entré, dans le moment de son incarnation, dans cette disposition de sacrifice. Il lui a rendu, par son humanité, l'adoration souveraine qui lui était due; il lui a offert sa vie, ses souffrances, ses humiliations et sa mort : ainsi toute sa vie n'a été qu'un continuel sacrifice.

Jésus-Christ n'a pu s'offrir en sacrifice dès le premier moment de l'être de son âme, sans que son âme ait conçu la grandeur des outrages que les hommes ont faits à Dieu, l'énormité de leur malice, la profondeur des maux où ils se sont plongés et dont ils sont menacés, et la grandeur des maux qu'il était obligé de souffrir lui-même pour les en délivrer. Or il n'est pas possible que Jésus-Christ eût dans l'esprit des objets si terribles et si affligeants, qu'il n'en conçût une douleur très-vive; et de là on doit conclure, que n'ayant jamais perdu ces objets de vue, il a passé toute sa vie dans une affliction intérieure et inconcevable.

Cette disposition de sacrifice où était Jésus-Christ l'a porté à souffrir toutes sortes d'humiliations. Comme il se regardait chargé des péchés des hommes, il s'est autant rabaissé, comme les hommes s'étaient élevés; il a accepté par cette disposition toutes les humiliations qu'il a voulu souffrir ensuite durant sa vie. Il a privé son humanité de tout l'éclat de gloire qui lui était due. Il a souffert de vivre inconnu dans un monde qui était à lui, et dont il était le créateur; et il a été comme un ver de terre et l'opprobre des hommes. Il s'est soumis dans ce monde à toutes les lois, qui n'étaient faites que pour les pécheurs; et il a voulu en porter le caractère, en souffrant la circoncision. Il s'est échappé souvent à la cruauté des Juifs en changeant de lieu. Il s'est abandonné à la fureur des hommes, comme s'il n'avait pas eu le pouvoir de s'en défendre. Il s'est laissé accabler d'injures, de calomnies, d'ignominies, et il a souffert d'être l'objet de leurs insolences et de leurs insultes; et enfin il s'est réduit dans sa passion au plus grand anéantissement où un criminel puisse être réduit.

Jésus-Christ n'avait pas seulement ordre de son Père de se sacrifier, mais aussi de se sacrifier pour le salut des hommes : car Dieu l'avait donné aux hommes pour mourir pour eux. L'âme de Jésus-Christ entra donc dans ce sentiment de l'immense charité de Dieu, dès le premier moment de son être. Elle offrit sa vie pour eux, et leur obtint, par cette oblation, tous les dons qu'ils reçoivent non seulement dans la suite de leur vie, mais dans toute l'éternité. Cette disposition de sacrifice n'a pas été pour un moment dans l'âme de Jésus-Christ : elle y a été perpétuelle, et c'est elle qui l'a conduit sur le Calvaire : ce qui nous oblige non seulement à un amour perpétuel pour Jésus-Christ, mais à accepter toutes les humiliations et les souffrances qu'il plaira à Dieu de nous envoyer, en reconnaissant que nous les méritons en qualité de pécheurs.

§ 6. *De la mort de Jésus-Christ.* — L'homme, en qualité de créature, était obligé de sacrifier à Dieu ; mais, au lieu de sacrifices spirituels qu'il lui eût offerts dans l'état d'innocence, son devoir, comme pécheur, était de sacrifier sa vie même pour réparer l'outrage fait à la majesté de Dieu ; cependant le péché qui l'obligeait à ce devoir l'en rendait en même temps incapable. Il devait à Dieu une victime d'expiation, mais une victime capable d'apaiser Dieu et de réparer le péché; et il était bien éloigné de pouvoir être cette victime, étant corrompu et souillé, et toutes ses vertus étant infiniment disproportionnées à la grandeur de l'offense qui avait été faite à Dieu. Il était donc obligé à l'impossible, et c'était bien en vain qu'il substituait en sa place le sang des bêtes, dont Dieu ne pouvait

se satisfaire. Mais ce qui était impossible à l'homme et même à tous les anges, le Fils unique de Dieu l'a rendu possible, en se substituant et au sacrifice des bêtes, et à l'homme même, et en offrant à son Père sa vie, qui était d'un prix infini, pour l'expiation et la réparation du péché. Ainsi la croix n'est pas seulement l'instrument du supplice de Jésus-Christ, c'est l'autel de son sacrifice; c'est là qu'il immole la victime de son corps, pour l'offrir à Dieu dans toute l'éternité; et c'est par ce moyen tout divin et infiniment éloigné des pensées des hommes qu'il leur donne moyen de satisfaire aux devoirs qui leur étaient impossibles, d'offrir à Dieu leur vie, et de lui présenter un sacrifice d'expiation, capable de réparer le péché: car Jésus-Christ, en les rendant ses frères, les associe à son sacerdoce. Il leur donne droit de l'offrir lui-même, et d'y joindre le sacrifice de leur vie, qui n'étant pas digne d'être présentée à Dieu par elle-même, en devient digne quand elle est jointe au sacrifice de Jésus-Christ. C'est donc la dévotion que nous devons avoir et que nous apprenons de la croix, de nous offrir conjointement avec Jésus-Christ, et de lui demander la grâce de consommer notre sacrifice, en l'unissant au sien dans le moment de notre mort.

Toutes les actions de Jésus-Christ étant d'un prix infini, suffisaient de droit pour racheter les hommes et pour satisfaire à la justice de Dieu; mais elles ne suffisaient pas selon toutes les vues que la sagesse infinie de Dieu avait de racheter les hommes par une rédemption abondante, qui leur témoignât pleinement la grandeur de son amour et de sa miséricorde, qui les instruisît pleinement de leurs devoirs, et qui satisfît à tous les autres desseins que Dieu avait en imposant à son Fils la loi de mourir. Ainsi la mort de Jésus-Christ était nécessaire en ce sens pour le salut des hommes. Aussi Jésus-Christ a toujours tendu à la mort comme à la fin et au terme de sa venue; et c'est particulièrement à sa mort qu'il a attribué notre salut. Dieu nous l'a donné afin qu'il mourût pour nous. Cependant il est étonnant que les hommes soient dans la stupidité et dans l'ingratitude pour un bienfait si ineffable. Mais, si la grâce n'amollit la dureté de nos cœurs, si elle ne les rend sensibles à l'amour infini de Jésus-Christ, sa mort ne sera que la conviction, et non pas le remède de notre ingratitude et de la corruption de notre cœur.

§ 7. *De la descente de Jésus-Christ aux enfers et de sa sépulture.* — Si ce fut une terrible surprise pour les démons d'apercevoir, au moment de la mort de Jésus-Christ, leur empire détruit, de sentir sa puissance, et d'être obligés de reconnaître qu'ils seraient éternellement assujettis à celui qu'ils venaient de faire mourir, comme à leur maître, leur juge et leur Dieu; quelle fut leur rage lorsqu'ils se virent enlever les justes dont la captivité consolait leur malignité! Car l'âme de Jésus-Christ, aussitôt après avoir été séparée de son corps, descendit aux enfers pour y exercer son empire, et pour en tirer les âmes des justes qui se trouvèrent en état d'entrer dans la gloire, et entre autres celle d'Adam. Quelle fut au contraire la joie de ces saintes âmes lorsqu'elles virent celui qu'elles avaient attendu durant tant de temps! Toute puissance ayant été donnée à Jésus Christ après sa mort, et le monde entier étant l'héritage qu'il avait acquis, il était juste qu'il commençât à s'en mettre en possesion, en se faisant reconnaître dans les lieux qu'il ne devait plus honorer de sa présence visible après sa résurrection. Mais cet empire de Jésus-Christ, qui fit la joie et la consolation des uns, fut et sera à jamais le désespoir éternel des autres. Tous les réprouvés frémirent de crainte à la vue de celui qui combla les élus de joie. Quel étrange aveuglement est donc celui des hommes de se mettre en état que l'empire de Dieu, auquel ils ne sauraient se soustraire, soit l'objet éternel de leur désespoir! Et quel enchantement monstrueux d'être persuadé de cette vérité, de la croire et de vivre comme si on ne la croyait point!

Jésus-Christ en descendant aux enfers, prit possession de la plus grande portion de son empire, parce que le nombre des morts qu'il y trouva surpassait de beaucoup celui de tous les hommes qui étaient vivants. Il s'assujettira de même tous les autres, les uns après les autres; et la fin du monde n'est retardée que jusqu'à ce qu'il soit entré pleinement en possession de son empire, et que Dieu ait réduit ses ennemis à lui servir de marchepied. Mais cet empire étant double, l'empire de sa justice qu'il exerce sur ceux qui ont mérité sa haine, et celui de sa miséricorde par lequel il répand les effets de son amour sur ceux que la charité lui assujettit, ces deux conduites si différentes ne dépendent que du petit espace de la vie. Il a traité les esprits qu'il trouva dans les enfers, selon l'usage qu'ils avaient fait de leur vie. Il traitera de même les autres. Qui n'a point aimé Jésus-Christ durant sa vie ne l'aimera jamais dans l'éternité, et qui l'a aimé véritablement ne cessera jamais de l'aimer et d'éprouver les effets de son amour: ainsi c'est sur l'amour de Jésus-Christ que nous pouvons fonder un jugement solide de notre sort éternel.

Le corps de Jésus-Christ, qui était resté mort sur la croix, la divinité y restant toujours unie, cessa dès lors d'être exposé aux outrages des hommes par des raisons d'une sagesse divine. Comme les humiliations de Jésus-Christ étaient finies par sa mort, et qu'il était entré dès lors dans un état de grandeur et de puissance, il arrêta tout d'un coup la fureur des Juifs. Il inspira à Nicodème et à Joseph d'Arimathie le courage de demander son corps, quoique cette demande fût dangereuse, et Pilate se rendit facile à leur prière: les Juifs même n'en empêchèrent point l'exécution. Le corps de Jésus-Christ fut donc enseveli et mis dans le sépulcre par le ministère de ces deux saints, destinés particulièrement à cette œuvre, et principalement par celui de la sainte Vierge. En effet il fallait que son

sépulcre fût glorieux, comme les prophètes l'avaient prédit; qu'il fût à jamais le témoin de sa mort et de sa résurrection; qu'il fût une marque éclatante, parmi tous les peuples, de la victoire de Jésus-Christ; et ainsi il fallait que son corps y fût mis, et que les Juifs en fussent les témoins et les gardiens.

Jésus-Christ a voulu que son corps mortel fût crucifié, parce qu'il portait la figure du vieil homme, qui doit être détruit dans tous les chrétiens. Il a voulu qu'il fût enseveli, parce que l'accomplissement de la mort du vieil homme demande non seulement qu'il soit privé d'action et réduit à la privation de tout ce qui nourrissait ses passions, mais aussi qu'il soit entièrement caché aux hommes, et qu'il ne frappe plus du tout leurs yeux, et qu'on ne voie paraître dans les actions du chrétien que l'homme nouveau. C'est ce qui est figuré par notre baptême. Nous n'y sommes pas seulement rendus semblables à Jésus-Christ mort, mais aussi à Jésus-Christ enseveli, comme dit saint Paul, Comme étant ensevelis sous les eaux, pour marquer l'ensevelissement du vieil homme (*Rom.* VI, 3, 4). Cet ensevelissement doit être déjà, en quelque degré, dans tous les chrétiens, dès le temps de leur baptême, par la séparation entière des actions criminelles qui ne doivent plus être, ni paraître dans les chrétiens. Mais ils sont obligés de plus de le perfectionner toute leur vie, en retranchant toutes les branches de la concupiscence, qui est le vieil homme; afin qu'étant pleinement détruite à la mort, ils n'aient plus qu'à attendre une résurrection glorieuse.

§ 8. *De la résurrection de Jésus-Christ.* — La justice de Dieu étant pleinement satisfaite par la mort de Jésus-Christ, il était juste qu'il rentrât dans son état naturel. L'état d'humiliation et de souffrance était un état étranger, qui ne convenait point à Jésus-Christ. Il s'y était soumis pour racheter les hommes, mais cette rédemption étant opérée, il fallait que les humiliations et les souffrances cessassent, et que Jésus-Christ jouît de la gloire qui lui était due.

La vie glorieuse dans laquelle il entra au moment de sa résurrection par la réunion de son âme avec son corps, est incompréhensible. Il suffit de dire que la toute-puissance de Dieu déploya toute sa magnificence pour enrichir son humanité sainte; que toute-puissance lui fut donnée dans le ciel et sur la terre; et que l'effusion des dons de Dieu sur elle fut proportionnée à l'amour que Dieu avait pour son Fils, et à ce que ce Fils avait mérité par ses souffrances.

Cette puissance qui est donnée à Jésus-Christ n'est pas celle qui lui convient comme Dieu, laquelle n'a pu lui être donnée de nouveau, puisqu'il l'a toujours eue. C'est celle qui a été donnée à son humanité sainte, comme une récompense de sa mort et une suite de sa résurrection. Par cette puissance il est établi le roi et le souverain de toutes les créatures, pour en disposer souverainement selon ses volontés. Ainsi c'est un droit nouveau par lequel nous appartenons à Jésus-Christ en toute manière, temporellement et spirituellement, sans qu'il y ait personne qui puisse se soustraire à sa puissance. Il est établi principe de toutes les grâces et de toutes les punitions de Dieu, c'est-à-dire, de tous les événements de la vie des hommes, puisqu'il n'y en a point qui ne soient des effets, ou de sa miséricorde, ou de sa justice.

Ce que l'on doit surtout considérer, c'est la miséricorde que Jésus-Christ a exercée envers nous en ressuscitant. Il était nécessaire qu'il nous montrât en sa personne quel serait l'effet de la délivrance qu'il nous avait procurée, et quel devait être le but de notre espérance. Il fallait qu'il nous fît voir à quoi nous étions appelés, et quelles étaient les richesses de la gloire de l'héritage qu'il destine aux saints. Il ne nous avait pas rachetés seulement selon l'âme, mais aussi selon le corps; il fallait donc qu'il nous montrât en lui-même le modèle de cette rédemption, pour nous donner lieu d'espérer, que, comme il avait ressuscité et rempli de gloire ce corps qui avait été attaché à la croix, et mort pour nous, il ressusciterait de même les nôtres, quoique pour satisfaire à la condamnation du premier homme, ils fussent tombés sous l'empire de la mort.

Cet état dans lequel Jésus-Christ est entré par sa résurrection, était de plus nécessaire pour opérer le salut du monde, et pour appliquer efficacement aux hommes les grâces qu'il leur avait méritées par sa mort. Il en avait déjà donné quelques-unes par avance à des personnes choisies; mais ce n'était encore rien en comparaison de l'effusion qu'il devait en faire pour former son Église, et pour convertir toutes les nations à la vraie foi. Dieu a donc voulu que ces effets d'une puissance extraordinaire *procédassent* de Jésus-Christ, élevé dans un état proportionné à la grandeur de ses œuvres, et que devant agir avec une puissance infinie, il fût lui-même rempli de gloire et de puissance, selon son humanité même, toutes les marques de son infirmité étant effacées. Ainsi la résurrection de Jésus-Christ doit être un grand sujet de joie pour tous les chrétiens, et doit les porter à adorer Jésus-Christ en esprit dans la vie immortelle où il est entré.

Jésus-Christ glorieux et ressuscité ne doit pas être seulement le sujet de notre joie, il doit l'être de notre imitation, selon saint Paul, parce que la vie d'un véritable chrétien doit être l'image de la vie de Jésus-Christ ressuscité (*Rom.* VI, 4). Jésus-Christ ressuscitant selon le corps est entré dans une vie immortelle: une vie toute nouvelle, qui ne tient rien de la mortalité et de la misère; une vie toute séparée du monde, qui n'a rien de commun avec sa corruption; une vie dégagée de toute la servitude des créatures, et uniquement attachée à Dieu; une vie qui le met à couvert de tous les efforts de la malice des hommes, qui le rend insensible à tous leurs outrages, et le met en possession d'un bonheur inaltérable. Saint Paul ne propose pas un autre modèle aux âmes ressuscitées. Il veut qu'après avoir renoncé à la servitude

du péché, elles n'y retombent jamais ; que la vie qu'elles ont acquise soit immortelle comme celle de Jésus-Christ, qu'elle les sépare de l'amour des créatures, pour les attacher uniquement à Dieu ; qu'elles soient une pâte toute nouvelle et de nouvelles créatures, formées selon la sainteté de Dieu (I *Cor.* V, 7) ; qu'elles vivent en esprit, et qu'elles marchent en esprit (*Gal.* VI, 15) ; qu'elles renoncent à la chair et à ses œuvres, et que de jour en jour leur renouvellement s'augmente. C'est l'idée qu'il nous donne d'un chrétien ressuscité. C'est ce que doit opérer en lui la résurrection de Jésus-Christ. C'est à nous à voir si ces marques nous conviennent, au moins en quelque degré. Car si elles ne nous conviennent point du tout, nous n'avons aucune part à la résurrection de Jésus-Christ, et nous devons nous regarder comme engagés dans la mort, et n'attendre d'autre partage que la mort.

Enfin la résurrection de Jésus-Christ, en nous servant de modèle pour régler notre vie, doit être encore l'objet et le soutien de notre espérance et de nos désirs, et notre unique consolation dans les maux de cette vie. Car Jésus-Christ n'est pas ressuscité seulement pour lui ; il est ressuscité comme le chef de ses membres, comme le premier-né d'entre ses frères, qui est entré en possession d'un héritage qui les attend, et dont il leur a promis de leur faire part. Tous les chrétiens ont donc une maison bâtie dans le ciel, pleine de biens et de richesses inconcevables que nul homme ne peut leur ravir, puisque Jésus-Christ même en est le gardien. Si leur corps périt et se corrompt, ils entreront en possession d'un corps incorruptible, incapable de misères, et qu'ils ne peuvent avoir que dans le ciel. La résurrection de Jésus-Christ leur en est le gage, parce qu'il leur a promis de les rendre semblables à lui ; et c'est pourquoi ils doivent toujours l'avoir en l'esprit dans cet état, afin de s'animer à mépriser tous les biens et tous les maux de ce monde.

§ 9. *De l'ascension de Jésus-Christ.* — Il n'y a rien de plus éloigné de l'esprit humain, ni de plus digne de l'esprit de Dieu, que la vie que Jésus-Christ mena après sa résurrection et avant son ascension dans le ciel. Il parut souvent à ses apôtres pour les fortifier dans la foi de sa résurrection et lever tous leurs doutes sur ce point, parce que c'était particulièrement cet article capital dont il les établissait témoins et qu'ils devaient prêcher à toute la terre. Sa présence visible avait été nécessaire pour former l'Eglise ; mais après que l'Eglise eut été fondée, il fallait que cette présence visible de Jésus-Christ fût soustraite aux apôtres et au monde ; et cette soustraction n'était pas moins essentielle à l'Eglise formée que sa présence l'avait été pour la former : car le dessein de Dieu, en formant l'Eglise, a été de faire une société de gens qui vécussent de la foi, qui espérassent des biens invisibles, et qui, pour ces objets invisibles, méprisassent tout ce qu'il y a de visible.

Rien de plus grand et de plus majestueux que l'ascension de Jésus-Christ dans le ciel. Il s'y est élevé par sa propre force, qui était celle de sa divinité et celle de son humanité même glorifiée. Il a pénétré les cieux, il s'est élevé au plus haut des cieux, en menant captive avec lui la captivité même, c'est-à-dire cette troupe de saints qu'il avait tirés des enfers. Il y est entré en prenant possession de sa gloire, de son royaume et de l'empire sur toutes choses ; il y est assis, ce qui signifie la possession tranquille de sa gloire ; il y est à la droite du Père, ce qui marque la gloire et la majesté divine : la main signifie la force, et la main droite la plus grande force et la plus grande puissance. La gloire que possède Jésus-Christ est une gloire incommunicable à toute créature, parce qu'elle enferme l'égalité parfaite avec son Père.

Jésus-Christ monte au ciel pour accomplir parfaitement l'office de prêtre éternel et de rédempteur des hommes. Il fallait qu'après avoir immolé sa victime, c'est-à-dire son corps, sur le Calvaire, il en portât le sang dans le sanctuaire du ciel ; qu'il présentât à Dieu son Père une oblation non passagère, mais éternelle, et qu'il parût devant lui comme l'avocat et le rédempteur de tous ses membres. Aussi c'est sur cette présence de Jésus-Christ devant son Père et sur cette victime qu'il lui offre en qualité de prêtre éternel que saint Paul fonde principalement la confiance que nous devons avoir de nous approcher de Dieu et de ce trône de grâce et de miséricorde, pour être secourus dans nos besoins (*Hébr.*, IV, 15).

CHAPITRE V.

DU SAINT-ESPRIT.

La descente du Saint-Esprit sur les apôtres a été l'accomplissement de toutes les œuvres et même de tous les mystères de Jésus-Christ. C'est pour cela qu'il s'est incarné : c'est le fruit de ses souffrances et de sa mort. Il est venu pour sauver le monde, mais le salut du monde consiste à recevoir un nouvel esprit qui chasse l'ancien, qui détruise le vieil homme, qui fasse de ceux qui le reçoivent de nouvelles créatures et qui leur donne une nouvelle âme et un nouveau cœur. C'est ce levain sacré qui rend la masse du genre humain, auparavant fade, insipide et corrompue, une masse pleine d'esprit et de force. C'est ce feu divin que Jésus-Christ est venu apporter au monde pour embraser le cœur de tous les élus ; c'est ce présent ineffable que Jésus-Christ monté au ciel envoie à ceux qu'il aime, pour les consoler de son absence.

Le Saint-Esprit, quand il est dans le cœur, le pousse et le fait agir. Il devient le principe de ses actions, et les rapporte à des fins dignes de lui. Car c'est principalement par là qu'on le reconnaît et qu'on le discerne. Il est inconnu en quelque sorte comme principe, mais il est connu par la fin à laquelle il rapporte nos œuvres ; et cette fin est celle à laquelle Jésus-Christ a rapporté les siennes. Car cet esprit de Dieu est en même temps

l'esprit de Jésus-Christ ; et l'esprit de Jésus-Christ produit en nous les mêmes inclinations et les mêmes sentiments qu'il a produits dans Jésus-Christ, et nous fait aimer les mêmes objets. Il n'y a donc qu'à étudier les inclinations de Jésus-Christ, pour connaître celles que le Saint-Esprit doit produire en nous. L'esprit de Jésus-Christ est un esprit d'humilité et de douceur : ce même esprit agissant dans les fidèles, doit leur inspirer un désir de s'humilier en toutes choses, et un esprit de douceur, de patience et de support à l'égard du prochain. L'esprit de Jésus-Christ est un esprit d'adoration, d'amour et de confiance envers Dieu, son Père : cet esprit doit donc nous porter à Dieu par des mouvements d'amour, d'adoration et de confiance, l'esprit d'adoption que nous avons reçu nous faisant crier : *Mon Père, mon Père* (*Gal.* IV, 6). Enfin l'esprit de Jésus-Christ est un esprit de pauvreté et de détachement de toutes les choses du monde. Si nous l'avons, il nous les fera mépriser, et nous empêchera ainsi de les rechercher. Voilà les marques de cet esprit. Plus on en a, plus on a sujet d'avoir confiance de le posséder, et qui n'en a point du tout s'en flatte inutilement, et prétend ainsi vainement à la qualité d'enfant de Dieu.

CHAPITRE VI.

DE L'EGLISE.

L'Eglise est un corps et un royaume tout divin, qui a Jésus-Christ pour chef et pour Sauveur. Son établissement est le plus grand des miracles, n'y ayant rien de plus merveilleux dans toute la conduite de Dieu, que la manière dont il a formé l'Eglise par des instruments si faibles et par des moyens plus disproportionnés à un si grand effet. Jamais Dieu ne fit paraître d'une manière si éclatante l'empire souverain qu'il a sur les cœurs.

L'Eglise est proprement la société des saints qui servent Dieu sous un seul chef qui est Jésus-Christ. Dans ce sens elle a plusieurs parties : les saints qui sont dans le ciel en font la plus sainte et la plus excellente partie : c'est l'Eglise triomphante ; les âmes qui sont détenues dans le purgatoire pour y être purifiées de leurs péchés en font aussi partie : c'est l'Eglise souffrante ; les fidèles qui étant vivants sur la terre sont encore dans le combat et doivent opérer leur salut avec crainte et tremblement, en font la partie qui nous est la plus connue : c'est l'Eglise militante. C'est celle-là dont il est très-important de connaître les qualités ou les marques qui la distinguent des autres sociétés, savoir qu'elle est une, sainte, catholique, apostolique, indéfectible et infaillible.

1° Une. Il n'y a qu'une Eglise de Jésus-Christ, et elle doit être une, parce qu'il n'y a qu'un seul troupeau et un seul pasteur. L'Eglise est l'épouse de Jésus-Christ : or Jésus-Christ n'a qu'une épouse. Les Juifs et les Gentils, composant l'Eglise, ne font qu'un seul édifice bâti sur Jésus-Christ, qui en est la pierre angulaire. Enfin l'Eglise est le corps de Jésus-Christ : or Jésus-Christ n'a point plusieurs corps, quoique ce corps ait divers membres. Cette unité de l'Eglise a été figurée par l'unité de l'arche, hors de laquelle personne ne fut sauvé des eaux du déluge.

Dieu, pour conserver son Eglise en unité, a établi une chaire et une autorité supérieure pour veiller à la maintenir, qui est celle de l'Eglise de Rome. Il faut donc que son chef ait l'autorité qui lui est nécessaire pour la conservation de l'unité, afin que toute occasion de schisme soit ôtée ; et, quoique le souverain pontife n'use de cette puissance que selon la disposition et la détermination des saints canons, il est vrai néanmoins que c'est de droit divin et par l'institution de Jésus-Christ, qu'il a tous les droits et les prérogatives nécessaires pour travailler efficacement à maintenir l'unité, l'ordre et la discipline de l'Eglise qui lui ont été particulièrement confiés.

2° Sainte. La sainteté véritable, c'est-à-dire celle qui naît de la charité et de l'habitation du Saint-Esprit, est nécessaire au corps de l'Eglise ; de sorte que toute l'Eglise ne peut être une société d'hypocrites, sans aucune véritable sainteté intérieure. Ce n'est point assez expliquer la sainteté de l'Eglise, que de ne la faire consister que dans la sainteté de la religion, de la doctrine, des sacrements et d'autres choses semblables qui regardent le culte extérieur ; il faut entendre par cette sainteté qui la fait appeler sainte, celle que Jésus-Christ lui a donnée par le mérite de son sang ; et quoique la vraie sainteté de l'Eglise soit intérieure, Dieu ne laisse pas de la distinguer par cette marque, et de la faire connaître à ceux qui s'en égarent ; et quelque désordre qui se trouve dans l'Eglise, il y a néanmoins des vertus si éminentes dans la plupart des saints de l'Eglise romaine, qu'on ne saurait raisonnablement douter de quel côté est l'Eglise. Il est vrai que l'Eglise est composée de bons et de méchants, de bon grain et de paille : mais les méchants ne sont pas véritablement membres intérieurs du corps de Jésus-Christ ; en ce sens ils sont dans l'Eglise, mais non de l'Eglise ; ils sont membres du vautour, et non de la colombe ; ils sont hors de l'Eglise, quoiqu'ils paraissent dedans.

3° Catholique. L'Eglise est catholique par l'universalité de la doctrine, en ce qu'elle condamne toutes les erreurs condamnées, et embrasse toutes les vérités définies ; par l'universalité de communion, en ce qu'elle comprend tous les fidèles répandus par tout le monde ; par l'universalité successive, en ce qu'elle renferme tous les temps depuis les apôtres jusqu'à présent : car on ne peut marquer aucun point où l'on puisse dire que l'Eglise romaine ait commencé depuis les apôtres jusqu'à ce temps-ici, ou ait été accusée de nouveauté, au lieu que l'on marque le commencement de toutes les autres sectes.

4° Apostolique. L'Eglise est apostolique en ce qu'elle tire des apôtres sa doctrine, son

autorité et sa mission. L'Eglise ne fait pas profession d'être attachée à des révélations particulières, mais à la révélation faite aux apôtres; en sorte que ce qui n'est point compris dans cette révélation n'est point compris dans sa foi. La doctrine des pères de l'Eglise est qu'une doctrine peut être apostolique sans être insérée dans l'Ecriture, pourvu qu'elle soit contenue dans la tradition; et il suffit, afin qu'une doctrine soit réputée apostolique, qu'elle soit enseignée par plusieurs pères, en rendant témoignage que c'était la doctrine de l'Eglise, et que personne ne les ait contredits sur ce point; il suffit même qu'une doctrine se trouve établie par toute l'Eglise, sans qu'aucun auteur catholique l'ait combattue comme une nouveauté et une erreur : car c'est une marque qu'elle a été établie par les apôtres ou par les conciles généraux.

5° Indéfectibilité. L'Eglise de Jésus-Christ ne peut périr, et il y aura toujours une Eglise visible, parce qu'il y aura toujours des pasteurs établis par Jésus-Christ. Jésus-Christ a promis à ses apôtres d'être toujours avec eux, non pour un temps seulement, mais jusqu'à la consommation des siècles; ce qui renferme une promesse authentique de la perpétuité de l'Eglise, puisque Jésus-Christ s'oblige par là d'être toujours avec ses ministres, et qu'il déclare que ses ministres prêcheront toujours toutes les vérités qu'il leur a annoncées, et que jusqu'à la consommation des siècles ils recevront dans son Eglise, par le baptême, ceux qui voudront y entrer.

6° Infaillibilité. L'Eglise ne serait pas perpétuelle et incapable de périr si elle pouvait faillir et prendre le mensonge pour la vérité à l'égard de la foi. Cette infaillibilité de l'Eglise consiste en ce qu'elle ne peut enseigner généralement par la bouche de tous ses évêques et de tous ses docteurs une doctrine de foi, et en exiger la confession sans que cette doctrine soit véritable. L'Eglise, pour discerner la vérité de l'erreur, consulte toujours la tradition, et son infaillibilité consiste en ce que Dieu l'assiste à ne pas s'en écarter. S'il y a contestation, l'Eglise s'assemble en concile. Il y a des conciles particuliers qui portent leur jugement sur les points contestés en consultant la tradition; et quoiqu'ils puissent se tromper et être réformés par des conciles généraux, s'ils sont dans la suite acceptés de toute l'Eglise, leur décision devient, par cette acceptation, entièrement certaine, parce que l'Eglise ne peut errer. A l'égard des conciles généraux, lorsqu'ils sont légitimement assemblés, et que les évêques y opinent avec liberté, ils renferment alors l'autorité de toute l'Eglise, et on ne doit point douter que leur décision ne soit vraie; et l'acceptation qu'en fait l'Eglise ne donne pas proprement la certitude et l'infaillibilité à leurs décisions, mais rend seulement notoire que les choses se sont passées régulièrement dans le concile. A l'égard de la décision des points de fait, le sentiment des théologiens est que les conciles même généraux peuvent se tromper dans les faits non révélés; et qu'à l'égard du pape, il n'est pas de foi qui soit infaillible: c'est même le sentiment de l'Eglise de France qu'il peut se tromper, et qu'il a au-dessus de lui le concile général.

CHAPITRE VII.

DE LA COMMUNION DES SAINTS.

La communion des saints s'entend de la communion d'assistances mutuelles qu'il y a entre tous les membres de l'Eglise, en vertu de leur union. Ainsi cette communion comprend l'union que nous devons avoir avec l'Eglise triomphante, celle que nous devons avoir avec l'Eglise souffrante, celle que nous devons avoir avec l'Eglise militante.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise triomphante doit être une union de charité intérieure, mais d'une charité proportionnée à leur état et au nôtre. Ainsi, comme ils sont dans un état de gloire, de sûreté et de puissance, qu'ils sont remplis de la majesté de Dieu, qu'ils peuvent nous aider par leur intercession, et que nous sommes au contraire dans un état de misères, d'humiliations, de dangers, d'infirmités et de besoins, notre charité envers les saints qui règnent dans le ciel, doit être jointe avec une admiration de leur bonheur, avec une connaissance de l'excellence de leur vertu, de leurs grâces et de leur état, avec une profonde humiliation sous leur grandeur et sous leur puissance, avec un aveu sincère de notre misère et avec un recours à leur assistance; ce qui ne doit former néanmoins qu'un culte de société où les membres, n'étant pas dans le même rang, doivent accompagner le recours qu'ils ont à ceux qui sont dans un rang plus élevé des marques de respect et d'abaissement.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise souffrante doit être une union de charité, mais d'une charité accompagnée de respect, parce que c'est une société d'élus dont le sort est assuré, au lieu que le nôtre est encore incertain. Nous devons pareillement être touchés de compassion pour les peines qu'ils endurent, et de désirs sincères que Dieu les soulage dans ces peines, et qu'il en abrège le temps par sa miséricorde, lui adressant pour cet effet nos prières et nos sacrifices.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise militante outre la charité, qui est l'union intérieure que l'on doit avoir pour tous les membres de l'Eglise en général et qui doit être accompagnée d'un respect intérieur particulier pour ceux d'entre les fidèles en qui l'on voit plus de marques de l'esprit de Dieu, doit avoir de plus une union extérieure et générale avec tous les membres de l'Eglise qui nous empêche de nous séparer extérieurement d'aucun, et de le traiter comme s'il n'était pas membre de l'Eglise.

Tous les chrétiens forment entre eux une sainte société et une république divine, dans laquelle ils se soutiennent mutuellement par les assistances qu'ils se rendent les uns aux

autres ; en sorte qu'il n'y en a aucun qui puisse se passer du secours des autres chrétiens. Ce ne sont point nos prières seules qui nous obtiennent la continuation des grâces de Dieu, ce sont les prières de tout le corps et de ceux en particulier que nous engageons à prier pour nous. On tomberait à tout moment, et on ne se relèverait point de ses chutes si l'on n'était soutenu par la charité générale de l'Eglise et par celle des personnes qui s'appliquent à nous aider. Comme nous ne pouvons donc nous passer des autres, il naît de cette nécessité une obligation indispensable de rendre aux autres ce qu'on reçoit d'eux, et de contribuer de notre part aux besoins de la société générale ; autrement nous méritons d'être exclus des secours que nous recevons de cette société. Qui ne prie point pour les autres ne mérite point d'avoir part à leurs prières ; qui ne fait point pénitence pour les autres ne mérite point d'avoir part à la pénitence générale de l'Eglise ; qui ne compatit point aux misères du prochain ne mérite point qu'on ait compassion des siennes ; qui le traite durement dans ses fautes mérite d'être traité durement dans les siennes ; qui est impatient dans les faiblesses d'autrui mérite de n'être pas supporté dans ses propres faiblesses. Il n'y a donc point de meilleur moyen d'obtenir que nos faiblesses et nos péchés soient soulagés par la charité de l'Eglise et de ceux qui nous aiment selon Dieu, que de contribuer de notre part au soulagement des autres en portant leurs faiblesses et leurs péchés, et en faisant ce qui nous est possible pour les aider à en sortir. Ainsi, ayant besoin d'être instruits dans nos fautes de surprise, nous devons pratiquer envers les autres la charité de les instruire ; ayant besoin qu'on use envers nous de condescendance et de douceur, nous devons en user envers le prochain ; autrement Dieu permettra ou que personne ne nous aidera à reconnaître nos fautes, ou qu'on le fera d'une manière disproportionnée à notre besoin, et qui nous nuira au lieu de nous servir.

C'est encore la charité de l'Eglise qui touche le cœur de Jésus-Christ, et qui le porte à redonner la vie aux pécheurs. Ce ne sont point eux qui commencent de prier pour eux-mêmes ; mais c'est l'Eglise qui prie pour eux, qui leur obtient les premiers mouvements de conversion et de vie. Elle répand des larmes pour eux ; et ce sont ses prières et ses larmes qui obtiennent les premiers commencements de la résurrection de ses enfants morts. Ainsi les pécheurs ne doivent pas seulement à l'Eglise leur première naissance et leur première justification, mais ils lui doivent aussi leur résurrection et le recouvrement de la vie, quand ils l'ont perdue. Voilà les avantages que l'on trouve dans la communion des saints.

CHAPITRE VIII.

DE LA MORT.

Chacun est persuadé qu'il mourra : on en reçoit de toutes parts des avertissements continuels ; et la religion chrétienne nous apprend de plus que cette mort si inévitable doit nous mettre pour jamais dans un état de bonheur ou de misère, et que ces deux éternités si différentes, l'une si désirable, l'autre si horrible, dépendent de la disposition du cœur où nous trouvera ce dernier moment ; qu'il se donnera à cet instant même un arrêt irrévocable qui décidera de notre sort pour jamais, et que ce qui nous rendra cet arrêt ou favorable ou contraire, est l'usage que nous faisons du petit espace de notre vie qui ne nous est donné que pour nous y préparer. Les hommes savent qu'il peut leur servir beaucoup d'avoir l'esprit plein de ces pensées et de se représenter souvent ce dernier moment qui finira leur vie et commencera leur éternité. Tout ce qui les environne les en avertit ; et cependant la vérité est qu'il y en a très-peu qui y pensent sérieusement. La plupart des hommes mettent au contraire tout leur soin et toute leur étude à bannir ces objets de leur esprit, à ne voir la mort que le moins qu'ils peuvent, à éloigner d'eux tout ce qui la représente un peu vivement ; et ils réussissent si bien, qu'ils arrivent presque tous à la mort sans y avoir jamais bien pensé.

On se flatte que l'on vivra longtemps, pendant qu'il est certain que la vie est fort courte. Si l'on fait réflexion sur les années qui sont déjà passées, on verra avec quelle rapidité elles se sont écoulées. Si l'on regarde autrement celles qui sont à venir, c'est une illusion de notre imagination : elles passeront avec la même vitesse ; le torrent du monde les emportera, et en moins de rien nous serons tout étonnés de nous voir arrivés au terme.

Dieu n'a pas voulu seulement *que le temps* qu'il donne aux hommes pour se préparer à la mort fût court, mais il a voulu même qu'il fût incertain, et que la mort pouvant les surprendre à tous moments ils eussent toujours sujet de la craindre. Son dessein, par là, a été de nous la rendre toujours présente et de nous exciter ainsi à une vigilance continuelle. Si nous joignons à la considération de la faiblesse de notre corps et de cette infinité d'accidents et de maladies auxquels il est sujet, la vue de la providence de Dieu, qui dispose souverainement de notre vie et de notre mort, et dont les arrêts nous sont inconnus, nous verrons encore plus clairement combien il y a d'illusion à s'assurer de la durée de la vie et à remettre à penser à la mort en un autre temps que celui que Dieu nous donne présentement : car ce ne sont point proprement les maladies qui nous font mourir, c'est le décret de la volonté de Dieu. Nous sommes morts devant lui dès le moment que nous sommes nés, parce qu'il nous fait naître en un moment précis pour nous faire mourir précisément dans un autre. Tous les hommes sont condamnés à la mort par la justice de Dieu, et leur mort est assignée à certaines heures et à certains moments. Cet arrêt s'exécute chaque jour sur un très-grand nombre

autorité et sa mission. L'Eglise ne fait pas profession d'être attachée à des révélations particulières, mais à la révélation faite aux apôtres; en sorte que ce qui n'est point compris dans cette révélation n'est point compris dans sa foi. La doctrine des pères de l'Eglise est qu'une doctrine peut être apostolique sans être insérée dans l'Ecriture, pourvu qu'elle soit contenue dans la tradition; et il suffit, afin qu'une doctrine soit réputée apostolique, qu'elle soit enseignée par plusieurs pères, en rendant témoignage que c'était la doctrine de l'Eglise, et que personne ne les ait contredits sur ce point; il suffit même qu'une doctrine se trouve établie par toute l'Eglise, sans qu'aucun auteur catholique l'ait combattue comme une nouveauté et une erreur : car c'est une marque qu'elle a été établie par les apôtres ou par les conciles généraux.

5° Indéfectibilité. L'Eglise de Jésus-Christ ne peut périr, et il y aura toujours une Eglise visible, parce qu'il y aura toujours des pasteurs établis par Jésus-Christ. Jésus-Christ a promis à ses apôtres d'être toujours avec eux, non pour un temps seulement, mais jusqu'à la consommation des siècles; ce qui renferme une promesse authentique de la perpétuité de l'Eglise, puisque Jésus-Christ s'oblige par là d'être toujours avec ses ministres, et qu'il déclare que ses ministres prêcheront toujours toutes les vérités qu'il leur a annoncées, et que jusqu'à la consommation des siècles ils recevront dans son Eglise, par le baptême, ceux qui voudront y entrer.

6° Infaillibilité. L'Eglise ne serait pas perpétuelle et incapable de périr si elle pouvait faillir et prendre le mensonge pour la vérité à l'égard de la foi. Cette infaillibilité de l'Eglise consiste en ce qu'elle ne peut enseigner généralement par la bouche de tous ses évêques et de tous ses docteurs une doctrine de foi, et en exiger la confession sans que cette doctrine soit véritable. L'Eglise, pour discerner la vérité de l'erreur, consulte toujours la tradition, et son infaillibilité consiste en ce que Dieu l'assiste à ne pas s'en écarter. S'il y a contestation, l'Eglise s'assemble en concile. Il y a des conciles particuliers qui portent leur jugement sur les points contestés en consultant la tradition; et quoiqu'ils puissent se tromper et être réformés par des conciles généraux, s'ils sont dans la suite acceptés de toute l'Eglise, leur décision devient, par cette acceptation, entièrement certaine, parce que l'Eglise ne peut errer. A l'égard des conciles généraux, lorsqu'ils sont légitimement assemblés, et que les évêques y opinent avec liberté, ils renferment alors l'autorité de toute l'Eglise, et on ne doit point douter que leur décision ne soit vraie; et l'acceptation qu'en fait l'Eglise ne donne pas proprement la certitude et l'infaillibilité à leurs décisions, mais rend seulement notoire que les choses se sont passées régulièrement dans le concile. A l'égard de la décision des points de fait, le sentiment des théologiens est que les conciles même généraux peuvent se tromper dans les faits non révélés; et qu'à l'égard du pape, il n'est pas de foi qui soit infaillible; c'est même le sentiment de l'Eglise de France qu'il peut se tromper, et qu'il a au-dessus de lui le concile général.

CHAPITRE VII.

DE LA COMMUNION DES SAINTS.

La communion des saints s'entend de la communion d'assistances mutuelles qu'il y a entre tous les membres de l'Eglise, en vertu de leur union. Ainsi cette communion comprend l'union que nous devons avoir avec l'Eglise triomphante, celle que nous devons avoir avec l'Eglise souffrante, celle que nous devons avoir avec l'Eglise militante.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise triomphante doit être une union de charité intérieure, mais d'une charité proportionnée à leur état et au nôtre. Ainsi, comme ils sont dans un état de gloire, de sûreté et de puissance, qu'ils sont remplis de la majesté de Dieu, qu'ils peuvent nous aider par leur intercession, et que nous sommes au contraire dans un état de misères, d'humiliations, de dangers, d'infirmités et de besoins, notre charité envers les saints qui règnent dans le ciel, doit être jointe avec une admiration de leur bonheur, avec une connaissance de l'excellence de leur vertu, de leurs grâces et de leur état, avec une profonde humiliation sous leur grandeur et sous leur puissance, avec un aveu sincère de notre misère et avec un recours à leur assistance; ce qui ne doit former néanmoins qu'un culte de société où les membres, n'étant pas dans le même rang, doivent accompagner le recours qu'ils ont à ceux qui sont dans un rang plus élevé des marques de respect et d'abaissement.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise souffrante doit être une union de charité, mais d'une charité accompagnée de respect, parce que c'est une société d'élus dont le sort est assuré, au lieu que le nôtre est encore incertain. Nous devons pareillement être touchés de compassion pour les peines qu'ils endurent, et de désirs sincères que Dieu les soulage dans ces peines, et qu'il en abrège le temps par sa miséricorde, lui adressant pour cet effet nos prières et nos sacrifices.

L'union que nous devons avoir avec l'Eglise militante outre la charité, qui est l'union intérieure que l'on doit avoir pour tous les membres de l'Eglise en général et qui doit être accompagnée d'un respect intérieur particulier pour ceux d'entre les fidèles en qui l'on voit plus de marques de l'esprit de Dieu, doit avoir de plus une union extérieure et générale avec tous les membres de l'Eglise qui nous empêche de nous séparer extérieurement d'aucun, et de le traiter comme s'il n'était pas membre de l'Eglise.

Tous les chrétiens forment entre eux une sainte société et une république divine, dans laquelle ils se soutiennent mutuellement par les assistances qu'ils se rendent les uns aux

de prévenir ce jugement, et de faire ce que nous voudrions avoir fait lorsqu'il s'agira d'être jugés par Jésus-Christ.

CHAPITRE IX.

DU JUGEMENT DERNIER.

Jésus-Christ, qui est présentement au plus haut des cieux, viendra un jour réellement et visiblement pour juger tous les hommes réunis en un même lieu, et décider de leur bonheur ou de leur malheur éternel. Outre le jugement particulier, qui est uniquement pour ceux qui sont jugés au sortir de cette vie, il y aura un jugement général pour toutes les créatures. Le jugement particulier ne fait connaître à chacun que ce qui le regarde; le jugement général fera connaître à chacun ce qui regarde les autres : on y apprendra les raisons de tout ce qui nous paraît présentement sans raison ; on connaîtra alors que tout ce qui nous semblait sans règles, avait des règles certaines et justes.

Pour ce qui est des signes qui précèderont le jugement dernier et de ce qui arrivera dans ce jugement, voici à quoi se réduit ce qu'on peut en tirer de l'Ecriture. Il faut que l'Evangile soit prêché par tout le monde. Elie et Hénoch étant venus convertiront les Juifs. Ce sera après cette conversion des Juifs que l'Antechrist commencera de persécuter l'Eglise. Cette persécution ne durera que trois ans et demi; et ce sera alors que le diable sera délié, c'est-à-dire qu'il lui sera permis d'exercer sa cruauté et tous ses artifices contre les saints. Le diable délié armera contre l'Eglise Gog et Magog, c'est-à-dire tous les méchants; et la persécution sera telle, qu'il n'y en aura jamais eu de semblable avant ce temps-là. L'Antechrist emploiera, pour attirer les hommes à lui, des prodiges trompeurs, c'est-à-dire qu'il leur fascinera les yeux, ou qu'il fera de vrais prodiges, tendant à persuader l'erreur. Ces prodiges séduiront ceux qui auront mérité d'être séduits, et qui, pour n'avoir pas reçu la vérité, seront abandonnés à l'illusion. Il aura la hardiesse de s'asseoir dans le temple de Dieu, en voulant faire passer lui et les siens pour toute l'Eglise. L'Antechrist ne sera tué que dans l'avénement de Jésus-Christ; et ce sera Jésus-Christ lui-même qui l'exterminera, en venant, pour juger les hommes, porté sur les nuées.

Ce sera alors que se fera la résurrection, et que les morts reprenant leurs corps iront au-devant de Jésus-Christ. Cette résurrection sera générale et comprendra les méchants aussi bien que les bons. Ceux qui seront trouvés vivants à l'avénement de Jésus-Christ mourront et ressusciteront presque en même temps; mais, quoique tous ressuscitent, tous ne seront pas changés et ne reprendront pas un corps incorruptible. Les apôtres jugeront avec Jésus-Christ, selon la promesse qu'il leur en a faite. Tous comparaîtront devant Jésus-Christ sans exception : les actions de tous les hommes seront découvertes et examinées à la rigueur, sans qu'il en demeure aucune cachée ; et par une vertu divine, les actions de chacun seront rappelées à sa mémoire et découvertes à tous les hommes. Dieu même sera le témoin, parce qu'il convaincra chacun de tout ce qu'il aura fait par une évidence à laquelle il ne pourra résister. Après cette manifestation de toutes les actions des hommes se fera la séparation des bons d'avec les méchants par le ministère des anges : les bons seront mis à la droite, et les méchants à la gauche. L'embrasement du monde accompagnera ou suivra cette séparation ; et dans le bruit d'une effroyable tempête, les cieux passeront, les éléments se dissoudront, et la terre avec tout ce qu'elle contient sera consumée par le feu. Ce feu servira à purifier les justes qui ne seront pas entièrement purifiés ; mais, après cet embrasement, le monde reprendra une face toute nouvelle; ensuite il n'y aura plus de changement : les saints règneront éternellement dans le royaume de Dieu, et les réprouvés seront abîmés pour jamais dans l'étang de soufre avec les démons et l'Antechrist.

Le jour du jugement étant la consommation de tous les mystères de Jésus-Christ et la décision de notre état éternel, doit être l'objet perpétuel d'une âme chrétienne : car son but, dans toute la conduite de sa vie, doit être de rendre ses actions capables de subsister à l'examen de ce juge, qui ne peut être trompé et qui ne saurait approuver que ce qui est juste. Rien n'est plus capable que la méditation de ce jour terrible de lui inspirer le soin de purifier ses actions, d'en retrancher toute l'impureté qui s'y glisse si aisément, de corriger les jugements faux que le monde forme de toutes les choses de la terre. Car, pour peu qu'on ait le jugement dans le cœur, on ne saurait plus trouver *rien de* bon que ce qui sera bon dans ce dernier jour. La pensée du jugement est aussi la source de la vigilance et de la prière; et comme la vigilance et la prière sont les sources de toutes les grâces que nous recevons de Dieu, on peut dire que cette pensée salutaire est dans nous le premier principe de tous nos biens.

CHAPITRE X.

DE L'ENFER.

Pour concevoir les peines effroyables que les damnés souffrent en enfer, il faut considérer en particulier les peines intérieures et les peines des sens.

1° Les peines intérieures, qui sont si sensibles aux damnés, sont que leurs douleurs seront tellement continuelles, que leur âme ne cessera jamais d'être collée et appliquée à l'objet de sa peine, sans qu'elle puisse s'en détourner pour un seul moment. Il y a en eux un surcroît de douleur qui ne peut s'exprimer, en ce qu'ils joignent à chacun de ces maux le poids de l'éternité. Ils la préviennent par la pensée, et réunissent dans le temps présent ce qu'ils doivent souffrir dans la durée éternelle de leurs tourments ; ce qui rend

chacun de ces maux en quelque sorte infini. De quelque côté que l'âme des damnés se tourne, elle ne voit aucun objet qui ne l'afflige : elle est privée de toute consolation et de tout plaisir; rien n'adoucit ses maux et tout les augmente. Dieu ne permettra pas qu'ils puissent ignorer leurs maux. Sa lumière leur ouvrira les yeux, malgré qu'ils en aient. Il faudra qu'ils se voient tels qu'ils sont, et leurs maux tels qu'ils sont, sans qu'ils puissent en diminuer la moindre partie par l'erreur de leur imagination. La rage et le désespoir seront leur partage. Ils verront clairement qu'ils sont dans une impuissance totale de nuire à ceux qu'ils haïssent. Ils seront convaincus qu'ils méritent tous les maux qu'ils souffrent; qu'ils se les ont attirés par leur faute; et ils n'en haïront pas moins la justice qui les y condamne: ils n'espèreront nullement de pouvoir cesser d'être et de vivre. Ils connaîtront l'inflexibilité de leur juge et celle de leur cœur, et par conséquent l'immutabilité de leurs maux, sans que cette pensée les y rende plus constants, parce qu'ils ne verront rien sur quoi leur esprit puisse s'appuyer.

L'orgueil dont les réprouvés seront possédés ne leur donnera aucune consolation. Ils ne verront rien en eux qui leur plaise. Tout leur y fera horreur et les couvrira de honte. Ils se verront l'objet de la haine de Dieu, des anges, des saints, des démons et des réprouvés. Ils haïront éternellement la justice et la puissance de Dieu. Ils souhaiteront qu'il ne soit pas, et il se verront néanmoins éternellement entre ses mains, sans pouvoir éviter aucun des châtiments que sa justice leur fera souffrir. Ils souhaiteront avec une passion excessive la destruction de leur être; et lorsque leur âme sera réunie à leur corps, elle fera tous ses efforts pour le quitter. Ils tendront à la mort et au néant avec une impétuosité démesurée, et n'y pourront arriver. Ils haïront leur vie et leur être et ne pourront le détruire; ils mourront toujours sans pouvoir mourir.

2° Les peines des sens sont tout ce qui peut affliger et tourmenter par la vue, l'ouïe, l'odorat et les autres sens; et on ne peut douter que les damnés ne souffrent cruellement par leurs sens; mais c'est surtout par le feu qui les brûlera d'une manière tout autrement vive qu'il ne fait ici-bas. Dans l'enfer, les organes du corps étant incorruptibles, l'âme s'appliquera aux objets qui lui causeront de la douleur, avec toute l'activité de sa nature. Les damnés seront tout pénétrés de feu comme une viande salée est pénétrée de sel. Le feu agira sur toutes les parties de leur corps, comme il agit sur toutes les parties d'un fer rouge; il n'y aura ni nerfs, ni fibres, ni tendons qui ne soient ébranlés et qui ne causent une douleur violente; et comme aucune des parties du corps ne sera jamais consumée par le feu, mais qu'elle demeurera pour toujours dans la même agitation, le supplice subsistera toujours dans la même violence. Mais comme la douleur que cause le feu n'est pas une simple action du feu sur le corps, et que c'est l'application de l'âme à ce mouvement, on peut s'imaginer que cette douleur que l'âme ressent doit être quelque chose d'insupportable, et que la cruauté des hommes les plus barbares n'a pu inventer de plus grands tourments. Cette peine sera d'autant plus grande, que c'est proprement celle qui sera imposée aux réprouvés par la justice de Dieu, et où elle agira elle-même, toutes les autres peines n'étant que les suites de leur abandonnement et de leur malice, sans que Dieu y agisse autrement qu'en les laissant à eux-mêmes.

Mais le plus grand supplice des damnés dont ils seront frappés de tous côtés sera de voir qu'ils ont violé la justice de Dieu par leurs péchés; que c'est Dieu lui-même qu'ils ont outragé, parce qu'il était lui-même cette justice qu'ils n'ont voulu ni connaître ni suivre, et pour laquelle ils n'ont eu que du mépris. Ils ont fermé les yeux durant leur vie à la vérité, et ils ne verront pour toute l'éternité que cette vérité qui leur reprochera leurs crimes. Ils n'ont jamais voulu écouter sa voix, et ils n'entendront dans toute l'éternité que la voix de la vérité qui leur prononcera l'arrêt irrévocable de leur condamnation.

Il est étonnant que l'on pense si peu aux maux effroyables de l'enfer. Dieu même ne menace de rien moins que d'un feu éternel, si l'on fait le mal et si l'on ne fait pas le bien. D'où vient donc qu'on fait si peu d'état de ces menaces? C'est sans doute qu'on n'a point de foi. Quand on a soin de fortifier ce qu'on a de raison en l'appliquant davantage à ces objets, la crainte que l'on en conçoit devient capable par là de retenir au moins la main, si elle ne guérit pas le cœur, et de retrancher les effets extérieurs des passions, si elle n'en arrête pas les mouvements intérieurs; et en nous séparant ainsi des objets qui augmentent la concupiscence, elle prépare la place à la charité.

Il faut pour cela travailler à s'établir fortement dans ce principe dont la raison ne peut douter, pourvu qu'elle y fasse attention que les maux de l'autre vie étant si horribles et surpassant tellement dans leur grandeur tous les biens, tous les plaisirs et tous les maux de la vie présente, ils doivent nous servir de règle et de mesure pour juger de ceux-ci; et qu'ainsi nous ne devons jamais regarder sous l'idée du bien, mais sous l'idée d'un grand mal, tout ce qui mène à l'enfer. Il faut encore se servir de la considération de l'enfer pour mépriser et pour trouver légers tous les maux du corps : les maux de cette vie doivent même nous faire souvenir de l'enfer, et nous servir d'un avertissement continuel de penser sérieusement à l'éviter.

Quand même ces considérations des feux de l'enfer ne nous seraient pas nécessaires pour éviter le péché, et que nous serions arrivés jusqu'à ce degré où la charité bannit toute crainte, ce qui est bien rare dans ce monde, et où il est très-dangereux de s'imaginer d'être arrivé, lorsque Dieu ne nous y a

pas encore élevés, elles ne laisseraient pas de nous être utiles et même nécessaires, tant pour entretenir en nous les sentiments de reconnaissance que nous devons avoir, que pour y exciter la compassion que nous devons avoir des âmes qui se précipitent en ces abîmes de maux. Ainsi la crainte de l'enfer n'est pas seulement l'introductrice de la charité, lorsqu'elle n'est pas encore maîtresse du cœur ; elle n'en est pas seulement la gardienne, lorsqu'elle est encore faible et imparfaite, elle en est encore la nourricière, lorsqu'elle est la plus pure et la plus parfaite, avec cette seule différence que, dans les deux premiers états, elle regarde plus nous que les autres, et dans le troisième, elle regarde plus les autres que nous.

CHAPITRE XI.

DU PARADIS.

C'est une chose étonnante que les chrétiens, à qui Dieu a fait la grâce incomparable de leur annoncer la grande et heureuse nouvelle du royaume des cieux et du bonheur inconcevable qu'il promet à ceux qui y auront part, en sont néanmoins si peu touchés, que ce grand objet est celui auquel ils pensent le moins et qui fait moins d'impression sur leur cœur. C'est que ces biens que la religion propose ne sont pas des biens présents, qu'on ne les voit pas par les sens, que pour y arriver il faut se séparer des objets des sens et renoncer aux honneurs, aux biens et aux plaisirs du monde ; et c'est ce que la concupiscence ne peut souffrir. Cette disposition est certainement criminelle, et il est clair que ceux qui se contentent de la vie présente, et qui ne désirent point la félicité de l'autre vie, n'ont point de foi et sont hors d'état de parvenir au salut.

Rien n'est plus propre pour nous faire désirer le ciel que de considérer de quels maux on y est exempt et de quels biens on y est rempli, selon ce que Dieu lui-même nous en a révélé dans les saintes Ecritures.

La vue des misères de cette vie ne doit pas seulement nous en détacher et nous la faire haïr, elle doit aussi nous servir de degré pour nous élever à la connaissance de la vie du ciel, puisque l'exemption de ces misères fait une partie du bonheur que nous attendons, et c'est pourquoi l'Ecriture nous la représente souvent sous cette idée. Elle nous fait considérer que nous y serons délivrés de la nécessité de la mort et de toutes les larmes que nous versons en ce monde. Elle nous promet une délivrance absolue de tous nos ennemis, c'est-à-dire des démons, des méchants, de nos passions, de nos péchés. Elle nous fait espérer une exemption de toutes les nécessités qui naissent de notre mortalité et qui rendent notre âme pesante. Si les saints se proposaient ces objets, sans craindre d'altérer la pureté de leur amour, qui est-ce qui doit faire difficulté de se les proposer ainsi? Et qui ne doit reconnaître que c'est un grand défaut de nous entretenir si peu de ces pensées, et de soupirer si peu après cet état heureux et si différent du nôtre, où nous jouirons d'une paix inaltérable, où nous n'aurons plus d'ennemis à combattre, où nous ne serons troublés par aucune tentation, ni extérieure, ni intérieure, où le corps ne se révoltera plus contre l'esprit, où l'âme ne sera plus appesantie par le poids et par les inclinations de la chair, où notre esprit ne sera plus occupé de soins, ni d'inquiétudes, ni de pensées vaines et inutiles, où notre cœur ne sera plus partagé et déchiré par tant de différents désirs, où il n'y aura plus de scandales, plus d'infidélités, plus d'artifices, plus de soupçons, où nous ne verrons plus toutes choses dans ce nuage épais qui ne nous découvre qu'une ombre confuse de la vérité, et enfin où Dieu régnera absolument sur nous, et sera l'objet perpétuel de notre connaissance et de notre amour?

Mais rien n'est plus admirable que la béatitude essentielle des saints dans le ciel. Nous y verrons la justice même, non dans des ruisseaux troubles et des images défigurées, mais dans sa source même. Elle se manifestera à nous dans toute sa beauté, dans toute sa grandeur, dans toute sa majesté ; et comme cette justice est Dieu même, cette vue excitera des transports et des ravissements d'amour et de joie si vifs et si ardents, que nul esprit humain n'est capable d'en comprendre l'impétuosité et la violence. Mais ce que l'on comprend, c'est que l'embrasement de cet amour, qui est dans la possession de son objet, doit produire par nécessité dans l'âme, une joie et un plaisir ineffable, ou plutôt qu'il est lui-même ce plaisir et cette joie, puisque la joie n'est autre chose qu'un amour qui jouit de ce qu'il aime. La grandeur de Dieu, sa gloire et sa félicité feront la joie des saints, et Dieu se communiquant à eux avec une effusion ineffable, les unira *si étroitement* à son être, qu'ils seront comme plongés en lui, et qu'ils entreront en participation de ses grandeurs et de sa souveraine félicité. Les esprits des hommes sont trop faibles en cette vie pour comprendre la joie que produira dans les bienheureux la possession de Dieu. C'est pourquoi saint Paul ne l'exprime point autrement qu'en disant que l'œil n'a point vu et que l'oreille n'a point entendu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment (I *Cor.* II, 9). On peut juger seulement que ce sera quelque chose d'inconcevable, puisque ce sera l'effet de la magnificence de Dieu et l'accomplissement de son amour éternel pour ses élus. La possession de Dieu remplira tellement tous les besoins et tous les désirs de l'âme, et toute la capacité qu'elle a d'aimer, de désirer et de jouir, sera tellement épuisée, qu'elle sera incapable d'aimer quelque chose hors de Dieu, parce qu'elle y trouvera tout et que Dieu lui tiendra lieu de toutes choses.

La vie du ciel est incapable de changement, et il est impossible de voir Dieu sans l'aimer, ni de l'aimer parfaitement sans le voir. Ainsi la vue de Dieu produit nécessairement l'amour, et l'amour les louanges, et

chacun de ces maux en quelque sorte infini. De quelque côté que l'âme des damnés se tourne, elle ne voit aucun objet qui ne l'afflige : elle est privée de toute consolation et de tout plaisir ; rien n'adoucit ses maux et tout les augmente. Dieu ne permettra pas qu'ils puissent ignorer leurs maux. Sa lumière leur ouvrira les yeux, malgré qu'ils en aient. Il faudra qu'ils se voient tels qu'ils sont, et leurs maux tels qu'ils sont, sans qu'ils puissent en diminuer la moindre partie par l'erreur de leur imagination. La rage et le désespoir seront leur partage. Ils verront clairement qu'ils sont dans une impuissance totale de nuire à ceux qu'ils haïssent. Ils seront convaincus qu'ils méritent tous les maux qu'ils souffrent ; qu'ils se les ont attirés par leur faute ; et ils n'en haïront pas moins la justice qui les y condamne : ils n'espèreront nullement de pouvoir cesser d'être et de vivre. Ils connaîtront l'inflexibilité de leur juge et celle de leur cœur, et par conséquent l'immutabilité de leurs maux, sans que cette pensée les y rende plus constants, parce qu'ils ne verront rien sur quoi leur esprit puisse s'appuyer.

L'orgueil dont les réprouvés seront possédés ne leur donnera aucune consolation. Ils ne verront rien en eux qui leur plaise. Tout leur y fera horreur et les couvrira de honte. Ils se verront l'objet de la haine de Dieu, des anges, des saints, des démons et des réprouvés. Ils haïront éternellement la justice et la puissance de Dieu. Ils souhaiteront qu'il ne soit pas, et il se verront néanmoins éternellement entre ses mains, sans pouvoir éviter aucun des châtiments que sa justice leur fera souffrir. Ils souhaiteront avec une passion excessive la destruction de leur être ; et lorsque leur âme sera réunie à leur corps, elle fera tous ses efforts pour le quitter. Ils tendront à la mort et au néant avec une impétuosité démesurée, et n'y pourront arriver. Ils haïront leur vie et leur être et ne pourront le détruire ; ils mourront toujours sans pouvoir mourir.

2° Les peines des sens sont tout ce qui peut affliger et tourmenter par la vue, l'ouïe, l'odorat et les autres sens : et on ne peut douter que les damnés ne souffrent cruellement par leurs sens ; mais c'est surtout par le feu qui les brûlera d'une manière tout autrement vive qu'il ne fait ici-bas. Dans l'enfer, les organes du corps étant incorruptibles, l'âme s'appliquera aux objets qui lui causeront de la douleur, avec toute l'activité de sa nature. Les damnés seront tout pénétrés de feu comme une viande salée est pénétrée de sel. Le feu agira sur toutes les parties de leur corps, comme il agit sur toutes les parties d'un fer rouge ; il n'y aura ni nerfs, ni fibres, ni tendons qui ne soient ébranlés et qui ne causent une douleur violente ; et comme aucune des parties du corps ne sera jamais consumée par le feu, mais qu'elle demeurera pour toujours dans la même agitation, le supplice subsistera toujours dans la même violence. Mais comme la douleur que cause le feu n'est pas une simple action du feu sur le corps, et que c'est l'application de l'âme à ce mouvement, on peut s'imaginer que cette douleur que l'âme ressent doit être quelque chose d'insupportable, et que la cruauté des hommes les plus barbares n'a pu inventer de plus grands tourments. Cette peine sera d'autant plus grande, que c'est proprement celle qui sera imposée aux réprouvés par la justice de Dieu, et où elle agira elle-même, toutes les autres peines n'étant que les suites de leur abandonnement et de leur malice, sans que Dieu y agisse autrement qu'en les laissant à eux-mêmes.

Mais le plus grand supplice des damnés dont ils seront frappés de tous côtés sera de voir qu'ils ont violé la justice de Dieu par leurs péchés ; que c'est Dieu lui-même qu'ils ont outragé, parce qu'il était lui-même cette justice qu'ils n'ont voulu ni connaître ni suivre, et pour laquelle ils n'ont eu que du mépris. Ils ont fermé les yeux durant leur vie à la vérité, et ils ne verront pour toute l'éternité que cette vérité qui leur reprochera leurs crimes. Ils n'ont jamais voulu écouter sa voix, et ils n'entendront dans toute l'éternité que la voix de la vérité qui leur prononcera l'arrêt irrévocable de leur condamnation.

Il est étonnant que l'on pense si peu aux maux effroyables de l'enfer. Dieu même ne menace de rien moins que d'un feu éternel, si l'on fait le mal et si l'on ne fait pas le bien. D'où vient donc qu'on fait si peu d'état de ces menaces? C'est sans doute qu'on n'a point de foi. Quand on a soin de fortifier ce qu'on a de raison en l'appliquant davantage à ces objets, la crainte que l'on en conçoit devient capable par là de retenir au moins la main, si elle ne guérit pas le cœur, et de retrancher les effets extérieurs des passions, si elle n'en arrête pas les mouvements intérieurs ; et en nous séparant ainsi des objets qui augmentent la concupiscence, elle prépare la place à la charité.

Il faut pour cela travailler à s'établir fortement dans ce principe dont la raison ne peut douter, pourvu qu'elle y fasse attention que les maux de l'autre vie étant si horribles et surpassant tellement dans leur grandeur tous les biens, tous les plaisirs et tous les maux de la vie présente, ils doivent nous servir de règle et de mesure pour juger de ceux-ci ; et qu'ainsi nous ne devons jamais regarder sous l'idée du bien, mais sous l'idée d'un grand mal, tout ce qui mène à l'enfer. Il faut encore se servir de la considération de l'enfer pour mépriser et pour trouver légers tous les maux du corps : les maux de cette vie doivent même nous faire souvenir de l'enfer, et nous servir d'un avertissement continuel de penser sérieusement à l'éviter.

Quand même ces considérations des feux de l'enfer ne nous seraient pas nécessaires pour éviter le péché, et que nous serions arrivés jusqu'à ce degré où la charité bannit toute crainte, ce qui est bien rare dans ce monde, et où il est très-dangereux de s'imaginer d'être arrivé, lorsque Dieu ne nous y a

que le péché ; et si pour en être délivré Dieu exigeait de nous tous les maux et toutes les douleurs dont l'homme est capable en cette vie, ce serait encore une bonté incomparable. De plus le péché a une difformité si terrible, que si les pécheurs pouvaient l'apercevoir, ils ne pourraient se souffrir eux-mêmes; difformité qui fait d'une créature excellente en beauté, où Dieu s'était plu à imprimer les traits de ses divines perfections, un monstre si horrible, que Dieu ne saurait le regarder autrement qu'avec une haine démesurée. Il le hait tellement, qu'il faut nécessairement, ou qu'il détruise le péché dans le pécheur en le réformant, ou qu'il abîme le pécheur et le péché au fond des enfers, pour y être l'objet éternel de sa juste sévérité : car le péché renferme un si étrange désordre, et déshonore tellement la beauté de l'univers, qu'il est impossible que Dieu le laisse subsister dans la nature sans réparer la difformité qu'il y cause ; et cette réparation se fait par ces deux voies, par la destruction du péché ou par sa punition. L'un et l'autre rétablit l'ordre et la paix, et par conséquent la beauté du monde que Dieu ne saurait laisser anéantir. Ainsi nous ne saurions éviter que le désordre du péché ne soit réparé en nous par cette dernière voie, qui est la punition éternelle, qu'en travaillant à le réparer par la seconde, qui est sa destruction, par le changement de notre cœur qu'il faut obtenir de Dieu.

Il est bon d'observer encore que les péchés spirituels ont un degré de corruption bien plus grand que les vices corporels, parce qu'ils sont tout autrement capables d'engager en des crimes énormes. En effet il est remarquable que la plupart des reproches et des menaces de Jésus-Christ ne regardent que les vices spirituels, les vices corporels étant assez condamnés par eux-mêmes. Ainsi il condamne l'abus de sa parole, l'orgueil et l'intérêt, le désir de la prééminence, l'omission des œuvres de charité. Il ordonne l'amour des ennemis, la retenue dans les jugements, le détachement des biens du monde, le renoncement aux satisfactions humaines, la vigilance dans la prière, l'humilité et la simplicité des enfants. C'est en cela qu'il faut consulter cette justice qui surpasse celle des pharisiens, sans laquelle on n'entre point au royaume de Dieu; et cependant qui peut s'assurer d'y satisfaire entièrement?

§ 2. *Du péché mortel.* — On ne peut trop concevoir de l'horreur du péché mortel. Une âme qui porte le péché renfermé en elle y porte son enfer. Il ne faut pour la réduire à l'extrémité de la misère que la forcer de se voir; et c'est pourquoi Dieu en menace le pécheur par ces paroles terribles : Je te reprendrai, et te remettrai toi-même devant tes yeux (*Ps.* XLIX, 21). Vue terrible, mais inévitable à tous les pécheurs, qui les portera à se déchirer et à vouloir se fuir eux-mêmes, sans pouvoir jamais s'en séparer; et c'est ce qui causera l'excès de leur désespoir. Malheureux pouvoir que les pécheurs ont donc en cette vie de se cacher à eux-mêmes, qui a pour fin cette effroyable impuissance ! Illusion funeste, qui ne les empêche de se voir pour un temps qu'afin de les mettre dans la nécessité de se voir toujours en cet effroyable état.

Il ne faut qu'un seul péché mortel, ou spirituel, ou corporel, pour ravager dans l'âme toutes les vertus, et pour en détruire tout le mérite. Or qui peut s'assurer qu'il n'en a point commis? Il y en a même qui sont comme imperceptibles, tels que sont les abus des grâces de Dieu, l'ingratitude, l'envie, le défaut de charité. On est devenu le temple de Dieu; et comprend-on bien que c'est une chose terrible de profaner le temple de Dieu par le péché mortel, de bannir Dieu de sa demeure pour la livrer à son ennemi, de le chasser de son temple pour y ériger des idoles en sa place ? Et c'est ce que font néanmoins tous les chrétiens qui perdent la grâce par le péché; ce qui rend leurs crimes beaucoup plus énormes que ceux des païens : ce qui doit nous faire conclure qu'il faut avoir une extrême horreur des moindres fautes, parce qu'elles déshonorent toujours la sainteté de nos âmes. Ce sont toujours des fautes commises dans un temple qui ne doit être qu'une maison de prière et d'adoration.

§ 3. *Du péché véniel.* — La justice de cette vie ne va pas jusqu'à éviter toutes les fautes vénielles. Or dans les fautes vénielles, pour si petites qu'elles soient, l'âme s'endort en agissant par cupidité. De plus les nécessités de la vie nous obligeant à nous occuper d'une infinité d'objets, il est impossible qu'on n'y oublie Dieu et qu'on ne le perde de vue, et cet oubli est une espèce de sommeil. Nous avons une pente continuelle à ce sommeil; nous devons donc faire un effort continuel pour nous réveiller. Plus on a *oublié Dieu*, plus on est disposé à demeurer dans cet oubli. Il faut donc que Dieu nous réveille de cet assoupissement qui tend à la mort.

On peut dire aussi qu'il y a une espèce de folie dans les personnes qui commettent des fautes vénielles : car enfin, en commettant des fautes, quelque légères qu'elles soient, elles préfèrent des pailles et des grains de sable à des diamants et à des masses d'or d'un prix infini, c'est-à-dire qu'elles préfèrent ces péchés aux vertus qui y sont contraires. Qu'est-ce que la jouissance d'un petit plaisir pour lequel on s'éloigne des règles exactes de la tempérance, en comparaison de ce qu'on aurait acquis en s'en privant? Qu'est-ce qu'une curiosité inutile, en comparaison du bien qu'elle nous fait perdre? Qu'est-ce qu'une vanité frivole, en comparaison de ce qu'elle nous ôte du trésor de l'humilité? Ce choix que l'on fait dans les fautes vénielles est donc insensé et contraire à la raison? Dieu permet néanmoins ces sortes de fautes dans les plus justes pour les avertir que tant qu'ils sont en cette vie, ils sont encore bien avant engagés dans l'aveuglement; pour leur faire connaître combien leur raison est incapable de les tirer de l'état où ils sont ; pour leur faire sentir la grandeur de la plaie que le péché a faite à leur âme, et la

nécessité de sa grâce pour la guérir et la délivrer du malheureux état où elle est. Ce sont de petites fentes qui laissant couler continuellement des gouttes d'eau mettent enfin le vaisseau en danger d'être submergé, à moins qu'on n'ait un soin continuel de puiser cette eau. C'est donc une chose essentielle à la vie chrétienne de se purifier sans cesse des péchés véniels, de peur qu'en les multipliant, ils ne viennent à étouffer la charité dans le cœur. Quiconque donc se trouve sujet à quantité de petites vanités, de petites curiosités, de petites légèretés, de petites indiscrétions, doit se résoudre à les combattre et à en faire pénitence toute sa vie.

Ainsi nous devons craindre tous les vices, non seulement à cause de ce qu'ils renferment en eux-mêmes de malignité, mais parce qu'ils peuvent tous être le premier anneau de notre perte; et nous devons pratiquer les vertus avec d'autant plus de soin, que Dieu peut faire de chacune le fondement de notre salut et s'en servir pour empêcher notre chute, en nous préservant des péchés qui, bien qu'ils ne soient pas tous mortels, peuvent tous conduire notre âme au péché mortel en éloignant la grâce de Dieu, en augmentant les ténèbres de l'âme, et en diminuant les forces qu'elle avait pour résister aux tentations.

§ 4. *De l'orgueil.* — L'orgueil est l'amour de l'excellence et par conséquent l'amour de l'indépendance, de la grandeur, de la préférence, de l'estime, des louanges et de l'amour des hommes : car on excelle par tout cela. Il n'est pas nécessaire, pour être orgueilleux, de croire que l'on a plus de mérite que les autres, et qu'on est digne de leur être préféré ; il suffit de le désirer. Il y en a qui connaissent leur bassesse et qui ne laissent pas d'être orgueilleux par l'amour qu'ils ont pour la grandeur et pour tout ce qui pourrait les rehausser dans l'esprit des hommes. Ainsi l'orgueil ne consiste pas seulement dans une vaine complaisance pour les qualités qu'on croit avoir ; il consiste aussi dans le désir de les avoir et même dans le dépit que l'on sent d'en être privé.

On ne considère guère parmi les hommes d'autre orgueil que celui qui consiste à s'attribuer des qualités que l'on n'a pas ; mais le fond de ce vice est de s'élever pour les qualités que l'on croit avoir, soit qu'on les ait, soit qu'on ne les ait pas. C'est une sotte vanité, si l'on s'imagine les avoir lorsqu'on en est dépourvu ; mais c'est toujours orgueil de s'y plaire quand on les aurait, de vouloir que les hommes nous en estiment, et d'avoir de la complaisance dans cette estime. Il y a toujours en cela non seulement de l'erreur et de l'ignorance, mais de l'injustice et du larcin. Quiconque a de la complaisance dans sa propre excellence en dérobe à Dieu la louange et la gloire. Il oublie qu'elle ne vient pas de lui, mais de Dieu, et qu'il est obligé de la lui rendre et de la lui rapporter tout entière. Enfin il ne voit pas qu'il est beaucoup plus rabaissé par cette enflure intérieure qu'il en conçoit, qu'il n'est relevé par ces talents et ces qualités dont il se glorifie. Il est meilleur, si l'on veut, d'avoir certaines qualités humaines et certains talents que de ne les point avoir; mais il vaut beaucoup mieux en être privé que d'en faire un sujet d'élévation et d'orgueil. Ainsi la plupart des talents rabaissent en effet ceux qui les ont, en les rendant plus vains et plus orgueilleux. Il paraît par tout cela que l'orgueil contient en soi une telle difformité, que les hommes mêmes ne sauraient le souffrir quand il est manifesté et non pallié. Or s'ils traitent l'orgueil de la sorte par un reste d'amour qu'ils ont pour la vérité et la justice, comment Dieu les traitera-t-il, lui qui est la vérité et la justice même?

L'orgueilleux s'élève du bien qu'il fait, comme s'il en était la cause. Il s'élève du mal que les autres font, parce que par là il les met au-dessous de soi. Tout ce qui les rabaisse le contente; et si Dieu le touche en particulier par des plaies destinées à humilier les superbes, il entre dans des sentiments d'impatience et de révolte contre Dieu. Voilà la conduite de l'homme orgueilleux, c'est-à-dire de l'homme agissant en homme. Il suffit à l'homme, pour tomber dans l'orgueil, de concevoir en soi certaines vertus, et de n'y point apercevoir de défauts. Le seul défaut de ces vues suffit pour séduire le cœur, parce que l'orgueil qui y réside l'occupe bientôt tout entier, à moins qu'il ne soit réprimé. Il ne faut qu'une vue d'esprit, un consentement passager à la cupidité pour nous rendre criminels devant Dieu; et la crainte qu'on doit avoir qu'il ne s'en soit glissé dans le cœur est un contre-poids que Dieu lui laisse pour empêcher qu'il ne s'élève et qu'il n'entre dans un excès de confiance, et c'est ce contre-poids que l'orgueilleux n'a point. Il ne s'arrête qu'aux actions extérieures; il y fait consister toute la vertu, et ne fait point de réflexion sur ce qu'il n'a aucune assurance d'être exempt de crime dans les mouvements intérieurs. Il est content de ce qu'il a fait pour Dieu, ou plutôt de ce qu'il en a reçu, et n'en désire pas davantage, et n'a aucun désir de s'avancer dans la vertu, ni d'y faire un progrès continuel. Il s'imagine qu'il suffit d'avoir une fois reçu les grâces de Dieu, et qu'il n'a point besoin de nouvelles grâces pour les conserver ; et s'il ne s'attribue pas les vertus, il s'attribue la force d'y persévérer, ce qui est une grande erreur; car, à quelque degré de vertu qu'on soit élevé, on n'arrive jamais à être indépendant de Dieu pour s'y maintenir : on est toujours faible à son égard; on a toujours besoin de son secours pour se soutenir, et on n'a jamais en soi toute la force nécessaire pour résister aux tentations, sans avoir besoin de lui demander de nouvelles grâces ; c'est pourquoi l'état de l'orgueilleux, qui ne demande à Dieu aucune nouvelle grâce, et qui s'attribue la force de persévérer dans la justice, est un état d'une horrible présomption.

L'orgueilleux ne croit point avoir besoin de la miséricorde de Dieu : il n'a aucun sen-

que le péché; et si pour en être délivré Dieu exigeait de nous tous les maux et toutes les douleurs dont l'homme est capable en cette vie, ce serait encore une bonté incomparable. De plus le péché a une difformité si terrible, que si les pécheurs pouvaient l'apercevoir, ils ne pourraient se souffrir eux-mêmes; difformité qui fait d'une créature excellente en beauté, où Dieu s'était plu à imprimer les traits de ses divines perfections, un monstre si horrible, que Dieu ne saurait le regarder autrement qu'avec une haine démesurée. Il le hait tellement, qu'il faut nécessairement, ou qu'il détruise le péché dans le pécheur en le réformant, ou qu'il abîme le pécheur et le péché au fond des enfers, pour y être l'objet éternel de sa juste sévérité: car le péché renferme un si étrange désordre, et déshonore tellement la beauté de l'univers, qu'il est impossible que Dieu le laisse subsister dans la nature sans réparer la difformité qu'il y cause; et cette réparation se fait par ces deux voies, par la destruction du péché ou par sa punition. L'un et l'autre rétablit l'ordre et la paix, et par conséquent la beauté du monde que Dieu ne saurait laisser anéantir. Ainsi nous ne saurions éviter que le désordre du péché ne soit réparé en nous par cette dernière voie, qui est la punition éternelle, qu'en travaillant à le réparer par la seconde, qui est sa destruction, par le changement de notre cœur qu'il faut obtenir de Dieu.

Il est bon d'observer encore que les péchés spirituels ont un degré de corruption bien plus grand que les vices corporels, parce qu'ils sont tout autrement capables d'engager en des crimes énormes. En effet il est remarquable que la plupart des reproches et des menaces de Jésus-Christ ne regardent que les vices spirituels, les vices corporels étant assez condamnés par eux-mêmes. Ainsi il condamne l'abus de sa parole, l'orgueil et l'intérêt, le désir de la prééminence, l'omission des œuvres de charité. Il ordonne l'amour des ennemis, la retenue dans les jugements, le détachement des biens du monde, le renoncement aux satisfactions humaines, la vigilance dans la prière, l'humilité et la simplicité des enfants. C'est en cela qu'il faut consulter cette justice qui surpasse celle des pharisiens, sans laquelle on n'entre point au royaume de Dieu; et cependant qui peut s'assurer d'y satisfaire entièrement?

§ 2. *Du péché mortel.* — On ne peut trop concevoir de l'horreur du péché mortel. Une âme qui porte le péché renfermé en elle y porte son enfer. Il ne faut pour la réduire à l'extrémité de la misère que la forcer de se voir; et c'est pourquoi Dieu en menace le pécheur par ces paroles terribles : Je te reprendrai, et te remettrai toi-même devant tes yeux (*Ps.* XLIX, 21). Vue terrible, mais inévitable à tous les pécheurs, qui les portera à se déchirer et à vouloir se fuir eux-mêmes, sans pouvoir jamais s'en séparer; et c'est ce qui causera l'excès de leur désespoir. Malheureux pouvoir que les pécheurs ont donc en cette vie de se cacher à eux-mêmes, qui a pour fin cette effroyable impuissance! Illusion funeste, qui ne les empêche de se voir pour un temps qu'afin de les mettre dans la nécessité de se voir toujours en cet effroyable état.

Il ne faut qu'un seul péché mortel, ou spirituel, ou corporel, pour ravager dans l'âme toutes les vertus, et pour en détruire tout le mérite. Or qui peut s'assurer qu'il n'en a point commis? Il y en a même qui sont comme imperceptibles, tels que sont les abus des grâces de Dieu, l'ingratitude, l'envie, le défaut de charité. On est devenu le temple de Dieu; et comprend-on bien que c'est une chose terrible de profaner le temple de Dieu par le péché mortel, de bannir Dieu de sa demeure pour la livrer à son ennemi, de le chasser de son temple pour y ériger des idoles en sa place? Et c'est ce que font néanmoins tous les chrétiens qui perdent la grâce par le péché; ce qui rend leurs crimes beaucoup plus énormes que ceux des païens : ce qui doit nous faire conclure qu'il faut avoir une extrême horreur des moindres fautes, parce qu'elles déshonorent toujours la sainteté de nos âmes. Ce sont toujours des fautes commises dans un temple qui ne doit être qu'une maison de prière et d'adoration.

§ 3. *Du péché véniel.* — La justice de cette vie ne va pas jusqu'à éviter toutes les fautes vénielles. Or dans les fautes vénielles, pour si petites qu'elles soient, l'âme s'endort en agissant par cupidité. De plus les nécessités de la vie nous obligeant à nous occuper d'une infinité d'objets, il est impossible qu'on n'y oublie Dieu et qu'on ne le perde de vue, et cet oubli est une espèce de sommeil. Nous avons une pente continuelle à ce *sommeil*; nous devons donc faire un effort *continuel* pour nous réveiller. Plus on a *oublié Dieu*, plus on est disposé à demeurer dans cet oubli. Il faut donc que Dieu nous réveille de cet assoupissement qui tend à la mort.

On peut dire aussi qu'il y a une espèce de folie dans les personnes qui commettent des fautes vénielles : car enfin, en commettant des fautes, quelque légères qu'elles soient, elles préfèrent des pailles et des grains de sable à des diamants et à des masses d'or d'un prix infini, c'est-à-dire qu'elles préfèrent ces péchés aux vertus qui y sont contraires. Qu'est-ce que la jouissance d'un petit plaisir pour lequel on s'éloigne des règles exactes de la tempérance, en comparaison de ce qu'on aurait acquis en s'en privant! Qu'est-ce qu'une curiosité inutile, en comparaison du bien qu'elle nous fait perdre? Qu'est-ce qu'une vanité frivole, en comparaison de ce qu'elle nous ôte du trésor de l'humilité? Ce choix que l'on fait dans les fautes vénielles est donc insensé et contraire à la raison? Dieu permet néanmoins ces sortes de fautes dans les plus justes pour les avertir que tant qu'ils sont en cette vie, ils sont encore bien avant engagés dans l'aveuglement; pour leur faire connaître combien leur raison est incapable de les tirer de l'état où ils sont; pour leur faire sentir la grandeur de la plaie que le péché a faite à leur âme, et la

pas moins grand que celui dont on le reprend, et de se défendre par là. Il y a mille adresses pour se justifier dans ses défauts, qui sont toutes dangereuses et contagieuses. Celle de faire envisager le vice opposé en est une; c'en est une autre de faire regarder comme des anges les personnes exemptes de ce défaut, afin qu'il ne paraisse pas fort étrange qu'on n'ait pas une vertu angélique; c'en est une autre de remarquer divers défauts dans ceux, ou qui nous reprennent, ou qui ont la vertu que nous n'avons pas, afin qu'avec notre défaut ils n'aient aucun avantage sur nous. La fin de l'amour-propre, quand il se défend, n'est pas tant que son défaut ne paraisse pas que d'en éviter l'humiliation. Or il lui est indifférent pour cela, ou de soutenir ce défaut qu'on lui reproche, comme n'étant pas un défaut, ou d'en faire voir d'aussi grands dans les autres; car par l'un et par l'autre on évite de paraître au-dessous d'eux.

§ 6. *Du luxe et de la vanité.* — Le luxe et la vanité ont pour objet les habits, les ornements, les frisures, les parures et autres inventions destinées à relever l'extérieur, ce qui renferme plusieurs péchés. Le luxe renferme essentiellement un mauvais usage des biens de Dieu, contraire à l'intention pour laquelle il nous les a accordés: car Dieu, en nous donnant les biens de la terre et en faisant les uns riches et les autres pauvres, n'a point eu le dessein que nous employassions ces biens à satisfaire notre vanité, mais que nous en usassions pour notre nécessité et pour soulager les besoins des autres. Il nous a donné ces biens pour racheter nos péchés de ce que nous aurons de superflu, et non pour les augmenter. Le luxe est presque toujours joint avec la vanité et la complaisance dans l'estime des hommes; car on ne se porte au luxe que parce qu'on sait qu'il imprime dans les autres une image de grandeur et de richesses, qu'il relève la beauté du corps et qu'il attire la considération et l'amour des hommes: or se plaire dans ces jugements des hommes, c'est proprement ce qu'on appelle vanité. Le luxe est joint avec l'orgueil, parce que l'âme s'élève d'ordinaire intérieurement, à proportion qu'elle voit qu'elle surpasse les autres par des avantages extérieurs. Il est joint aussi avec l'oubli de soi-même; car, pour se plaire dans la magnificence de ses habits, il faut oublier que ces mêmes habits sont la marque de notre péché, et par conséquent qu'ils devraient nous être un grand sujet de confusion: il faut avoir oublié ses misères et ses dangers, être sorti de soi-même, et ne plus se regarder que par le dehors. Le luxe est encore joint ordinairement avec la dureté envers les pauvres et avec le violement de l'ordre de la charité, puisqu'en s'y abandonnant on préfère les vains ornements à la santé, à la vie, et souvent au salut du prochain. Il est aussi joint avec la négligence de son salut; car il ne peut se faire que celui qui a soin de son âme et qui en estime la beauté puisse s'appliquer à orner son corps De plus il est joint avec le scandale; car le luxe est un péché contagieux, puisqu'il porte ceux qui en sont spectateurs à le désirer et à l'imiter; et une femme mondaine, par exemple, qui aura inventé quelque ajustement se fera suivre et imiter par une infinité d'autres femmes, parce qu'elles ne pourront souffrir qu'elle ait quelque avantage sur elles.

Les chrétiens devraient tous être des prédicateurs de l'humilité dans toutes leurs actions. Cependant on peut dire que par le luxe ils deviennent prédicateurs de l'orgueil, parce qu'ils l'inspirent par tout leur extérieur, et des prédicateurs d'autant plus dangereux, qu'ils agissent sur l'âme par celui des sens dont les impressions sont les plus vives et les plus efficaces, qui est le sens de la vue, et qu'ils agissent à toute heure, puisque le spectacle du luxe est exposé continuellement aux yeux.

Rien n'est plus dangereux dans le monde que les mauvaises coutumes, et surtout celles du luxe: elles forcent en quelque sorte les personnes les plus modérées à les imiter, pour ne pas paraître dissemblables aux autres, pour ne pas leur céder, et pour ne pas s'attirer leur mépris ou leurs moqueries. On s'en fait, pour ainsi dire, une loi; et cette loi engage les uns à chercher avidement les richesses, souvent même par de mauvais moyens; les autres à ruiner leur famille; les autres enfin à retrancher leurs aumônes, pour pouvoir soutenir ce luxe et la dépense où il engage. Or tous ceux qui pratiquent le luxe contribuent à ces scandales, puisqu'ils contribuent tous à entretenir cette mauvaise coutume qui les produit.

La règle qu'on doit suivre sur ce sujet, c'est de s'éloigner du luxe autant qu'on le peut, sans tomber dans le ridicule; et l'on doit se régler sur cela dans chaque condition sur les personnes qui sont les plus modestes. Il est même juste que comme ceux qui sont possédés de la passion du luxe font des efforts continuels pour surpasser les autres en magnificence et ne se contentent pas toujours de suivre ce qui est établi, de même les personnes de piété fassent aussi des efforts de modestie pour tâcher de porter l'éloignement du luxe le plus loin que la coutume des personnes modestes ne semble le leur permettre: car il y a souvent plus d'imagination que d'autre chose dans cette crainte du ridicule dont on prend le prétexte; et pour l'ordinaire les personnes raisonnables ne font qu'en estimer davantage celles qui méprisent le plus le luxe et qui n'en suivent pas les usages. Un cœur qui aime la pureté, la modestie, l'humilité, qui craint ce qu'il faut craindre pour soi et pour le prochain, n'aura pas la moindre difficulté sur tout cela; et il ne faudrait, pour détourner les femmes de ce luxe et de ce faste dont elles se font une espèce de nécessité et qu'elles prétendent autoriser par la coutume, que les faire ressouvenir de ce dont elles ont fait profession dans leur baptême, qui est leur vocation. Il faut leur demander comment elles accor-

timent de ses misères; il ne demande point à Dieu sa délivrance; la terre n'est point pour lui une vallée de larmes et de gémissements, et il ne se croit redevable en rien à la justice de Dieu. Son orgueil, agissant donc sans obstacle, le remplit d'une confiance présomptueuse en lui-même qui ne lui fournit aucun sujet de s'humilier. Ainsi il n'est pas possible que Dieu ne rabaisse les orgueilleux, et qu'il ne les couvre de confusion et de honte, en les dégradant et les rabaissant à proportion de leur injuste élévation.

§ 5. *De l'amour-propre.* — L'homme naturellement s'aime soi-même; il s'aime sans bornes et sans mesure; il n'aime que soi; il rapporte tout à soi; il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même, ou par rapport à soi-même. Il se fait le centre de tout, il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le cœur de tous les hommes depuis le péché les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleurs. En un mot elle renferme les semences de tous les crimes et de tous les déréglements des hommes, depuis les plus légers jusqu'aux plus détestables. Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein. Il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire, en versant un autre amour dans notre cœur. Il est le principe de toutes les actions, qui n'en ont point d'autre que la nature corrompue; et, bien loin qu'il nous fasse de l'horreur, nous n'aimons et ne haïssons toutes les choses qui sont hors de nous que selon qu'elles sont conformes ou contraires à nos inclinations.

Mais si nous l'aimons dans nous-mêmes, il s'en faut bien que nous ne le traitions de même quand nous l'apercevons dans les autres. Il nous paraît alors au contraire sous sa forme naturelle, et nous le haïssons même d'autant plus que nous nous aimons, parce que l'amour-propre des autres hommes s'oppose à tous les désirs du nôtre. Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, pliassent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire; et non seulement ils n'en ont aucune envie, mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts à tout faire, non seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs, mais pour nous assujettir aux leurs et pour exiger les mêmes choses de nous. Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns contre les autres; et si celui qui a dit qu'ils naissent dans un état de guerre et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les autres hommes eût voulu seulement représenter par ces paroles la disposition du cœur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour légitime et pour juste, il aurait dit une chose aussi conforme à la vérité et à l'expérience que celle qu'il soutient est contraire à la raison et à la justice.

L'amour-propre est haïssable quand il se fait paraître tel qu'il est, quand il incommode celui des autres, quand il veut ravir quelque chose de ce qu'ils possèdent ou à quoi ils prétendent. Mais c'est ce qu'il évite ordinairement. Il se déguise, il s'assujettit aux autres; il ne choque point leurs inclinations, et, désespérant de pouvoir obtenir par force ce qu'il désire, il tâche d'y arriver par la complaisance. Or, quoiqu'il demeure le même dans le fond, aussi ennemi de tous les autres, aussi injuste qu'on le reconnaît quand il a le pouvoir de se faire voir tel qu'il est, les hommes sont néanmoins si dupes, qu'ils ne distinguent point les soumissions et les complaisances extérieures et feintes de l'affection véritable. Ainsi ils prennent pour amis ceux qui les flattent et qui ne les contredisent pas, et pour ennemis ceux qui les contredisent, quoique ce soit par un motif de justice et de charité.

Quoique l'amour-propre soit naturellement malin, jaloux, envieux, plein de venin et de fiel; bien que ce qui relève les autres l'incommode et le chagrine, et qu'on ne le voie guère favorable de bonne foi aux louanges qu'on leur donne, à moins qu'il n'en tire quelque avantage, et qu'elles ne lui servent de degré pour s'élever; quand on vient néanmoins à considérer l'effet que l'on ferait sur l'esprit des autres si l'on montrait ses mouvements à découvert, on conclut tout d'un coup à les cacher. On voit bien que ce serait le moyen de se faire regarder comme un ennemi public, et qu'on deviendrait par là l'objet de la haine et de la détestation de tout le monde. Ainsi l'amour-propre fait que nous affectons de faire paraître au dehors une extrême équité de louer volontiers ce qui est louable, de faire valoir, autant que nous le pouvons, toutes les bonnes qualités des autres, et de ne refuser pas même à nos ennemis les témoignages d'estime qu'ils méritent; et par là on réussit dans le dessein de se faire aimer, on acquiert des amis, on adoucit ses ennemis, et on se met bien avec tout le monde.

L'amour-propre veut profiter de tout et des dons même de Dieu. Un homme a reçu des talents, et il fonde sur ces talents des desseins de faire fortune et de s'élever dans le monde. Il rapporte à lui-même ce qu'il a reçu de Dieu; et c'est ce qu'on remarque dans presque tous les hommes, et particulièrement dans les personnes consacrées à Dieu. Ils rapportent à eux-mêmes les dignités de l'Eglise; ils y entrent par intérêt, ils s'y conduisent par intérêt, ils prêchent par intérêt, ils administrent les sacrements par intérêt; et enfin l'intérêt propre est le motif qui les conduit dans l'exercice des fonctions les plus saintes et les plus sacrées, et c'est l'amour-propre qui en est le principe.

On peut encore considérer l'amour-propre dans l'adresse qu'il a, quand il est repris de quelque défaut, d'envisager à l'heure même, non la vertu qui tient le milieu entre les deux excès, mais le vice opposé qui n'est

trop juste pour en avoir fait une distribution si inégale. Ces biens étant destinés par sa providence à la subsistance des hommes, il n'en donne à quelques-uns plus qu'il ne leur en faut que pour les distribuer aux autres. Un riche, comme riche, n'est donc qu'un simple dispensateur des biens de Dieu ; et dans cette dispensation même il ne lui est point permis de se conduire simplement par ses caprices et par ses fantaisies. Il faut qu'il ait égard aux nécessités du prochain, aux engagements de la providence, et en un mot à l'ordre de la charité. Voilà la condition des riches, et ce qui leur est prescrit, non par des lois temporelles qui peuvent changer, mais par des lois fixes, invariables et éternelles. Dieu veut qu'au lieu d'employer leurs richesses en des dépenses de faste et de vanité, à la recherche des plaisirs, et enfin à des superfluités, ils en fassent des œuvres de charité qui leur acquièrent des défenseurs dans l'autre vie.

§ 8. *De la vie sensuelle et de l'impudicité.* — Il n'est pas étrange que l'apôtre saint Paul (*Ephés.* V, 3) ordonne qu'on n'entende point parler parmi les chrétiens de fornication, ni d'impureté : car l'image même de ces vices est contagieuse, et l'esprit, en s'accoutumant à les voir et à en parler, en perd insensiblement l'horreur, et se dispose à les regarder avec complaisance. Il ne faut donc jamais parler de ces vices que par nécessité; et il ne faut même le faire qu'en les couvrant et les noircissant d'une manière qui en imprime de l'aversion : ce qui ne condamne pas seulement les entretiens trop libres, où l'image de ces vices pourrait entrer d'une manière enjouée, mais encore les pièces qui les représentent et les livres qui contiennent de ces sortes de discours. On a beau dire que les vices y sont toujours condamnés: on aurait beau même rétablir dans les tragédies l'usage des chœurs qui étaient destinés à donner de l'aversion des vices et à inspirer les maximes de la vertu, il suffit que dans le corps de la pièce ou du livre ces vices soient représentés d'une manière qui n'en donne pas d'horreur. L'impression qu'ils font sur l'imagination étant vive et prompte, n'attend pas les remèdes lents que l'auteur croit y apporter dans des discours séparés ou dans la conclusion de la pièce. On ne peut nier qu'en attendant ce remède on n'ait parlé de ces vices d'une manière qui a donné lieu de les voir avec plaisir.

La recherche des plaisirs des sens, loin d'être le bien du corps, est au contraire sa maladie. Il ne faut pas entendre par ce corps la matière dont nous sommes composés, qui demeure toujours insensible ; mais il faut entendre l'âme, qui s'applique au corps, et en qui résident les sentiments que nous attribuons au corps. C'est cette application de l'âme au corps qui fait la vie de la chair, quand elle met son plaisir et sa joie à recevoir ces impressions et qu'elle ne les reçoit pas seulement par nécessité, mais qu'elle les recherche pour le plaisir qu'elle y trouve, qu'elle les aime, qu'elle s'y plaît et qu'elle en fait son bonheur. C'est ce qu'on appelle la vie des sens ; et cette vie est, non le bien de l'âme, mais sa maladie, parce qu'étant créée pour aimer Dieu et pour en jouir, c'est un effroyable avilissement pour elle et un horrible désordre qu'elle veuille jouir de ses sens : car elle ne peut pas faire l'un et l'autre, ni jouir de Dieu et des créatures corporelles tout ensemble. Dieu mérite tout son amour; il est seul capable de la satisfaire. Ce qu'elle en donne aux créatures elle l'ôte donc à Dieu, et elle commet une double injustice envers Dieu en lui ravissant ce qu'elle lui doit, et envers soi-même en se privant de son bonheur et en se rendant par là misérable contre l'ordre et la volonté de Dieu.

La pente au plaisir du corps et la vie sensuelle étant donc la maladie de l'âme et du corps, ce que nous lui devons n'est pas d'aigrir et d'augmenter cette maladie, c'est au contraire de la guérir par des remèdes convenables. Or elle s'aigrit en suivant cette pente et ces désirs corrompus : on y remédie au contraire par la mortification et la privation des plaisirs. Ainsi tant s'en faut qu'on soit obligé ds se procurer les satisfactions des sens, qu'on est obligé de se les refuser, parce qu'on est obligé de se guérir. Que dirait-on d'une personne à qui on aurait confié le soin d'un malade, et qui lui accorderait tout ce qui peut augmenter son mal, et ne lui ferait prendre aucun remède pour le soulager? On dirait que cette personne serait injuste et cruelle. Or nous commettons cette injustice, et nous exerçons cette cruauté envers nous-mêmes, quand nous n'avons pas soin de mortifier nos sens, et que nous leur accordons ce qu'ils nous demandent. Ainsi la mortification et la privation des plaisirs illicites sont un devoir de justice.

Un homme intempérant est injuste envers soi-même, quand il ne se prive pas des plaisirs illicites par la mortification et par le jeûne, et l'on est de même injuste envers soi-même quand on se permet tous les plaisirs licites où notre inclination nous porte. Car ils ne sont licites qu'autant qu'ils sont nécessaires; et dès lors qu'ils ne sont plus nécessaires, c'est un devoir de s'en abstenir. On se doit la mortification et la privation des plaisirs, comme on se doit une médecine ou un autre remède; et on est aussi injuste en ne les pratiquant pas que si on laissait dévorer son corps par une gangrène dangereuse, faute d'y apporter les remèdes nécessaires. Les vrais ennemis de leur corps et qui le traitent non seulement avec injustice, mais avec inhumanité, sont ceux qui le flattent et qui le caressent, et qui suivent l'inclination qu'ils ont de jouir des plaisirs. Car quelle plus grande cruauté et quel procédé plus digne d'ennemis envenimés que d'empoisonner sans cesse leur propre corps, et de lui préparer sans cesse des tourments infinis et éternels? C'est néanmoins l'unique occupation des voluptueux et de ceux qui passent leur vie dans la recherche des plaisirs.

dent cet appareil d'orgueil et de vanité avec le renoncement public et solennel qu'elles ont fait aux pompes du monde.

Lorsqu'une chose est vaine et superflue en elle-même, qu'elle est née du déréglement des hommes, et qu'elle est telle que si nous pouvions réformer le monde, nous serions obligés de la bannir, il ne suffit pas, pour en user licitement, qu'elle ne soit pas au-dessus de notre condition, mais il faut de plus que notre condition nous y oblige. C'est par cette règle que l'on doit décider la plupart des questions que l'on peut faire sur les habits des femmes : car, comme tous ces habits sont vains d'eux-mêmes, nés de la vanité, et que si toutes les femmes étaient chrétiennes, comme elles devraient l'être, elles seraient obligées de s'habiller autrement, il est nécessaire qu'une femme qui ne veut pas se tromper descende jusqu'au dernier degré de rabaissement que sa condition peut lui permettre, et qu'elle rejette tous les ornements que sa condition souffre qu'elle rejette sans trop scandaliser le monde.

On peut fortifier ce qui vient d'être dit sur le luxe et la vanité par ces considérations : Qu'on ne peut allier le luxe avec l'esprit de pénitence. La pénitence consiste à punir ses déréglements ; ainsi, comme c'est un des principaux déréglements que cet amour des ornements, on n'est point pénitent, tant qu'on ne s'en prive pas. Qu'on ne saurait être chrétien sans haïr son corps, ou comme souillé par des actions criminelles, ou comme infecté par la concupiscence : or comment peut-on croire qu'on hait son corps en même temps qu'on travaille à l'orner et à l'embellir ? Qu'on doit se représenter quelle est l'origine et la fin de ce corps qu'on prend tant de soin d'orner ; qu'on doit penser que ces habits et ces ornements ne sont que les haillons du diable ; car le démon, en dépouillant l'homme du vêtement incorruptible de la justice dont il était intérieurement orné dans l'état d'innocence, lui a inspiré une passion aveugle pour ces ornements extérieurs qui ne font que couvrir sa misère, mais qui ne sauraient la guérir. Ainsi aimer les parures et la magnificence dans les habits, c'est seconder les desseins du diable, c'est se plaire dans son propre malheur, c'est se livrer à l'illusion.

§ 7. *De l'amour des richesses.* — Nous ne connaissons pas seulement les objets de nos passions, mais nous concevons aussi les mouvements qu'ils excitent dans les autres, et l'idée qu'ils en ont se communiquant à nous, nous nous accoutumons à regarder ces objets, non par notre propre impression, mais par cette impression commune ; et nous ressentons ensuite des mouvements que nous n'aurions point eus si l'objet seul avait agi sur nous. Il en est ainsi des richesses ; la concupiscence les approche de nous, et nous les fait sentir vivement, et la vivacité de ce sentiment, jointe à l'ardeur que nous apercevons dans les autres pour ces biens, augmente infiniment l'idée que nous en avons. Nous n'en jugeons plus par leur prix véritable, mais par ce prix qu'ils ont dans l'opinion des hommes. Ainsi s'excitant les uns et les autres à les aimer et à les concevoir grands et estimables, ils remplissent premièrement tout notre esprit et ensuite tout notre cœur.

Il n'est permis à personne de jouir des créatures, ni de les aimer. La possession des richesses ne peut être regardée comme un bien et un avantage pour ceux qui les ont. C'est au contraire un très-grand danger pour eux et un grand obstacle à leur salut. Il ne leur est pas permis de les aimer ; cependant il est difficile de ne pas les aimer quand on les a. On se fait des nécessités, pour en justifier la jouissance, et souvent même on ne pense pas à chercher des raisons pour l'excuser, et l'on croit qu'il suffit d'avoir du bien pour le dépenser à ce que l'on veut. Mais tout cela n'est qu'une pure illusion. Dieu ne rend personne maître de son superflu, parce qu'il ne peut permettre à personne de jouir des créatures pour elles-mêmes. Il ne reconnaît point ces nécessités imaginaires qui n'ont leur source que dans la vanité et la curiosité ou dans l'amour du plaisir. Les riches n'ont donc aucun avantage réel au-dessus des pauvres par la possession de leurs biens. Ils ne les ont reçus que pour en faire part à ceux qui en ont besoin ; et les pauvres qui en sont destitués ne sont privés d'aucune chose vraiment nécessaire : moins ils usent des biens du monde, plus il leur est facile de ne plus les aimer.

Le cœur d'un avare sent un penchant continuel du côté du gain : les moyens qu'on lui en donne y entrent toujours sans résistance ; ils sont toujours reçus avec une joie sincère, sans opposition et sans *partage* ; il ne faut point de ménagement ni de tempérament étudiés pour les faire agréer. Toute personne est bien venue à les proposer, amis, ennemis, familiers, étrangers, inférieurs, égaux, supérieurs ; et bien loin qu'il conçoive de l'aigreur contre ceux qui lui font quelque ouverture pour augmenter son bien, ce serait un moyen certain de l'adoucir s'il était aigri contre eux. Il ne s'amuse point à chercher des raisons pour rejeter ses avis ; il n'en prend jamais sujet d'examiner les défauts de ceux qui les donnent. Il ne pointille point sur les manières, sur l'air, sur les intentions. Il cherche uniquement à s'éclaircir de la vérité de ce qu'on lui dit, et, l'examinant de bonne foi, il ne craint rien que de s'y tromper ; ce qui doit donner une grande horreur de l'attache aux richesses, qui devenant maîtresse du cœur, exclut nécessairement du salut.

Il est donc important de considérer que non seulement nous n'avons aucun droit réel sur les biens du monde, parce qu'étant toujours essentiellement à Dieu, ils ne peuvent jamais appartenir aux créatures, mais nous sommes aussi bornés par les lois de Dieu dans l'usage de ces biens : car il ne faut pas s'imaginer que Dieu nous les donne pour en disposer comme nous voudrons. Il est

trop juste pour en avoir fait une distribution si inégale. Ces biens étant destinés par sa providence à la subsistance des hommes, il n'en donne à quelques-uns plus qu'il ne leur en faut que pour les distribuer aux autres. Un riche, comme riche, n'est donc qu'un simple dispensateur des biens de Dieu ; et dans cette dispensation même il ne lui est point permis de se conduire simplement par ses caprices et par ses fantaisies. Il faut qu'il ait égard aux nécessités du prochain, aux engagements de la providence, et en un mot à l'ordre de la charité. Voilà la condition des riches, et ce qui leur est prescrit, non par des lois temporelles qui peuvent changer, mais par des lois fixes, invariables et éternelles. Dieu veut qu'au lieu d'employer leurs richesses en des dépenses de faste et de vanité, à la recherche des plaisirs, et enfin à des superfluités, ils en fassent des œuvres de charité qui leur acquièrent des défenseurs dans l'autre vie.

§ 8. *De la vie sensuelle et de l'impudicité.* — Il n'est pas étrange que l'apôtre saint Paul (*Ephés.* V, 3) ordonne qu'on n'entende point parler parmi les chrétiens de fornication, ni d'impureté : car l'image même de ces vices est contagieuse, et l'esprit, en s'accoutumant à les voir et à en parler, en perd insensiblement l'horreur, et se dispose à les regarder avec complaisance. Il ne faut donc jamais parler de ces vices que par nécessité; et il ne faut même le faire qu'en les couvrant et les noircissant d'une manière qui en imprime de l'aversion : ce qui ne condamne pas seulement les entretiens trop libres, où l'image de ces vices pourrait entrer d'une manière enjouée, mais encore les pièces qui les représentent et les livres qui contiennent de ces sortes de discours. On a beau dire que les vices y sont toujours condamnés: on aurait beau même rétablir dans les tragédies l'usage des chœurs qui étaient destinés à donner de l'aversion des vices et à inspirer les maximes de la vertu, il suffit que dans le corps de la pièce ou du livre ces vices soient représentés d'une manière qui n'en donne pas d'horreur. L'impression qu'ils font sur l'imagination étant vive et prompte, n'attend pas les remèdes lents que l'auteur croit y apporter dans des discours séparés ou dans la conclusion de la pièce. On ne peut nier qu'en attendant ce remède on n'ait parlé de ces vices d'une manière qui a donné lieu de les voir avec plaisir.

La recherche des plaisirs des sens, loin d'être le bien du corps, est au contraire sa maladie. Il ne faut pas entendre par ce corps la matière dont nous sommes composés, qui demeure toujours insensible ; mais il faut entendre l'âme, qui s'applique au corps, et en qui résident les sentiments que nous attribuons au corps. C'est cette application de l'âme au corps qui fait la vie de la chair, quand elle met son plaisir et sa joie à recevoir ces impressions et qu'elle ne les reçoit pas seulement par nécessité, mais qu'elle les recherche pour le plaisir qu'elle y trouve, qu'elle les aime, qu'elle s'y plaît et qu'elle en fait son bonheur. C'est ce qu'on appelle la vie des sens ; et cette vie est, non le bien de l'âme, mais sa maladie, parce qu'étant créée pour aimer Dieu et pour en jouir, c'est un effroyable avilissement pour elle et un horrible désordre qu'elle veuille jouir de ses sens : car elle ne peut pas faire l'un et l'autre, ni jouir de Dieu et des créatures corporelles tout ensemble. Dieu mérite tout son amour; il est seul capable de la satisfaire. Ce qu'elle en donne aux créatures elle l'ôte donc à Dieu, et elle commet une double injustice envers Dieu en lui ravissant ce qu'elle lui doit, et envers soi-même en se privant de son bonheur et en se rendant par là misérable contre l'ordre et la volonté de Dieu.

La pente au plaisir du corps et la vie sensuelle étant donc la maladie de l'âme et du corps, ce que nous lui devons n'est pas d'aigrir et d'augmenter cette maladie, c'est au contraire de la guérir par des remèdes convenables. Or elle s'aigrit en suivant cette pente et ces désirs corrompus : on y remédie au contraire par la mortification et la privation des plaisirs. Ainsi tant s'en faut qu'on soit obligé de se procurer les satisfactions des sens, qu'on est obligé de se les refuser, parce qu'on est obligé de se guérir. Que dirait-on d'une personne à qui on aurait confié le soin d'un malade, et qui lui accorderait tout ce qui peut augmenter son mal, et ne lui ferait prendre aucun remède pour le soulager? On dirait que cette personne serait injuste et cruelle. Or nous commettons cette injustice, et nous exerçons cette cruauté envers nous-mêmes, quand nous n'avons pas soin de mortifier nos sens, et que nous leur accordons ce qu'ils nous demandent. Ainsi la mortification et la privation des plaisirs illicites sont un devoir de justice.

Un homme intempérant est injuste envers soi-même, quand il ne se prive pas des plaisirs illicites par la mortification et par le jeûne, et l'on est de même injuste envers soi-même quand on se permet tous les plaisirs licites où notre inclination nous porte. Car ils ne sont licites qu'autant qu'ils sont nécessaires; et dès lors qu'ils ne sont plus nécessaires, c'est un devoir de s'en abstenir. On se doit la mortification et la privation des plaisirs, comme on se doit une médecine ou un autre remède; et on est aussi injuste en ne les pratiquant pas que si on laissait dévorer son corps par une gangrène dangereuse, faute d'y apporter les remèdes nécessaires. Les vrais ennemis de leur corps et qui le traitent non seulement avec injustice, mais avec inhumanité, sont ceux qui le flattent et qui le caressent, et qui suivent l'inclination qu'ils ont de jouir des plaisirs. Car quelle plus grande cruauté et quel procédé plus digne d'ennemis envenimés que d'empoisonner sans cesse leur propre corps, et de lui préparer sans cesse des tourments infinis et éternels? C'est néanmoins l'unique occupation des voluptueux et de ceux qui passent leur vie dans la recherche des plaisirs.

du monde et dans la fuite des mortifications et des austérités.

Tous ceux dont le plaisir est la passion dominante, le regardant par là comme leur dernière fin, regardent par conséquent les souffrances et la pénitence de cette vie comme le souverain mal. Ils sont donc ennemis de la croix de Jésus-Christ; ils haïssent et rejettent la vie dont il nous a montré l'exemple; ils aiment les péchés qu'il a voulu expier par sa mort; ils crucifient encore une fois Jésus-Christ, en renouvelant ce qu'il a voulu détruire par sa croix. Il ne faut, pour être coupable de tous ces crimes, qu'aimer les plaisirs, être un homme de bonne chère et de divertissement, donner à ses sens ce qu'ils désirent, en un mot mener la vie que mènent dans ce monde un grand nombre d'hommes et de femmes, et que presque tout le monde voudrait y mener; une vie de parties de festins, de jeux, de spectacles; une vie occupée ou de préparation aux plaisirs ou des plaisirs mêmes, et, ce qui est pire, des plaisirs de la chair qui sont si sales et si honteux. Il arrive alors qu'en suivant la chair on tombe dans la tribulation de la chair.

Il faut donc nécessairement ou crucifier sa chair, ou être crucifié par sa chair; la faire souffrir, ou souffrir pour elle, c'est-à-dire qu'il faut par nécessité mortifier ses passions, ou être tourmenté par ses passions, qui sont d'autant plus vives, qu'on les aura moins mortifiées. Or il vaut incomparablement mieux faire souffrir sa chair et la crucifier en cette vie que de ressentir toutes les peines qu'elle cause dès cette vie même à ceux qui se laissent dominer par elle; et comme il est impossible que la justice de Dieu souffre qu'une injuste passion soit satisfaite, la fin de cette vie criminelle sera l'éternelle privation de ce que l'on aura aimé criminellement : car, comme dit l'Apôtre, aucun impudique ne sera héritier du royaume de Dieu (*Ephés.* V, 5). Si cela est, que dire de ces femmes et de ces filles qui laissent voir quelque partie de leur corps à nu, comme la gorge, le sein, les épaules, les bras? Qu'elles sont dans un état de péché mortel, soit par leur mauvaise disposition, soit par l'occasion qu'elles donnent aux autres de pécher mortellement. Or les mauvais désirs que ces nudités excitent en une infinité d'hommes sont des péchés mortels quand on y consent; ce qui arrive très-souvent. Donc celles qui en sont cause commettent un péché mortel, et s'exposent à se damner. Il y en a qui tiennent une espèce de milieu entre la modestie chrétienne et l'immodestie du siècle; mais ces femmes ou filles voudraient bien accorder Dieu avec le diable, en donnant quelque chose à l'un et à l'autre; mais dans la vérité elles ne contentent que le diable. Tant qu'il y a du danger elles sont obligées de l'éviter. Il est certain qu'il y a du danger dans ces demi-nudités, tant par elles-mêmes que par les effets qu'elles produisent dans l'imagination des personnes corrompues par la curiosité qu'elles excitent, et enfin par les désirs criminels qu'elles font naître.

§ 9. *De l'intempérance dans le boire et le manger.* — Il est bon de se convaincre que Dieu ne nous accordant toutes les choses de cette vie que pour la nécessité, quiconque en use pour son plaisir et sans nécessité, abuse des dons de Dieu, et usurpe ce qui ne lui appartient point. Il est injuste envers Dieu, puisqu'il ravit ce qui ne lui a point été donné, et qu'il s'en sert contre son intention. Ainsi on ne peut apporter trop de soin à diminuer ses nécessités; à ne s'imaginer pas facilement que des soulagements corporels soient absolument nécessaires, et retrancher ainsi tous les besoins d'imagination et de passion : car la plupart du temps les nécessités cessent quand les passions sont surmontées; à résister aux nécessités nouvelles, en ne s'assujettissant pas facilement à de nouvelles délicatesses; à s'accoutumer peu à peu à se passer de ce qui paraissait nécessaire, et à mépriser les petites incommodités qui naissent de ces privations.

Cela posé, il faut en conclure qu'il n'est jamais permis de manger pour la seule volupté, et qu'il faut diminuer, autant qu'on peut, les nécessités qu'on a contractées de divers besoins à l'égard du manger et du boire.

Nous n'avons pas seulement besoin des aliments, mais aussi du goût des aliments; et il faut éviter les dégoûts, parce que ce sont des espèces de maladies qui ont leur danger. Ainsi on ne peut pas absolument se priver du plaisir que la nature trouve à manger et à boire; mais on peut le diminuer autant qu'elle peut le souffrir, évitant les assaisonnements recherchés les viandes chères, les vins exquis et les liqueurs, et en se contentant des plus simples et des plus communes. Il faut tâcher que la nourriture que l'on prend soit propre à entretenir la santé du corps, à le rendre propre à seconder l'esprit et à le tenir dans la soumission où il doit être. Ainsi on pèche contre cette règle, en incommodant sa santé par le boire et par le manger, ou en appesantissant son corps et son esprit par une nourriture trop abondante, qui rend l'âme grossière, charnelle et animale; en fortifiant la révolte de la chair contre l'esprit par la bonne chère et surtout par l'excès du vin.

On pèche souvent dans la recherche de la bonne chère, même sans excès dans la quantité : on pèche par l'avidité trop grande pour les choses les plus simples; on pèche par la singularité, lorsque sans raison on ne veut pas s'assujettir à la règle commune du lieu où l'on est; on pèche par empressement, en avançant et déréglant l'heure commune de ses repas; on pèche enfin en mangeant beaucoup, surtout lorsque cela vient d'une mauvaise habitude : or en ce cas, comme cette habitude est un effet d'intempérance, on doit travailler à s'en corriger.

Il y a de l'intempérance à parler et à faire un sujet d'entretien du goût et de la bonté des viandes et du vin, de se plaindre de ce

que l'on sert, au lieu de souffrir sans murmures les petits défauts qui arrivent dans la manière d'apprêter les choses. C'est un grand abus de manger et de boire sans nécessité, par complaisance; ainsi il faut s'en dispenser tant que l'on peut, et prendre toutes sortes de prétextes, non seulement pour s'exempter de boire et de manger sans nécessité, mais pour n'en presser personne. Il n'y a que la crainte de scandaliser certains esprits faibles qui prennent la coutume pour règle qui peut servir d'excuse à cette pratique dans quelques occasions et dans quelques lieux; mais il ne faut pas facilement déférer à cette crainte; et après avoir instruit les personnes qu'on est incommodé de cette coutume, ou qu'on ne la croit pas permise, on peut n'avoir aucun égard à cette sorte de scandale.

Il y a des personnes à l'égard de qui la bonne chère est une suite nécessaire de leur condition, et qui se croient obligées de se distinguer par là, aussi bien que par le train et par les habits. Ces personnes doivent gémir de cette misère de leur état; elles doivent examiner ce qu'il y a de réel et de juste dans cette nécessité qu'elles allèguent; elles doivent se régler et se mortifier intérieurement parmi ces délices qui les environnent; et si elles le font, on ne peut les condamner d'intempérance. Mais il n'en est pas de même de ceux qui, sans être obligés par leur condition à avoir une table délicate, s'y portent par l'amour du plaisir, en jouissent et s'y plaisent. Il est difficile que ceux qui vivent ainsi ne mettent leur fin dans les plaisirs de cette vie et qu'ils ne soient citoyens du monde. Or c'est un état mortel que de n'avoir aucun désir de l'autre vie et de mettre son bonheur dans la vie présente. Cette vie est encore une vie sans pénitence : or l'esprit de pénitence est essentiel à la vie chrétienne; ainsi l'on ne peut pas dire que ces personnes vivent en véritables chrétiens.

Ce ne sont pas seulement les riches qui peuvent être engagés dans ce déréglement; les pauvres sont souvent plus sujets à ces excès que les riches, et ils sont d'autant plus coupables, qu'ils incommodent très-souvent par là leurs familles, et qu'ils négligent la grâce que Dieu leur avait faite de les avoir mis, par la pauvreté, dans une obligation particulière d'éviter ces excès. Il y a dans certaines fêtes un abus, qui est d'y faire meilleure chère; mais il faut craindre les excès, et de se donner au plaisir des sens d'une manière qui puisse servir d'empêchement à l'âme de goûter la joie du Saint-Esprit. Ainsi dans les réjouissances qui se pratiquent dans ces jours il faut redoubler son attention et prendre garde de se livrer trop au plaisir; ce qui fait qu'il y a peu de ces sortes de fêtes qui soient exemptes de fautes.

§ 10. *Des divertissements, spectacles, bals, etc.* — C'est un principe de la religion chrétienne qu'un chrétien dans le baptême ayant renoncé au monde, à ses pompes et à ses plaisirs, ne peut rechercher le plaisir pour le plaisir, ni le divertissement pour le divertissement. Il faut, afin qu'il puisse en user sans péché, qu'ils lui soient nécessaires en quelque manière, et que l'on puisse dire véritablement qu'il s'en sert avec la modération de celui qui en use, et non avec la passion de celui qui les aime. Or, comme la seule utilité du divertissement est de renouveler les forces de l'esprit et du corps lorsqu'elles sont abattues par le travail, il est clair qu'il n'est permis de se divertir tout au plus que comme il est permis de manger.

Mais, si l'on veut examiner les choses de bonne foi, on trouvera que le besoin que les hommes ont de se divertir est beaucoup moindre que l'on ne croit, et qu'il consiste plus en imagination ou en coutume qu'en une nécessité réelle. Ceux qui sont occupés aux travaux extérieurs n'ont besoin que d'une simple cessation de leur travail. Ceux qui sont employés dans des affaires pénibles à l'esprit et peu laborieuses pour le corps ont besoin de se recueillir de la dissipation qui naît naturellement de ces sortes d'emplois, et non pas de se dissiper encore davantage par des divertissements qui attachent fortement l'esprit. Un homme qui a bien travaillé est satisfait quand il cesse de travailler, et il se divertit à tout ce qui le désoccupe. Mais la vraie cause de la recherche des divertissements, est le désir d'éviter la vue de soi-même, et ce désir est la source de toutes les occupations tumultuaires des hommes, et surtout de ce qu'ils appellent divertissement; qu'ils ne cherchent en tout cela qu'à ne point penser à eux; qu'il suffit pour rendre un homme misérable de l'obliger d'arrêter la vue sur soi, et qu'il n'y a point de félicité humaine qui puisse la soutenir. Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance; et l'âme de plus ne s'occupant, dans le temps de l'enfance, que des choses extérieures et des sentiments de son corps, se rend par là ces objets et ces sentiments familiers, et s'y attache si fortement, qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant une extrême violence; et comme elle ne trouve pas ce qu'elle désire, elle en sort le plus tôt qu'elle peut, et le chagrin fait qu'elle se porte incontinent vers ces autres objets qui la dissipent et la divertissent, et qu'elle s'y applique avec d'autant plus d'ardeur qu'ils lui servent à oublier ses misères intérieures dont elle ne saurait soutenir la vue. Cependant il faut avouer qu'il y a bien de la faiblesse dans le goût que l'on a pour les divertissements. La privation de toutes pensées raisonnables et cette application totale de l'âme à un objet grossier, vain et inutile, sont ce qui fait le plaisir de tous les jeux et de tous les divertissements. Moins l'homme agit en homme, plus il est content. Les actions où la raison a beaucoup de part le lassent et l'incommodent, et sa pente est de se réduire, autant qu'il peut, à la condition des bêtes.

Il faut de nécessité être tempérant; il faut garder une exacte modération à l'égard du

boire et du manger; mais il faut user de la même retenue dans l'usage de toutes les choses du monde. Rien n'est plus contraire à l'esprit de prière que les grands divertissements, les grandes agitations, les grandes affaires qui appliquent l'âme fortement. L'esprit se collant aux objets, on ne saurait ensuite l'en retirer ni le retrouver quand il s'agit de louer Dieu. L'imagination devient vagabonde, et l'esprit, courant après les objets qui se présentent, ne saurait s'appliquer à Dieu, ni veiller sur soi-même. On demande s'il est permis de mener une vie de divertissement, de visites, qui n'aient pour but que de donner une vaine satisfaction à l'esprit; s'il est permis de s'occuper en des lectures de romans et de livres de curiosité. Pour décider tout cela, il n'y a qu'à se demander à soi-même si ce sont là des actions qui portent le caractère de justice et de sainteté, si ce sont là des actions qui soient faites selon Dieu, et dont par conséquent on puisse espérer une récompense. Ainsi ces actions, n'appartenant pas à l'homme nouveau, ne peuvent avoir pour principe que le vieil homme dont il faut se dépouiller.

Que penser des spectacles et surtout de la comédie, sinon que c'est une école et un exercice de vice, puisqu'ils obligent nécessairement à exciter des passions vicieuses? C'est une moquerie de croire qu'on ait besoin de spectacles pour se divertir, et de passer plusieurs heures à se remplir l'esprit de folie. Les hommes de ce temps-ci n'ont pas l'esprit autrement fait que ceux du temps de saint Louis, qui s'en passait bien, puisqu'il chassa les comédiens et les farceurs de son royaume. Pourrait-on se résoudre d'aller aux spectacles, si on pensait que toutes nos actions sont dues à Jésus-Christ, non seulement comme à notre Dieu, mais comme à celui qui nous a rachetés d'un grand prix? Et ne serait-ce pas se moquer de Dieu et des hommes que de dire que l'on va aux spectacles pour l'amour de Jésus-Christ? Il en est de même du bal : qu'y voit-on? Une assemblée de personnes agréables qui ne pensent qu'à se divertir, à prendre part et à contribuer au plaisir commun, des femmes qui font tout ce qu'elles peuvent pour se rendre aimables, et des hommes qui font ce qu'ils peuvent pour leur témoigner qu'ils les aiment. On y voit un spectacle qui flatte les sens, qui remplit l'esprit, et qui amollit le cœur, et qui y fait entrer doucement et agréablement l'amour du monde et des créatures. Mais qu'est-ce que la lumière de la foi découvre dans ces assemblées profanes à ceux qu'elle éclaire et à qui elle fait voir tout le spectacle qui est véritablement exposé à leurs yeux et que les anges y voient? Elle leur découvre un massacre horrible d'âmes qui s'entretuent les unes les autres; elle leur découvre des femmes en qui le démon habite, qui font à de misérables hommes mille plaies mortelles, et des hommes qui percent le cœur de ces femmes par leurs criminelles idolâtries. Elle leur fait voir les démons qui entrent dans ces âmes par tous les sens de leurs corps, qui les empoisonnent par tous les objets qu'ils leur présentent, et qui les lient de mille chaînes, qui leur préparent mille supplices, qui les foulent aux pieds, et qui se rient de leur illusion et de leur aveuglement. Elle leur fait voir Dieu qui regarde ces âmes avec colère et qui les abandonne à la fureur des démons. Cela passe pour figure, pour déclamation, pour exagération; et cependant il n'y a rien de plus effectif.

§ 11. *Des entretiens.* — La corruption qui naît du langage est d'autant plus grande, que les méchants étant infiniment en plus grand nombre que les bons, et ceux qui sont bons ne l'ayant pas toujours été, et ne l'étant pas même parfaitement, parce qu'ils ont en eux le reste de la corruption naturelle, il arrive par là que le langage commun est proprement le langage de la concupiscence qui y domine et qui le règle. Les idées de grandeur ou de petitesse, de mépris ou d'estime y sont toujours jointes aux objets, suivant que la concupiscence se les représente; de sorte qu'il n'est pas étrange que nous faisant concevoir les choses comme la concupiscence les conçoit, il excite et nourrisse en nous les mouvements qui naissent de ces fausses idées que la concupiscence s'en forme; ce qui fait que nous estimons les avantages du monde infiniment plus qu'ils ne méritent d'être estimés. Or rien n'est plus capable de produire ce funeste effet que les discours des personnes du monde, parce qu'ils renouvellent continuellement les fausses idées que nous avons des choses de la terre; qu'ils nous représentent toujours celles de Dieu dans cet obscurcissement et cette petitesse qui les fait mépriser à tant de personnes, et qu'ils ensanglantent et renouvellent ainsi continuellement nos plaies. Nos chutes viennent ordinairement de nos faux jugements, nos faux jugements de nos fausses impressions et ces fausses impressions du commerce que nous avons les uns avec les autres par le langage. C'est la chaîne malheureuse qui nous précipite dans l'enfer.

Il est difficile de se représenter combien il se glisse de mauvaises choses, je ne dis pas dans les conversations des personnes déréglées, mais même dans les entretiens ordinaires que l'on a avec le commun des gens du monde. Je ne parle pas des défauts grossiers dont ceux qui veillent un peu sur eux-mêmes s'aperçoivent assez, comme des médisances secrètes, des railleries malignes, des paroles libres, des maximes visiblement fausses. Je parle d'une infinité d'autres choses auxquelles on ne prend pas garde. Une personne ne saurait être un peu attentive aux discours ordinaires des hommes, qu'elle n'y aperçoive quantité de sentiments contraires à la vérité. On justifie la colère, la vengeance, l'ambition, l'avarice, le luxe. On parle avec estime de quantité d'actions que Dieu condamne. Tous les vices médiocres sont presque approuvés: on ne les condamne que dans les excès. Quand on éviterait même ces sortes de défauts, il y en a d'autres qui paraissent presque inévitables. Il n'est pas à propos de par-

ler souvent des choses de Dieu ; il faut donc s'entretenir de celles du monde : or cet entretretien n'est jamais sans danger. On ne saurait en parler, ni en entendre parler sans y penser, et l'on ne saurait y penser sans renouveler dans son esprit les idées que l'on en avait et que les autres en ont, et sans les rendre plus présentes, et par conséquent plus capables de faire impression sur notre esprit. Que fait-on autre chose dans ces entretiens que d'admirer les qualités humaines, les choses éclatantes, utiles, commodes, selon le monde? Il ne faut pas d'autre péché pour se perdre que d'aimer tellement ces choses, qu'on les préfère à Dieu. Or qu'est-ce qui peut plus y disposer que d'en parler, d'en entendre parler avec estime et de s'en remplir sans cesse en oubliant Dieu?

Qu'est-ce donc que la conversation du monde que l'on prend pour un si grand bien et dont on regarde la privation comme un si grand mal? C'est presque être continuellement à l'école du diable ; c'est ou parler en son nom, ou écouter ceux qui lui servent de truchements et d'interprètes. Horrible et misérable ministère, mais le plus commun et le plus continuel de tous les ministères du monde ! Car que fait-on autre chose dans le monde que de porter dans l'esprit des autres l'image de ses passions et d'y imprimer le mépris de ce qu'on méprise, l'amour de ce qu'on aime, la haine de ce qu'on hait ? Or on n'estime et on n'aime que le monde, c'est-à-dire l'éclat, les richesses, les plaisirs; et l'on ne hait et on ne méprise que la pauvreté, l'abaissement et la souffrance. Ainsi inspirer aux autres ces passions c'est proprement servir d'organe et de truchement au diable, et écouter ceux qui les inspirent c'est être à cette détestable école. Quand on dit donc d'une personne qu'elle est entrée dans le monde, on dit en effet qu'elle est entrée dans l'école du démon, et qu'elle converse avec lui depuis le matin jusqu'au soir : car il ne cesse jamais de parler. Il fait leçon partout ; il se sert de tout pour nous corrompre le jugement ; il emploie même quelquefois pour nous séduire des vérités très-saines en soi, mais qu'il nous fait proposer indiscrètement et à contre-temps pour nous les rendre odieuses. Les discours mêmes qui paraissent simplement inutiles et curieux lui sont de grand usage pour accoutumer les hommes à l'inutilité, à la curiosité et à l'amusement. Enfin tout lui est bon pourvu qu'il nous nuise et qu'il remplisse l'esprit de principes et de semences d'erreur.

Ce qui augmente le danger de cette malheureuse école, c'est que presque personne n'en a la défiance qu'il devrait en avoir. On y envoie de jeunes gens sans expérience et sans lumières, dans la vue, dit-on, de leur former l'esprit. On s'en fait une nécessité indispensable, et l'on ne croit pas qu'il soit besoin pour cela d'aucune précaution. Chacun se croit assez fort pour s'en défendre, ou plutôt personne ne croit qu'il soit nécessaire d'avoir quelques lumières pour découvrir ces piéges et quelque force pour y résister. Ainsi l'on va sans crainte affronter le diable avec toutes ses tentations. On y va sans préservatif, sans préparation, sans défiance et sans crainte ; on y va avec plaisir et avec inclination ; on en fait son divertissement et son devoir ; on écoute partout le démon, dans les diverses leçons qu'il fait continuellement, et on n'a aucun soin de se réserver au moins quelque temps pour écouter Jésus-Christ. Enfin on ne peut mieux faire pour être bon disciple du diable et l'avoir pour maître en cette vie et en l'autre.

Pour éviter les dangers des entretiens avec le monde, il faut se remplir des vérités opposées à la corruption qui y règne. Plus on entend souvent dans le monde la voix du diable, plus on est obligé d'écouter souvent au fond de son cœur la voix de Dieu qui parle à ceux qui s'y rendent attentifs. Plus le monde fait d'efforts pour ébranler l'âme et la renverser, plus on est obligé de recourir à Dieu afin qu'il l'affermisse et la soutienne par ses grâces et par son secours.

§ 12. *Des visites.* — Les visites, quand elles sont faites comme il faut, sont des devoirs de la vie chrétienne et des actions de charité. Ce sont des liens nécessaires de la société civile, des moyens d'augmenter et d'entretenir l'union des cœurs, et enfin des occasions propres ou à édifier le prochain, ou à en recevoir de l'édification. Peu de gens sont assez spirituels pour se passer de ce secours. Il faut quelque nourriture aussi bien à leur charité envers les hommes qu'à leur piété envers Dieu ; et comme leur amour pour Dieu s'évanouirait bientôt, s'ils n'avaient aucun commerce avec lui par le moyen de la prière et des bonnes œuvres qu'ils font dans la vue de lui plaire, de même leur amitié envers les hommes se refroidirait bientôt, si elle n'était entretenue par des témoiguages réciproques de charité.

Il est donc hors de doute que ces devoirs de la vie civile peuvent se pratiquer saintement et utilement par ceux qui les rendent et pour ceux à qui on les rend. Mais il faut reconnaître en même temps qu'il y en a peu de plus mal pratiqués et qui soient d'ordinaire plus inutiles aux uns et aux autres par la manière dont on s'en acquitte. On n'y a d'ordinaire aucune vue de Dieu, aucun désir de s'édifier ni d'édifier le prochain ; on ne s'y porte que par des motifs tout humains ; les uns étant à charge à eux-mêmes y cherchent à se soulager d'une partie de ce fardeau qui les presse ; les autres ont pour but d'y nourrir leur curiosité, en y apprenant des nouvelles publiques et secrètes qui se passent dans le monde ; les autres s'en font une occupation, en regardant toutes les autres ou comme fatigantes ou comme trop basses. Il y a une infinité d'autres motifs humains qui portent aux visites ; mais il y a très-peu de personnes qui y cherchent l'utilité de leur âme, ni à procurer celle de l'âme des autres. Ce défaut est d'autant plus important, qu'il remplit toute la vie d inutilités.

Il y a une raison générale de l'inutilité et du danger des visites, c'est que la plupart

de ceux qui les font et à qui on les fait, sont plus remplis de l'esprit du monde que de celui de Jésus-Christ. Ainsi dans le commerce qu'ils ont avec les autres ils leur communiquent l'esprit et les dispositions dont ils sont pleins : car la bouche parle de ce qui remplit le cœur (*Matth.* XXII, 34). Les hommes sont pleins des sentiments et des maximes du monde ; ils sont pleins de désirs séculiers ; c'est donc ce qui remplit leurs discours : c'est ce qu'ils inspirent par leur conversation. On contracte tant de poussière dans la vie du monde, que les vraies qualités d'un enfant de Dieu sont toutes défigurées, et tous les discours qu'on y fait tiennent plus du vieil homme que du nouveau, de l'esprit du monde que de celui de Jésus-Christ.

C'est ce qui oblige à n'avoir aucun commerce avec les hommes qu'avec de grandes précautions ; à veiller sur ce que l'on dit aux autres, de peur de leur nuire ; à veiller sur ce que les autres nous disent, de peur qu'ils ne nous nuisent, en observant cet avis du sage : Prenez garde à vous ; écoutez avec attention ce qu'on vous dira, parce que vous marchez sur le bord du précipice (*Eccli.* XIII, 16) ; car on ne ne saurait croire combien les entretiens sans précaution impriment de mauvaises semences dans les esprits ; et l'on peut dire que c'est une des causes les plus générales de la corruption du monde. Car ce n'est ni des livres, ni des prédications, ni des leçons des maîtres que les jeunes personnes tirent leur morale et leurs sentiments ; c'est de la conversation et des discours ordinaires qu'ils entendent. Cela fait une impression tout autre que les leçons expresses ; et au lieu qu'il y a peu de gens en qui les discours qui ont la forme d'instruction fassent de grands changements, il y en a très-peu qui ne soient emportés par les maximes qu'ils tirent des entretiens ordinaires.

Les règles que l'on doit suivre dans les visites sont de ne point mener une vie continuelle de visites qui n'aient pour but que de donner une vaine satisfaction à l'esprit, de n'en point faire ordinairement que par des motifs de charité. Il n'est pas nécessaire seulement d'aimer le prochain ; mais il est nécessaire quelquefois de lui faire connaître qu'on l'aime, pour remédier à l'indifférence et au refroidissement qui naissent quelquefois de la cessation de ces commerces d'amitié. Il faut de plus n'y employer que le temps qui est précisément nécessaire ; c'est par cette règle qu'on doit corriger tous les vains amusements des visites, où bien des gens emploient la plus grande partie de leur vie. Mais le mal vient de ce que la plupart du monde n'a point proprement d'occupation. Quantité de personnes ne savent que faire quand elles sont chez elles et à elles-mêmes ; ainsi rien ne les presse de se hâter. Elles n'ont aucun soin de ménager leur temps, parce qu'elles ne savent à quoi l'employer, et qu'il est aussi perdu chez elles que dehors. Mais un chrétien, qui doit vivre de dessein et qui sait le prix du temps qui lui a été donné pour mériter l'éternité, ne donne aux visites que le temps précisément nécessaire, et il revient le plus tôt qu'il peut, pour s'appliquer à ses principaux devoirs.

La condition des visites chrétiennes est d'y porter un esprit plein de Dieu. Un chrétien doit agir et parler par l'esprit de Jésus-Christ ; et le peu de disposition qu'il trouve dans certaines personnes, ne lui permettant pas toujours de tenir des discours édifiants, il doit y suppléer par la modestie de son extérieur, par la modération de ses sentiments et par un air de charité qui naît de celle dont il est rempli, et qui fait quelquefois plus d'effet sur l'esprit des autres que le discours. Comme tous les chrétiens doivent être dans cet état, c'est sans doute un très-grand défaut à eux de ce que leurs visites sont infructueuses au prochain par le peu de retenue et de sagesse qui paraît en eux : car ils se rendent par là inutile une partie considérable de leur vie. Ils perdent les occasions que Dieu leur donnait d'exercer la charité spirituelle envers le prochain ; et bien loin de lui communiquer l'esprit de Dieu, ils ne leur inspirent que leur immortification et leurs passions. Peu de personnes font réflexion sur ces défauts ordinaires des conversations et pensent sérieusement à y remédier.

§ 13. *De l'envie.*—L'envie est une tristesse que l'on conçoit du bien temporel ou spirituel qui arrive au prochain, qui produit aussi une joie maligne du mal qui lui arrive, parce que la même passion qui fait que l'on s'attriste du bien du prochain fait que l'on se réjouit de son mal et de son rabaissement. Elle s'attache quelquefois aux qualités spirituelles et même à celles qui sont de pures faveurs de Dieu, en tant qu'elles élèvent ceux à qui Dieu les donne.

La source de l'envie est l'orgueil : car on n'a de la jalousie du bien des autres que parce qu'on appréhende que ce bien ne les élève au-dessus de nous, ou ne les égale à nous. Le cœur possédé d'envie se scandalise de tout ; au lieu de penser à s'humilier soi-même il ne pense qu'à rabaisser les autres ; il voit de l'orgueil où il n'y en a point, et n'en voit point en soi, quoiqu'il en soit tout rempli.

L'envie peut être un grand péché. C'est le péché du diable ; c'est le péché de Caïn, qui conçut de la tristesse de la vertu de son frère Abel, que Dieu condamna en lui, et qui fut la source de sa réprobation. C'est le péché des scribes et des pharisiens ; et cette envie qu'ils conçurent contre Jésus-Christ les aveugla tellement, qu'elle justifia dans leur esprit la haine qu'ils avaient contre lui et la mort qu'ils lui causèrent. On voit dans l'histoire de l'Eglise que l'envie est la source des plus grands désordres et des plus funestes divisions qui y soient arrivées ; aussi saint Paul la met entre les vices qui excluent du royaume de Dieu (*Gal.* V, 21) : ce qui doit s'entendre de l'envie qui éteint la charité envers le prochain. Cependant, quoiqu'elle n'ait que de petits effets et qu'elle subsiste avec un fonds de charité, elle est toujours dangereuse ; et c'est toujours un grand sujet de

gémissement, parce que, si l'on n'est en garde contre cette passion, elle peut s'accroître et s'emparer de l'âme.

Il est bon de considérer les effets de l'envie pour concevoir combien cette passion est dangereuse. Elle nous prive de la part que la charité nous donnerait aux biens du prochain : car il est certain que l'on y participe lorsqu'on s'en réjouit ; et de plus elle nous empêche de voir la vertu des autres, de nous en édifier et par conséquent de l'imiter. Elle nous ouvre les yeux pour apercevoir les moindres défauts du prochain ; elle les grossit et les fait paraître grands ; souvent même elle croit en voir, et s'en imagine dans les autres qu'ils n'ont point effectivement ; et elle se sert ensuite de ces défauts, vrais ou faux, comme d'un voile qui l'empêche d'apercevoir leurs vertus. C'est une source de jugements téméraires, parce que la prévention qu'elle cause dans l'esprit lui fait voir tout du mauvais côté, et ces jugements téméraires produisent ensuite quantité de médisances. C'est une source de joie maligne dans les rabaissements qui arrivent au prochain, et même dans les fautes qu'il commet. Ainsi elle prive de tous les avantages de la charité dans les biens et dans les maux des autres, et elle répand un venin qui infecte la plupart des mouvements du cœur à l'égard de ceux dont on est jaloux.

Il n'y a personne qui soit entièrement exempt d'envie, parce qu'il n'y a personne qui n'ait encore quelque orgueil, et que ce vice en est une suite nécessaire ; ainsi il est important de reconnaître devant Dieu qu'on y est sujet, parce qu'encore que ce vice soit extrêmement commun, on se le déguise à soi-même autant que l'on peut, presque personne ne voulant avouer qu'il est envieux, parce que ce vice tient de la bassesse, et que c'est mettre en quelque sorte au-dessus de soi ceux dont on confesserait qu'on est jaloux. On n'avoue donc l'envie ni aux autres, ni à soi-même, ni à Dieu même, et l'on tâche de la couvrir sous l'apparence de quelque mouvement plus honnête.

On dit qu'il est difficile de découvrir l'envie, quoiqu'il soit assez facile de reconnaître si l'on s'attriste du bien du prochain et si l'on se réjouit de son mal. C'est que l'aveuglement et l'ignorance qui règnent dans la plupart du monde font que l'on y loue une infinité de gens qui ne sont pas louables, et qu'on les loue même pour des choses qui ne méritent pas d'être louées. Il peut fort bien arriver alors, sans que le cœur soit touché d'aucun mouvement d'envie, que ces louanges donnent du chagrin aux personnes éclairées, parce qu'elles sont effectivement fausses, et que bien loin d'être un bien pour ceux à qui on les donne, elles peuvent servir à les aveugler. Il peut se faire aussi que l'on soit porté à repousser et à diminuer ces fausses louanges, et cela parce qu'elles sont fausses et qu'elles sont un mal pour ceux qui les donnent, n'ayant point d'autre source que leur illusion ou leur ignorance. Qui en demeurerait là, il n'y aurait pas encore d'envie, puisque l'objet de cette tristesse et de ce chagrin qu'on ressentirait serait non le bien, mais le mal du prochain ; savoir, son aveuglement qui paraît souvent, autant par ces louanges sans lumières et sans vérité, que par aucun autre signe. Mais il arrive très-souvent que ces mouvements sont fort équivoques ; et en même temps qu'on s'imagine n'avoir du chagrin que de la fausseté et de l'injustice de ces louanges, on en a souvent de ce que par là le prochain est relevé, et que l'on en est rabaissé : outre qu'il arrive quelquefois que l'on ne trouve fausses les louanges qu'on donne aux autres que parce que notre jalousie nous les fait voir telles, parce qu'elle nous grossit les objets, et nous fait voir leurs défauts plus grands qu'ils ne sont, et nous empêche de voir leurs vertus et leurs bonnes qualités. Ainsi, quand on aperçoit en soi ces mouvements que l'on peut appeler équivoques, c'est-à-dire ces chagrins dans les louanges du prochain et ces sentiments de joie dans les mauvais succès qui lui arrivent, ce sont de grands sujets de gémir devant Dieu, et de lui demander sa lumière pour sonder le fond de son cœur, et pour y découvrir s'il n'y a point en nous quelque jalousie secrète qui produise ces sentiments. Surtout il faut être extrêmement retenu à s'opposer aux louanges qu'on donne aux autres : car souvent quoique ces louanges soient fausses, elles peuvent être utiles à ceux qui les donnent, et elles disposent ceux qui les écoutent à avoir créance aux personnes à qui on les donne en plusieurs choses où il est bon qu'elles en aient, outre que l'on paraît ordinairement malin et envieux en s'y opposant, et qu'ainsi on scandalise le prochain.

Quand on connaît clairement que les mouvements que l'on ressent sont des mouvements d'envie, il faut y résister comme aux autres mauvais mouvements, c'est-à-dire, qu'il faut les désavouer et en gémir devant Dieu, lorsqu'on les reconnaît ; et lorsqu'ils nous sont simplement suspects, il faut en suspendre les effets extérieurs, et ne point agir que l'on n'ait un motif juste et nécessaire qui nous fasse agir. Mais pour prévenir tous ces mauvais mouvements, il faut tâcher d'attirer par ses prières l'esprit de charité et d'humilité : car, comme l'orgueil est la source de l'envie, et que c'est ce qui fait qu'on s'attriste des biens, et qu'on se réjouit des maux des autres, l'humilité et la charité en sont le remède, parce que l'humilité fait que nous aimons d'être au-dessous du prochain, et que nous trouvons notre avantage en cette place, et que la charité nous fait réjouir sincèrement de son véritable bien. Que s'il arrive qu'on ait sujet de croire que certains biens humains et certaines élévations ne soient pas des biens pour le prochain, on pourra alors s'en attrister sans péché, parce qu'on ne s'attristera que du mal et du préjudice qu'il en reçoit. Il n'y a donc presque que le fond du cœur qui distingue ces mouvements ; et comme ce fond du cœur nous est inconnu, l'envie, quel-

que ordinaire qu'elle soit, nous est assez ordinairement peu connue, et ne peut être souvent que l'objet de notre crainte et de nos gémissements.

§ 14. *De la haine et des injures.*—Si on regarde la haine en général, ce n'est qu'un simple éloignement d'un objet qui nous paraît contraire à notre bien ; mais en la regardant comme une inclination vicieuse, on doit dire que c'est le même sentiment que la colère, c'est-à-dire, un sentiment d'aigreur contre une personne dont on croit avoir été offensé, avec cette différence qu'il est plus affermi dans l'âme et qu'il subsiste sans émotion. Il y a plus d'éloignement et d'aigreur dans la haine et plus d'impétuosité dans la colère. La haine ne serait pas mauvaise si elle n'avait pour objet que les vices et les péchés; mais quand elle passe des vices aux personnes elle est horrible, parce qu'elle est directement opposée à la charité. L'injustice de cette sorte de haine est que nous ne haïssons pas le plus souvent ce qui est l'objet de notre haine par le véritable motif qui le rend digne de haine, qui est la contrariété qu'il a avec la justice, qui est Dieu même. Notre aversion n'est ordinairement fondée que sur ce que la personne qui en est l'objet est opposée à quelqu'un de nos intérêts ou de nos désirs, et qu'elle incommode notre orgueil. C'est la source ordinaire de nos aversions, et ainsi elles sont injustes dans leur fond, n'ayant pour principe que l'amour-propre.

Pour l'ordinaire on ne borne pas la haine dans la seule qualité sur laquelle elle est fondée ; mais on l'étend à la personne même et à tout ce qu'elle peut avoir de bon. Sitôt qu'une personne nous est devenue odieuse par quelque endroit, elle nous déplaît en tout : l'amour-propre répand son venin sur tout le bien qu'elle peut avoir, et alors, ou nous ne croyons pas qu'elle l'ait, ou nous en sommes fâchés, et nous voudrions qu'elle ne l'eût pas. Il arrive même de là que la haine prévaut dans notre cœur à toutes les raisons que nous pouvons avoir d'aimer ceux qui en sont l'objet ; ce qui est manifestement injuste : car quelque tort que puisse avoir la personne contre qui on sent quelque disposition de haine, les raisons que nous avons de l'aimer, prises de l'amour de Dieu, de l'obligation qu'il nous impose d'aimer notre prochain et de la qualité d'image de Dieu qu'elle conserve, devraient prévaloir à tous les sentiments d'aversion et de chagrin qu'on pourrait tirer d'ailleurs.

Quand la haine est dominante dans le cœur, c'est une marque de la mort de l'âme, parce que c'en est une de l'extinction de la charité. Les hommes s'étonnent quand ils voient en eux des signes et des présages de maladies mortelles, comme des crachements de sang, des frissons violents, des défaillances ; mais ils devraient bien plus s'étonner quand ils sentent en eux des aversions et des jalousies, quand ils s'aperçoivent qu'on leur fait plaisir de médire de quelqu'un, de le rabaisser, de le noircir, et que ses maux et ses disgrâces leur causent une joie secrète : car ce sont des marques d'une fièvre bien plus dangereuse pour les âmes que la fièvre corporelle ne l'est pour le corps. Il est vrai que ce ne sont pas toujours des signes certains : ces sentiments peuvent s'agiter, sans que la volonté y ait part ; mais ce sont toujours des signes d'une disposition qui tend à la mort. Ainsi, comme quand on sent les signes des maladies corporelles on prend des remèdes et l'on pratique des régimes pour les prévenir, il faudrait de même quand on aperçoit en soi ces signes de maladies spirituelles aller au-devant du mal dont on est menacé; il faudrait rappeler dans son esprit tous les sujets que nous avons d'aimer ceux pour qui l'on sent ces aversions ; il faudrait être exact à ne rien dire à leur désavantage ; il faudrait désavouer tous les sentiments contraires à la charité que nous leur devons. Mais le mal est que nous avons soin au contraire de les nourrir, en prenant tout en mauvaise part de ceux dont nous avons conçu quelque éloignement, et en n'expliquant rien favorablement de ce qui vient de leur part.

La haine du prochain n'est pas une simple marque de mort : l'apôtre S. Jean déclare que ceux qui en sont possédés sont de plus coupables d'homicide (I *Jean*, III, 15). Qui n'a point la charité, ne peut aimer la vie du prochain que par intérêt ; de sorte que si son intérêt change, il ne l'aimera plus, et que ne l'aimant plus, si son intérêt est qu'elle finisse, il en désire la fin. La haine enferme donc le désir de la mort du prochain, pourvu qu'elle nous serve à quelque chose ; ce qui est une espèce d'homicide spirituel ; et elle tend même à la perte de l'âme du prochain aussi bien qu'à celle de son corps, car la haine empêche la charité spirituelle : elle empêche de prier pour le salut du prochain, étant impossible de prier comme il faut pour une personne que l'on hait ; ainsi, en refusant aux autres les devoirs de la charité commune, on contribue autant qu'il est en soi à leur mort spirituelle. Il n'est pas nécessaire pour cela de les exclure positivement de nos prières communes ; il suffit que Dieu voie que nous sommes dans une disposition qui ne nous permet pas de les y comprendre.

Quoique la haine ne produise que des paroles injurieuses qui semblent bien éloignées de la malice du meurtre, cependant Dieu traitera ceux qui les profèrent comme des homicides, parce que la haine en renferme la malice. Cela fait voir qu'il y a des paroles qui paraissent peu considérables, qui sont néanmoins des péchés dignes de la damnation, parce qu'elles naissent d'un fond de haine qui suffit pour les rendre criminelles. Il ne faut pas distinguer la haine par les effets extérieurs des injures, mais par ses différents degrés. Elle n'est ordinairement que commencée, quand elle ne produit qu'un certain chagrin qui ne va pas jusqu'aux paroles de reproche ; et cependant dans cet état même elle n'est pas innocente. Dieu la punira plus sévèrement que les Juifs ne punissaient les crimes ordinaires. Que si le

gémissement, parce que, si l'on n'est en garde contre cette passion, elle peut s'accroître et s'emparer de l'âme.

Il est bon de considérer les effets de l'envie pour concevoir combien cette passion est dangereuse. Elle nous prive de la part que la charité nous donnerait aux biens du prochain : car il est certain que l'on y participe lorsqu'on s'en réjouit ; et de plus elle nous empêche de voir la vertu des autres, de nous en édifier et par conséquent de l'imiter. Elle nous ouvre les yeux pour apercevoir les moindres défauts du prochain ; elle les grossit et les fait paraître grands ; souvent même elle croit en voir, et s'en imagine dans les autres qu'ils n'ont point effectivement ; et elle se sert ensuite de ces défauts, vrais ou faux, comme d'un voile qui l'empêche d'apercevoir leurs vertus. C'est une source de jugements téméraires, parce que la prévention qu'elle cause dans l'esprit lui fait voir tout du mauvais côté, et ces jugements téméraires produisent ensuite quantité de médisances. C'est une source de joie maligne dans les rabaissements qui arrivent au prochain, et même dans les fautes qu'il commet. Ainsi elle prive de tous les avantages de la charité dans les biens et dans les maux des autres, et elle répand un venin qui infecte la plupart des mouvements du cœur à l'égard de ceux dont on est jaloux.

Il n'y a personne qui soit entièrement exempt d'envie, parce qu'il n'y a personne qui n'ait encore quelque orgueil, et que ce vice en est une suite nécessaire ; ainsi il est important de reconnaître devant Dieu qu'on y est sujet, parce qu'encore que ce vice soit extrêmement commun, on se le déguise à soi-même autant que l'on peut, presque personne ne voulant avouer qu'il est envieux, parce que ce vice tient de la bassesse, et que c'est mettre en quelque sorte au-dessus de soi ceux dont on confesserait qu'on est jaloux. On n'avoue donc l'envie ni aux autres, ni à soi-même, ni à Dieu même, et l'on tâche de la couvrir sous l'apparence de quelque mouvement plus honnête.

On dit qu'il est difficile de découvrir l'envie, quoiqu'il soit assez facile de reconnaître si l'on s'attriste du bien du prochain et si l'on se réjouit de son mal. C'est que l'aveuglement et l'ignorance qui règnent dans la plupart du monde font que l'on y loue une infinité de gens qui ne sont pas louables, et qu'on les loue même pour des choses qui ne méritent pas d'être louées. Il peut fort bien arriver alors, sans que le cœur soit touché d'aucun mouvement d'envie, que ces louanges donnent du chagrin aux personnes éclairées, parce qu'elles sont effectivement fausses, et que bien loin d'être un bien pour ceux à qui on les donne, elles peuvent servir à les aveugler. Il peut se faire aussi que l'on soit porté à repousser et à diminuer ces fausses louanges, et cela parce qu'elles sont fausses et qu'elles sont un mal pour ceux qui les donnent, n'ayant point d'autre source que leur illusion ou leur ignorance. Qui en demeurerait là, il n'y aurait pas encore d'envie, puisque l'objet de cette tristesse et de ce chagrin qu'on ressentirait serait non le bien, mais le mal du prochain ; savoir, son aveuglement qui paraît souvent, autant par ces louanges sans lumières et sans vérité, que par aucun autre signe. Mais il arrive très-souvent que ces mouvements sont fort équivoques ; et en même temps qu'on s'imagine n'avoir du chagrin que de la fausseté et de l'injustice de ces louanges, on en a souvent de ce que par là le prochain est relevé, et que l'on en est rabaissé : outre qu'il arrive quelquefois que l'on ne trouve fausses les louanges qu'on donne aux autres que parce que notre jalousie nous les fait voir telles, parce qu'elle nous grossit les objets, et nous fait voir leurs défauts plus grands qu'ils ne sont, et nous empêche de voir leurs vertus et leurs bonnes qualités. Ainsi, quand on aperçoit en soi ces mouvements que l'on peut appeler équivoques, c'est-à-dire ces chagrins dans les louanges du prochain et ces sentiments de joie dans les mauvais succès qui lui arrivent, ce sont de grands sujets de gémir devant Dieu, et de lui demander sa lumière pour sonder le fond de son cœur, et pour y découvrir s'il n'y a point en nous quelque jalousie secrète qui produise ces sentiments. Surtout il faut être extrêmement retenu à s'opposer aux louanges qu'on donne aux autres : car souvent quoique ces louanges soient fausses, elles peuvent être utiles à ceux qui les donnent, et elles disposent ceux qui les écoutent à avoir créance aux personnes à qui on les donne en plusieurs choses où il est bon qu'elles en aient, outre que l'on paraît ordinairement malin et envieux en s'y opposant, et qu'ainsi on scandalise le prochain.

Quand on connaît clairement que les mouvements que l'on ressent sont des mouvements d'envie, il faut y résister comme aux autres mauvais mouvements, c'est-à-dire, qu'il faut les désavouer et en gémir devant Dieu, lorsqu'on les reconnaît ; et lorsqu'ils nous sont simplement suspects, il faut en suspendre les effets extérieurs, et ne point agir que l'on n'ait un motif juste et nécessaire qui nous fasse agir. Mais pour prévenir tous ces mauvais mouvements, il faut tâcher d'attirer par ses prières l'esprit de charité et d'humilité : car, comme l'orgueil est la source de l'envie, et que c'est ce qui fait qu'on s'attriste des biens, et qu'on se réjouit des maux des autres, l'humilité et la charité en sont le remède, parce que l'humilité fait que nous aimons d'être au-dessous du prochain, et que nous trouvons notre avantage en cette place, et que la charité nous fait réjouir sincèrement de son véritable bien. Que s'il arrive qu'on ait sujet de croire que certains biens humains et certaines élévations ne soient pas des biens pour le prochain, on pourra alors s'en attrister sans péché, parce qu'on ne s'attristera que du mal et du préjudice qu'il en reçoit. Il n'y a donc presque que le fond du cœur qui distingue ces mouvements ; et comme ce fond du cœur nous est inconnu, l'envie, quel-

les fautes qu'une passion aigrie pourrait leur faire commettre. Quand on ne leur servirait de rien, on se sert à soi-même. On pratique l'humilité, la douceur, la patience; et cela vaut mieux mille fois que l'exemption de ce prétendu dommage qu'on en reçoit. Il n'est pas possible de rendre les hommes justes et raisonnables en leur résistant; c'est entreprendre une guerre sans fin que de le tenter : mais il est possible, en leur cédant, de se conserver la paix, la tranquillité de l'âme et la jouissance de tous les biens qui doivent nous être précieux. Ainsi, sans considérer toutes les autres raisons, la seule prudence chrétienne suffit pour nous faire prendre le parti de la patience, et pour nous convaincre que la colère, l'impatience, la résistance, la vengeance sont de faux partis, qui ne font qu'augmenter nos maux, au lieu d'y remédier.

Si ces dispositions sont rares parmi les chrétiens, c'est qu'il y a peu de véritables chrétiens, c'est que la véritable foi est rare. Celui qui est bien convaincu intérieurement de son néant n'est pas si susceptible de mouvements de colère, ni si prompt à les produire au dehors. Que peut-on ôter à un homme qui croit n'avoir rien? Comment peut-on abaisser celui que l'humilité tient abattu et anéanti? Si on lui reproche des défauts qu'il a, il s'en humilie; si on lui en reproche qu'il n'a pas, il s'occupe de ceux qu'il reconnaît en soi, qu'il regarde comme beaucoup plus grands que ceux qu'on lui reproche; et ainsi il se croit encore favorablement traité. Si on ne l'aime pas, il croit n'être pas digne d'être aimé; et si on le traite mal, il se juge digne de ces mauvais traitements. Ces sentiments sont justes, parce qu'ils sont conformes à la vérité, et par conséquent ceux que la colère nous inspire sont injustes. Ce n'est pas qu'il soit juste que les autres nous outragent; mais c'est qu'il est juste que nous le souffrions. Toutes ces raisons sont concluantes, mais il faut autre chose que des raisons pour corriger la passion de la colère; il faut que la grâce nous les applique, qu'elle en pénètre notre esprit, et qu'elle les fasse entrer dans notre cœur.

§ 16. *De la vengeance.* — Il est certain que la plupart des querelles, des haines, des aversions, des vengeances ne sont attirées que parce qu'on ne souffre pas assez les hommes, qu'on ne les ménage pas assez, qu'on ne leur témoigne pas assez d'égards, qu'on n'a pas l'humilité de leur céder dans les choses indifférentes, et qu'on les choque souvent par un air fier et par des réponses dures. Ce sont là les causes ordinaires des divisions et des contradictions qui donnent lieu à la vengeance. On peut à la vérité se soustraire à la violence des méchants, c'est une prudence raisonnable et une espèce de charité envers eux; on peut encore employer des moyens doux et innocents pour les empêcher de nous nuire; mais il n'est point permis de repousser le mal qu'ils veulent nous faire, en leur en faisant à eux-mêmes, et d'user pour cela des moyens violents qui ressentent la vengeance. Le mal qu'on ferait à un autre à cause de celui qu'il nous aurait fait ne guérirait pas le mal qu'on aurait souffert. Celui à qui on aurait crevé l'œil ne recouvrerait pas son œil perdu en le crevant à son ennemi : ce serait une vengeance inutile, contraire non seulement à la raison, mais à la justice. Il est juste à la vérité que les méchants soient punis; mais il n'est pas juste ni que cette punition s'exerce par chaque particulier, ni que les personnes intéressées en soient juges. Celui qui se venge est donc un usurpateur injuste d'un pouvoir qui ne lui appartient pas; il prévient la justice de Dieu par une usurpation sacrilége; et au lieu qu'en recevant quelque mal de la part d'un autre il n'y avait d'injuste que celui qui le faisait souffrir, celui qui le rend se rend l'imitateur de l'injustice qu'il condamne.

Par la vengeance on aigrit d'ordinaire les passions des autres, au lieu qu'on est obligé de faire tout ce qui est possible pour les calmer. On ne leur donne point par là l'exemple de la patience qu'on leur doit, et on leur donne lieu de nous prendre pour des gens qui font tout ce qu'ils peuvent pour nuire à leurs ennemis, ainsi nous contribuons à leur endurcissement et nous leur causons infiniment plus de mal qu'ils ne voulaient nous en faire, puisque leur injustice ne pouvait nous nuire qu'à l'égard de quelques biens temporels, et que nous nuisons à leur âme même, qui aurait dû nous être plus chère que nos biens. Elle nuit de plus à la religion, et la décrie comme proposant une perfection en idée, qui n'est pas même suivie par ceux qui font profession d'y être les plus attachés. Ainsi ces procédés violents déshonorent Dieu en déshonorant son *Eglise, de l'honneur* de laquelle il est jaloux comme du sien propre. Il est bon de remarquer qu'il y a bien des manières de se venger. On se venge des dommages par d'autres dommages qu'on cause; on se venge des coups par des coups et des injures; on se venge aussi de la hauteur qui nous incommode par une hauteur qui incommode les autres; on se venge de la fierté par la fierté; des airs par les airs; et tout cela ne vaut rien, parce qu'il n'a pour principe que le ressentiment et la vengeance, qui sont des mouvements auxquels il n'est permis à personne de s'abandonner.

Quiconque rend le mal pour le mal augmente le mal d'autrui, sans diminuer le sien, ou plutôt il augmente le mal du prochain, et se fait un nouveau mal, beaucoup pire que celui qu'il avait reçu. Celui qui s'est porté à nuire au prochain et à lui faire quelque outrage, est déjà bien à plaindre; il a fait une plaie dangereuse à son âme; il faut donc éviter de lui en faire une nouvelle. Or on lui en fait en se vengeant de lui, car on augmente sa haine et son aversion qui fait sa plaie. Mais de plus on s'en fait une à soi-même par cette vengeance, car on se prive par là du bien de la patience et de la charité; et l'on se rend criminel d'innocent qu'on était

mouvement de haine est plus fort et plus formé, et qu'il produise au dehors les reproches communs que la passion suggère, quoiqu'il ne marque pas encore une haine toute formée, Dieu la punira plus sévèrement que les Juifs ne punissaient les crimes extraordinaires, et qui étaient jugés par le souverain conseil de l'Etat. Mais, si la haine est telle qu'elle porte à faire de certains reproches qui marquent un dessein formé de détruire la réputation du prochain, et qui ne soient pas simplement les effets d'une passion passagère, mais d'une haine enracinée qui tend à le déshonorer entièrement devant les hommes, comme faisait parmi les Juifs l'injure de fou, il ne faut plus chercher dans la conduite des hommes d'exemples de la sévérité avec laquelle Dieu punira ce crime; et il faut savoir qu'il le punira par la dernière de ses peines, qui est la damnation et la géhenne du feu. On doit donc concevoir par là que dans les querelles qui arrivent parmi les hommes, quoiqu'elles ne se terminent qu'à des paroles, il y en a plusieurs où l'on perd entièrement la grâce de Dieu, et où l'on se rend digne de l'enfer, et que cela se rencontre quand la haine est arrivée jusqu'à un certain degré, où, de dessein formé, l'on veut déshonorer le prochain par des reproches qui le privent d'honneur et de considération parmi les hommes.

Pour parvenir à remédier à la haine, il faut concevoir les malheurs dans lesquels elle entraîne. Il ne faut pas se décourager lorsqu'on sent des aversions : il y en a beaucoup qui sont plus dans l'imagination que dans le cœur; mais, pour en empêcher le progrès, il faut d'abord rendre ces sentiments muets et sans action, c'est-à-dire, ne leur permettre jamais de paraître au dehors, et s'étudier même à une modération plus grande, quand on parle ou qu'on a affaire avec ceux pour lesquels on sent de l'aversion. Il faut tâcher de rendre à ceux à l'égard de qui on sent cette disposition, tous les bons offices que l'on peut, et demander à Dieu qu'il ôte de notre cœur cette racine d'amertume. Si avec tout cela on sent qu'elle continue, il faut la porter en patience, comme une grande misère, comme une grande preuve de notre orgueil, et considérer que cette haine que nous avons dans le cœur nous rend dignes du mépris et de la haine des hommes, puisqu'elle nous fait mériter la haine et le mépris de Dieu même.

§ 15. *De la colère.* — La colère est un soulèvement de l'âme contre la personne dont on croit avoir reçu quelque injure ou quelque déplaisir, qui nous porte à lui désirer du mal et à lui en faire, si l'on peut. Comme cette passion a de très-mauvais effets, qu'elle trouble la raison, qu'elle fait sortir l'âme de son assiette naturelle, qu'elle lui cause des transports, des convulsions et une espèce de fureur, qu'elle la pousse à toute sorte d'excès, qu'elle ruine souvent les familles et les Etats, la sagesse humaine a toujours cru qu'il était très-important de porter les hommes, non seulement à réprimer les mouvements de la colère, mais aussi à les étouffer, s'il était possible. Elle donne, à la vérité, une grande horreur de cette passion par l'état où elle met le corps même; par les marques extérieures de dérèglement qu'elle y imprime; de sorte qu'il n'y a point de passion dont l'image soit plus capable de causer de l'aversion; mais la religion chrétienne en donne une toute autre idée, et fournit d'armes propres à la combattre.

La religion nous fait voir que ce que nous prenons pour injure et qui est injuste en effet de la part des hommes, a une cause première qui l'ordonne sans injustice; ainsi elle nous montre qu'on ne nous fait jamais d'injustice; que nous méritons tous les traitements que nous pouvons recevoir des hommes; qu'ils n'en sont pas les premières causes; qu'ils ne sont que les simples instruments de Dieu; et par là elle apaise nos plaintes; elle détourne notre esprit de cette prétendue injustice qu'il souffre, et l'applique à considérer et à condamner l'injustice de sa colère. Elle nous fait découvrir dans ces traitements que nous prétendons injurieux, non seulement la justice de Dieu, mais encore sa bonté qui les permet par des vues de miséricorde, pour nous donner moyen d'en profiter, pour guérir le plus grand de nos maux, qui est l'orgueil, et pour nous procurer le plus grand des biens, qui est l'humilité. Ainsi elle change toutes nos idées en nous faisant regarder comme des grâces et des faveurs de Dieu ce que les hommes appellent des disgrâces et des malheurs. D'un autre côté elle se sert, pour étonner, des menaces de Dieu même contre ceux qui se mettent en colère, et que cette passion porte à quelque excès contre le prochain.

Nous jugeons et nous agissons pour l'ordinaire dans le monde comme des enfants qu'on épouvante par des grimaces. Nous ne regardons que l'extérieur et le visage de nos ennemis, et les marques de colère et de haine qui y paraissent; et cela suffit pour nous porter à l'impatience et à la colère. Mais que n'apprenons-nous des avares à mieux juger des choses? Donnez à un avare dix mille écus; de quelque mauvaise grâce que vous le fassiez, il sera ravi du présent que vous lui aurez fait. Il faudrait regarder de même si ce que nos ennemis nous font ne nous est pas véritablement utile, et s'il n'y a point du gain et du profit pour notre âme : car en ce cas il est clair que, malgré leur mauvaise humeur, nous devons nous en tenir obligés. C'est pourquoi, quand l'Apôtre nous exhorte à donner lieu à la colère (*Rom.*, XII, 19), c'est-à-dire, à souffrir les injures et les injustices des autres, sans les repousser, il nous exhorte à faire une action de sagesse et de prudence chrétienne. Il y a bien plus à gagner dans ce parti qu'en tout autre; souvent une souffrance humble et paisible adoucit le cœur de ceux qui nous persécutent; et quand cela arrive, c'est un gain inestimable pour ceux qui ont dans le cœur la charité du prochain. Quand on ne les apaiserait pas, on ne les aigrit pas, et on leur épargne toutes

les fautes qu'une passion aigrie pourrait leur faire commettre. Quand on ne leur servirait de rien, on se sert à soi-même. On pratique l'humilité, la douceur, la patience; et cela vaut mieux mille fois que l'exemption de ce prétendu dommage qu'on en reçoit. Il n'est pas possible de rendre les hommes justes et raisonnables en leur résistant; c'est entreprendre une guerre sans fin que de le tenter : mais il est possible, en leur cédant, de se conserver la paix, la tranquillité de l'âme et la jouissance de tous les biens qui doivent nous être précieux. Ainsi, sans considérer toutes les autres raisons, la seule prudence chrétienne suffit pour nous faire prendre le parti de la patience, et pour nous convaincre que la colère, l'impatience, la résistance, la vengeance sont de faux partis, qui ne font qu'augmenter nos maux, au lieu d'y remédier.

Si ces dispositions sont rares parmi les chrétiens, c'est qu'il y a peu de véritables chrétiens, c'est que la véritable foi est rare. Celui qui est bien convaincu intérieurement de son néant n'est pas si susceptible de mouvements de colère, ni si prompt à les produire au dehors. Que peut-on ôter à un homme qui croit n'avoir rien? Comment peut-on abaisser celui que l'humilité tient abattu et anéanti? Si on lui reproche des défauts qu'il a, il s'en humilie; si on lui en reproche qu'il n'a pas, il s'occupe de ceux qu'il reconnaît en soi, qu'il regarde comme beaucoup plus grands que ceux qu'on lui reproche; et ainsi il se croit encore favorablement traité. Si on ne l'aime pas, il croit n'être pas digne d'être aimé; et si on le traite mal, il se juge digne de ces mauvais traitements. Ces sentiments sont justes, parce qu'ils sont conformes à la vérité, et par conséquent ceux que la colère nous inspire sont injustes. Ce n'est pas qu'il soit juste que les autres nous outragent; mais c'est qu'il est juste que nous le souffrions. Toutes ces raisons sont concluantes, mais il faut autre chose que des raisons pour corriger la passion de la colère; il faut que la grâce nous les applique, qu'elle en pénètre notre esprit, et qu'elle les fasse entrer dans notre cœur.

§ 16. *De la vengeance.* — Il est certain que la plupart des querelles, des haines, des aversions, des vengeances ne sont attirées que parce qu'on ne souffre pas assez les hommes, qu'on ne les ménage pas assez, qu'on ne leur témoigne pas assez d'égards, qu'on n'a pas l'humilité de leur céder dans les choses indifférentes, et qu'on les choque souvent par un air fier et par des réponses dures. Ce sont là les causes ordinaires des divisions et des contradictions qui donnent lieu à la vengeance. On peut à la vérité se soustraire à la violence des méchants, c'est une prudence raisonnable et une espèce de charité envers eux; on peut encore employer des moyens doux et innocents pour les empêcher de nous nuire; mais il n'est point permis de repousser le mal qu'ils veulent nous faire, en leur en faisant à eux-mêmes, et d'user pour cela des moyens violents qui ressentent la vengeance. Le mal qu'on ferait à un autre à cause de celui qu'il nous aurait fait ne guérirait pas le mal qu'on aurait souffert. Celui à qui on aurait crevé l'œil ne recouvrerait pas son œil perdu en le crevant à son ennemi : ce serait une vengeance inutile, contraire non seulement à la raison, mais à la justice. Il est juste à la vérité que les méchants soient punis; mais il n'est pas juste ni que cette punition s'exerce par chaque particulier, ni que les personnes intéressées en soient juges. Celui qui se venge est donc un usurpateur injuste d'un pouvoir qui ne lui appartient pas; il prévient la justice de Dieu par une usurpation sacrilége; et au lieu qu'en recevant quelque mal de la part d'un autre il n'y avait d'injuste que celui qui le faisait souffrir, celui qui le rend se rend l'imitateur de l'injustice qu'il condamne.

Par la vengeance on aigrit d'ordinaire les passions des autres, au lieu qu'on est obligé de faire tout ce qui est possible pour les calmer. On ne leur donne point par là l'exemple de la patience qu'on leur doit, et on leur donne lieu de nous prendre pour des gens qui font tout ce qu'ils peuvent pour nuire à leurs ennemis, ainsi nous contribuons à leur endurcissement et nous leur causons infiniment plus de mal qu'ils ne voulaient nous en faire, puisque leur injustice ne pouvait nous nuire qu'à l'égard de quelques biens temporels, et que nous nuisons à leur âme même, qui aurait dû nous être plus chère que nos biens. Elle nuit de plus à la religion, et la décrie comme proposant une perfection en idée, qui n'est pas même suivie par ceux qui font profession d'y être les plus attachés. Ainsi ces procédés violents déshonorent Dieu en déshonorant son Eglise, *de l'honneur* de laquelle il est jaloux comme du sien propre. Il est bon de remarquer qu'il y a bien des manières de se venger. On se venge des dommages par d'autres dommages qu'on cause; on se venge des coups par des coups et des injures; on se venge aussi de la hauteur qui nous incommode par une hauteur qui incommode les autres; on se venge de la fierté par la fierté; des airs par les airs; et tout cela ne vaut rien, parce qu'il n'a pour principe que le ressentiment et la vengeance, qui sont des mouvements auxquels il n'est permis à personne de s'abandonner.

Quiconque rend le mal pour le mal augmente le mal d'autrui, sans diminuer le sien, ou plutôt il augmente le mal du prochain, et se fait un nouveau mal, beaucoup pire que celui qu'il avait reçu. Celui qui s'est porté à nuire au prochain et à lui faire quelque outrage, est déjà bien à plaindre; il a fait une plaie dangereuse à son âme; il faut donc éviter de lui en faire une nouvelle. Or on lui en fait en se vengeant de lui, car on augmente sa haine et son aversion qui fait sa plaie. Mais de plus on s'en fait une à soi-même par cette vengeance, car on se prive par là du bien de la patience et de la charité; et l'on se rend criminel d'innocent qu'on était

auparavant. La raison pourquoi nous ne pouvons pas rendre injure pour injure, ni procurer aucun mal à ceux qui nous en ont fait, c'est que nous ne sommes point établis de Dieu pour être les ministres de sa justice, mais simplement pour être les instruments de sa miséricorde envers les hommes. Il s'est réservé la punition et la vengeance, et il n'a chargé les hommes que de procurer le bien des autres en toutes les manières qu'ils le peuvent. Il n'y a point de bornes dans l'exécution de ce devoir, c'est-à-dire que la malice des hommes ne peut être telle qu'elle puisse nous dispenser de leur souhaiter du bien, et de leur en faire, si nous le pouvons ; car jamais les hommes ne sauraient être si indignes que nous leur fassions du bien, que nous l'avons été, et que nous le sommes encore, d'obtenir les grâces de Dieu. Il ne veut point que nous ayons égard à leurs misères ni à leurs défauts, comme nous ne voulons point que Dieu ait égard à nos misères et à nos défauts. Il nous mesurera à la même mesure sur laquelle nous aurons mesuré les autres. Ayons donc soin d'exercer envers le prochain une miséricorde qui n'ait point de bornes, afin que Dieu ne borne point ses miséricordes sur nous, et que nonobstant nos indignités et nos infidélités, il n'arrête point le cours de ses grâces.

§ 17. *De la paresse et de la perte du temps.* — La paresse est un état dans lequel une infinité de chrétiens languissent, et qui est par lui-même très-dangereux. C'est un sommeil d'oisiveté et de négligence dont il est important de se réveiller. Dans cet état l'âme délivrée des passions criminelles n'est pas toujours assez touchée des vérités de la religion, ni des biens qu'elle promet. Elle ne sent point toujours un saint empressement qui la porte à chercher Dieu avec le soin et l'ardeur dont il doit être cherché. Elle conçoit faiblement ses dangers et les artifices de ses ennemis. Elle n'est pas assez pénétrée de la grandeur des biens éternels ; ainsi elle agit faiblement. Comme elle ne voit le bien qu'à demi, elle ne le cherche qu'à demi ; elle avance peu dans son chemin, et elle s'arrête à mille amusements inutiles. Etat dangereux, non seulement parce qu'il est capable de faire tomber les âmes dans les dérèglements dont elles ont été délivrées, mais aussi parce qu'il est bien à craindre que l'on n'arrive jamais à un but vers lequel on marche si lâchement. En effet la seule inutilité suffit pour nous damner ; si ce n'est directement, c'est par un tour qui produit le même effet. L'inutilité affaiblit la charité; la charité affaiblie ne se trouve plus en état d'empêcher que la cupidité ne se rende maîtresse de l'âme. Elle suffit encore pour nous perdre, parce qu'elle est cause que nous manquons à plusieurs devoirs essentiels, comme au devoir de la pénitence, de la piété, de la reconnaissance envers Dieu, de la charité envers le prochain, de la protection qu'on doit aux personnes opprimées, et à plusieurs autres; ainsi l'on ne saurait trop éviter un si dangereux sommeil.

Rien n'est plus capable de nous détourner de la voie du salut que la paresse, la lâcheté, le relâchement. On ne résiste à des tentations continuelles que par une vigilance continuelle. La vie chrétienne étant une vie opposée au torrent de la nature, qui ne fait point d'effort contre ce torrent en est nécessairement entraîné. Mais par cet effort on ne se soutient pas seulement contre le torrent, mais on s'avance, on fait du progrès contre son cours, et l'on en fait même d'autant plus que l'on continue ses efforts ; car au lieu qu'en résistant au cours d'un fleuve on se lasse, l'âme au contraire en résistant au torrent du monde, de la coutume et de la concupiscence, se fortifie et affaiblit ses ennemis. Mais lorsque, faute de rompre certains commerces, de renoncer à certains divertissements, de se retirer de certaines conversations, de faire des retranchements dans sa dépense et dans ses meubles, on mène une vie faible et si languissante, qu'on n'avance point dans la piété, ou qu'on y avance si peu, qu'on est toujours près de retomber : il est alors visible qu'on ne prend point intérêt à son salut ; car, quoiqu'alors on ne puisse dire en particulier d'aucune de ces choses qu'elle soit absolument criminelle, il arrive néanmoins de l'amas de tout ce qui compose cette sorte de vie, qu'on ne se guérit point des maladies dangereuses qu'on a contractées; qu'on fait de grandes fautes et en grand nombre, et qu'on demeure toujours dans un état de faiblesse. On craint, dit-on, que si l'on se sépare de ces amusements, on ne soutienne pas cette vie, on ne fasse parler le monde, on ne devienne ridicule, on ne tombe dans l'ennui. Mais l'on doit craindre beaucoup davantage qu'en ne s'en séparant pas, on ne retombe dans le péché. S'il faut se conduire par la crainte, que la moindre cède à la plus grande. Tous ces ménagements de prudence humaine éloignent la grâce de Dieu. Il ne fait rien pour ces âmes faibles et paresseuses qui ne veulent rien faire pour lui, qui veulent que leur salut ne leur coûte rien, et qui ne croient pas qu'on soit obligé à rien souffrir pour éviter des maux éternels. Il vient des tentations qui ont besoin de force pour y résister, et comme l'on ne se fortifie point dans cette vie molle et languissante, on succombe à ces tentations. On s'approche si près du précipice, qu'on s'y laisse enfin tomber. On craint l'ennui et l'on tombe dans la mort. On craint de faire parler les hommes et d'être jugé par eux, et l'on ne craint point les jugements que Dieu et ses anges font de notre lâcheté. Enfin l'on craint tant le personnage de dévot et de dévote, que l'on tombe dans cette tiédeur mortelle qui oblige Dieu de nous rejeter. Tous ces grands ménagements sont des marques certaines que le monde est grand à nos yeux, et que l'on a peu de foi, peu de crainte et peu d'amour pour Dieu; car qui aurait une foi plus vive, qui craindrait bien les effets de sa justice, qui serait touché de son amour, passerait par-dessus ces petits obstacles qui arrêtent l'âme; il se déferait des vues humaines ; il penserait d'une autre sorte

à assurer son salut et surmonterait cette funeste paresse.

C'est la paresse qui fait que l'on perd son temps. Ce temps si précieux que Dieu donne pour gagner l'éternité, à quoi l'emploie-t-on? Les uns le passent en des désordres grossiers, les autres en de vains amusements, d'autres en des desseins chimériques et en des travaux inutiles, les autres ne savent qu'en faire et ne cherchent qu'à le perdre. On le donne au premier venu, on se le laisse ravir sans se plaindre, et c'est la seule chose dont on est libéral. Il est bon de faire réflexion sur ce que nous avons perdu de notre temps par le passé, et de gémir de cette perte. Il n'est pas mal aisé de connaître qu'elle s'étend fort loin, car tout ce que nous n'avons pas fait dans la vue de Dieu est perdu pour nous, ce sont des œuvres mortes dont nous n'avons à attendre que des châtiments. Il n'est pas difficile aussi de reconnaître la grandeur de cette perte. Il faut en juger par ce que nous pouvions acquérir en usant bien de notre temps. Or nous aurions pu acquérir des richesses infinies pour l'autre vie. Au contraire nous avons prodigué et dissipé notre temps à des amusements, à des divertissements fades et en de vaines occupations. Il est donc aisé de se convaincre d'un aveuglement si prodigieux sur le mauvais usage du temps. Mais ce qui ne paraît pas possible, c'est de réparer cette perte, car enfin on ne rappelle plus le temps passé. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de n'en plus perdre; mais ce qui est perdu est toujours perdu. La bonté de Dieu est néanmoins si grande, qu'il nous ouvre un moyen de racheter ce temps dont la perte paraît si irréparable. Le regret que nous en aurons, la componction que nous en concevrons dans le fond du cœur, l'application que nous aurons à ne plus perdre de temps et à le ménager avec fidélité, dans la vue de satisfaire à Dieu pour le temps passé, pourra obtenir de sa bonté, non seulement qu'il nous remette les dettes que nous avons contractées par notre paresse et par notre négligence, mais aussi qu'il nous rende une partie de ces biens que nous avons malheureusement dissipés.

§ 18. *Du scandale et du mauvais exemple.* — Scandale est ce qui peut porter quelqu'un au mal et lui donner occasion de péché par quelque action ou quelque parole déréglée ou qui en a l'apparence. On ne prend d'ordinaire pour scandale et pour action scandaleuse que ce qui choque les hommes et qui est improuvé du commun du monde, comme sont les déréglements grossiers et les vices qui font horreur. Mais on ne dit pas que des déréglements passés en coutume et autorisés par la pratique soient scandaleux, parce qu'on ne les désapprouve pas. Ainsi on ne dira pas d'ordinaire que l'ambition, l'amour du bien, le luxe et les parures soient des péchés scandaleux, parce que ces vices sont peu désapprouvés dans le monde. On ne dira pas qu'une femme du monde qui va aux spectacles, qui passe sa vie dans des divertissements auxquels le monde n'a pas attaché de déshonneur, vive scandaleusement. Cependant on se trompe fort dans ces jugements. Les vices qui sont condamnés de tout le monde, sont des péchés; mais ils sont d'autant moins scandaleux qu'ils sont plus désapprouvés, parce qu'ils ne font tomber personne. Mais les scandales les plus grands et les plus dangereux sont ceux qui sont le moins désapprouvés et auxquels on fait moins de réflexion, parce qu'ils font tomber plus de monde et qu'ils sont plus occasion de chute, en quoi consiste la nature du scandale. Ainsi rendre les vices aimables, y attirer le monde, en diminuer l'horreur, en étouffer le scrupule, autoriser les gens dans le vice, c'est là proprement ce que l'on doit appeler scandale.

Le scandale est inséparable de tous les péchés et de toutes les passions déréglées qui paraissent à l'extérieur; car tout ce qui est extérieur se peignant dans l'imagination de ceux qui le voient, les rend plus portés à l'imiter qu'ils n'étaient auparavant. Ainsi toute passion de colère, de haine et de désir des biens du monde, l'amour des richesses, de l'éclat et de la réputation, le mépris des choses qu'on doit aimer et estimer, et l'estime des choses qu'on doit haïr, tout cela est scandaleux. C'est un poison qu'on verse dans l'esprit du prochain, qui l'infecte et le corrompt, et tend à lui faire perdre la vie de l'âme, en un mot tout péché est contagieux; il peut se multiplier dans l'esprit de tous ceux qui le voient ou qui le savent, parce qu'ils en reçoivent l'image et l'impression. On scandalise les jeunes gens, en ne louant devant eux que ceux qui s'avancent et qui éclatent dans le monde, en ne leur parlant *jamais* avec estime des personnes vertueuses *qui sont* dans un état rabaissé, en leur *inspirant l'avarice* et l'ambition. On scandalise, quand on expose aux yeux du prochain ce qui peut allumer ces passions et lui inspirer l'amour du monde; ainsi ceux qui, sans agir et sans parler, frappent les yeux des autres par leur luxe; ceux qui font paraître leur vanité, leur ambition, l'attache à leur corps et à leurs divertissements, les scandalisent très-dangereusement. Combien de crimes et de péchés fait quelquefois faire une seule médisance et une seule calomnie dite devant ceux qui l'écoutent avec plaisir et qui la répandent avec malignité et avec légèreté! Quelle étrange multiplication de péchés n'arrive-t-il point par des chansons, des discours ou des livres déshonnêtes! Combien de maux peut-il arriver par des opinions fausses et erronées et par des livres que l'on publie pleins de fausses doctrines, que l'on avance par de mauvaises coutumes et que l'on introduit partout! De combien de péchés les femmes ne se rendent-elles pas coupables, lorsqu'elles introduisent des modes contraires à la modestie ou à l'esprit d'humilité qui doit régner dans tous les chrétiens! Enfin de combien de péchés se chargent les auteurs et les approbateurs des relâchements et des mauvaises maximes, ou ceux qui les souffrent, lorsqu'ils devraient y remédier! On scandalise par les

louanges, par le déguisement et la conduite artificieuse, par les excuses accompagnées de fierté, par l'air hardi et entreprenant, par l'air décisif et plein de confiance qui en impose, et par une infinité d'autres manières qui peuvent faire une mauvaise impression sur l'esprit des autres et les porter au mal.

Il n'y a pas jusqu'aux personnes qui vivent bien qui ne soient sujettes à scandaliser les autres. C'est les scandaliser que de les porter, par son exemple, à quelque espèce de relâchement; de diminuer en quelque manière que ce soit le sentiment qu'ils peuvent avoir de leurs fautes, leur ardeur pour s'avancer dans la voie du salut, leur sollicitude et leur vigilance sur eux-mêmes; d'affaiblir en eux quelque vertu, comme la crainte de Dieu, l'humilité, la charité, l'esprit de mortification et autres; de les porter à reculer en arrière, en diminuant sans nécessité quelque chose dans leurs exercices de piété; de détruire certains dehors qui les mettaient à couvert du péché. Il ne faut pas regarder ces fautes comme petites. Rien en effet ne nuit davantage aux âmes que le mépris qu'on fait des péchés véniels, et on devrait considérer au contraire que tout péché véniel est un pas vers la mort de l'âme, qu'il y tend et qu'il y dispose par l'affaiblissement de la charité. Tel succombe à une tentation qui n'y aurait point succombé s'il n'avait point perdu une partie de ses forces spirituelles par les fautes que l'exemple des autres lui a fait commettre. On ne regarde pas comme une chose peu considérable d'avoir fait au corps d'un autre une plaie qui lui aurait fait perdre beaucoup de sang, quoique cette plaie ne fût pas mortelle. Pourquoi donc est-on si peu touché des blessures qu'on fait à l'âme des autres par les scandales qui les engagent à des péchés véniels? Il faut donc apprendre à juger de l'importance des scandales que l'on donne aux autres, et concevoir fortement combien il est dangereux d'ensanglanter ainsi continuellement ses mains par les plaies qu'on fait à l'âme du prochain, et que non seulement c'est un péché considérable, mais que c'est un très-grand obstacle à nos prières et à notre salut.

§ 19. *Du mensonge.* — Le mensonge est une déclaration extérieure de nos pensées et de nos mouvements intérieurs, contraire à ces pensées et à ces mouvements. Tout mensonge est un démenti qu'on donne à la vérité et à Dieu même; car, quand nous avons effectivement une disposition et une pensée, Dieu voit que nous avons cette pensée et cette disposition; et comme la connaissance de Dieu est sa parole, il dit que nous avons effectivement cette pensée et cette disposition. Celui donc qui, par des signes extérieurs, dit qu'il n'a point cette pensée ou cette disposition dit le contraire de Dieu et donne un démenti à la vérité. Ainsi on ne peut douter que tout mensonge ne soit mauvais, puisque c'est un désaveu volontaire de la vérité de Dieu et qu'il est impossible que la vérité approuve qu'on la désavoue.

De plus on doit la vérité au prochain dès qu'on lui parle; car le commerce de la parole enferme une promesse tacite de la vérité et de la sincérité, la parole ne nous étant donnée que pour cela. Ce n'est pas une convention d'un particulier avec un autre particulier; c'est une convention commune de tous les hommes entre eux et une espèce de droit des gens, ou plutôt un droit et une loi de la nature. Cette loi et cette convention commune sont violées par celui qui ment, et plus la liaison que les hommes ont entre eux est étroite, plus le violement de cette loi est contraire à la sainteté et à la justice. Un chrétien surtout doit éviter d'user de tromperie et de duplicité envers ses frères. Car la tromperie ayant pour but de procurer son avantage au préjudice de celui qu'on trompe, on sépare par là son bien de celui du prochain, et ainsi on renonce à la qualité de membre du corps de Jésus-Christ, qui fait toute la dignité d'un chrétien. Un membre ne trompe point un autre membre; l'œil ne trompe point la main, ni la main le pied. Ils coopèrent tous à procurer l'avantage et le bien commun du corps. De plus il n'y a point de sainteté véritable sans vérité. Or il n'y a point de vérité dans celui qui trompe les autres, car tout trompeur est trompé, et il marche dans une voie d'illusion et d'erreur. Son dessein est de nuire aux autres par le mensonge et de ne pas se nuire à lui-même. Cependant il se nuit beaucoup plus qu'aux autres, en se privant de la charité et de la vérité, c'est-à-dire de la vie de l'âme que tout mensonge, ou diminue, ou détruit; il est donc trompé.

Il n'est pas même permis de mentir pour conserver la vérité et pour mettre à couvert la vie, l'honneur et le bien du prochain; car, de même qu'on ne pourrait le faire aux dépens de la chasteté, ainsi celui qui n'a point d'autre moyen que le mensonge pour conserver la religion, la vie, l'honneur et les biens du prochain et les siens mêmes, doit croire qu'il n'en a point et que Dieu ne lui imputera point ce qui pourra en arriver. Tout ce qu'on peut faire dans ces occasions, c'est de cacher la vérité, mais non pas de la désavouer et de la démentir; autre chose est de mentir, autre chose est de cacher la vérité; mais on ne peut jamais dire le contraire de la vérité. On peut aussi détourner l'esprit de celui qui interroge à quelque autre chose. S'il arrive qu'il se trompe par son imprudence et qu'il prenne de lui-même une fausse idée de nos paroles, on n'est pas obligé de le désabuser; mais il faut toujours que les paroles soient telles, qu'étant considérées par un homme qui n'en tire point de conséquences téméraires, elles ne signifient rien de contraire à ce que nous avons dans l'esprit.

Il n'en est pas ainsi des restrictions mentales et des équivoques, qui consistent à ajouter dans l'esprit et en soi-même quelque chose qui change le sens des paroles qu'on prononce, comme si quelqu'un, après avoir répondu qu'il n'a jamais été dans un certain lieu, ajoutait dans son esprit le mot de malade, en prétendant, en vertu de cette addi-

tion, que sa proposition signifie qu'il n'a jamais été malade en ce lieu là, quoiqu'il y eût été en se portant bien. Mais, à moins que ce que l'on retient dans son esprit ne soit suffisamment signifié par les circonstances extérieures qui accompagnent la prononciation des paroles, on ne peut nier que les restrictions mentales ne soient de purs mensonges, parce que les paroles extérieures n'étant point déterminées signifient le contraire de notre pensée, et qu'il n'est pas au pouvoir de chacun d'en changer le sens par sa seule volonté, sans avertir ceux à qui on parle.

Quoiqu'il n'y ait que les mensonges qui sont préjudiciables à la foi, aux mœurs et au prochain, en une matière importante, qui soient des péchés mortels, on peut dire néanmoins que tout mensonge, quel qu'il soit, même le mensonge officieux et celui qu'on appelle joyeux, n'est pas exempt de faute, puisqu'il est contraire à la vérité qui est Dieu même, et ainsi que tout mensonge est péché au moins véniel. C'est pourquoi il est bon de s'en abstenir et de s'accoutumer à dire la vérité en toutes choses, de peur de contracter une mauvaise habitude; ce qui regarde particulièrement les jeunes personnes : car il arrive de là qu'on tombe insensiblement par de petits mensonges, que bien souvent l'amour-propre nous déguise et nous fait regarder comme des fautes légères et de peu de conséquence, dans de plus grands dérèglements. De plus, cette attention sur nous-mêmes et sur nos paroles doit se faire en vue et par amour pour la vérité, qui, étant Dieu même, est une, seule, immuable, éternelle et sans déguisement.

§ 20. *Des louanges et de la flatterie.*—Rien ne fait plus voir combien l'homme est profondément plongé dans la vanité, dans l'injustice et dans l'erreur, que la complaisance que nous sentons lorsqu'on juge avantageusement de nous, qu'on nous estime et qu'on nous flatte par les louanges, parce que, d'une part, la lumière qui nous reste, tout aveugle qu'elle est, ne l'est point à cet égard, et qu'elle nous convainc clairement que cette passion est vaine, injuste et ridicule; et que, de l'autre, tout convaincus que nous en sommes, nous ne saurions l'étouffer, et nous la sentons toujours vivante au fond de notre cœur. Il est bon néanmoins d'écouter souvent ce que la raison nous dit sur ce sujet. Si cela n'est pas capable d'éteindre entièrement cette malheureuse pente, c'est assez au moins pour nous en donner de la honte et de la confusion, et pour en diminuer les effets.

Il y a peu de gens assez grossièrement vains pour aimer des louanges visiblement fausses; et il ne faut qu'avoir un peu d'honnêteté pour ne pas être bien aise que l'on se trompe tout à fait sur notre sujet; cependant, pour peu de fondement qu'ait l'estime qu'on fait de nous, nous la recevons avec une complaisance qui nous convainc à peu près de la même bassesse et de la mauvaise foi. Ce que nous avons de bon est fort peu de chose, et ce peu de chose est souvent gâté et corrompu par mille vues et mille retours d'amour-propre; et néanmoins il arrive que des gens qui ne voient pas la plupart de nos défauts, regardent avec quelque estime ce peu de bien qui paraît en nous, qui peut être tout corrompu : ce jugement, tout aveugle et tout mal fondé qu'il est, ne laisse pas de nous flatter. Notre vanité est jointe à l'aveuglement. En cachant aux autres nos défauts, nous tâchons de nous les cacher à nous-mêmes, et c'est à quoi nous réussissons le mieux. Nous ne voulons être vus que par ce petit endroit que nous considérons comme exempt de défaut, et nous ne nous regardons nous-mêmes que par là. Qu'est-ce donc que cette estime qui nous flatte? Un jugement fondé sur la vue d'une petite partie de nous-mêmes et sur l'ignorance de tout le reste; et qu'est-ce que cette complaisance? Une vue de nous-mêmes, pleine d'aveuglement, d'erreur, d'illusion, dans laquelle nous ne nous considérons que par un petit endroit, en oubliant nos misères et nos plaies.

Supposons même l'estime la plus judicieuse et la plus sincère que nous puissions nous imaginer et que notre vanité puisse souhaiter; supposons les qualités du corps et de l'esprit les plus dignes de louanges; relevons-les par les qualités des personnes, par leur esprit et par tout ce qui peut le plus servir à flatter l'inclination que nous y avons : qu'y a-t-il d'aimable et de solide en tout cela? C'est un regard de ces personnes vers nous, qui suppose que nous avons quelque bien, mais qui ne l'y met pas et qui n'y ajoute rien. Il nous laisse tels que nous sommes, et ainsi il nous est entièrement inutile. Ce regard ne subsiste qu'autant qu'il s'applique à nous, et cette application est rare. Tel de ceux dont l'estime et les louanges nous flattent ne pensera pas à nous beaucoup de fois, et quand il y pensera, il y pensera peu, en nous oubliant le reste du temps. D'ailleurs ce regard d'estime est un bien si fragile, que mille rencontres peuvent nous le faire perdre sans qu'il y ait de notre faute, et dont la vue peut nous ravir le peu de vertu que nous avons. Quel est donc ce bien qui ne sert de rien quand on ne le voit pas, et qui nuit quand on le voit, et qui a tout ensemble toutes ces qualités, d'être vain, inutile, fragile et dangereux?

Rien n'est donc plus dangereux que d'avoir des qualités de corps et d'esprit, puisqu'il est certain qu'on ne doit point aimer ces qualités pour elles-mêmes et pour s'attirer l'estime et les louanges des hommes; il est même plus avantageux d'en être privé en ne les aimant point que de les avoir en y étant attaché : ainsi c'est une louange fort équivoque que celle qu'on donne aux gens à cause de ces qualités; car si elles sont jointes avec une vaine complaisance, on les loue de leur malheur. L'usage du monde a pourtant établi qu'on loue les qualités humaines lorsqu'elles sont estimables en elles-mêmes et qu'on peut en faire un bon usage; mais cette coutume ne peut pas prescrire contre la vérité, et il faut toujours que ceux qui parlent de cette sorte soient persuadés inté-

rieurement que ces qualités qu'ils estiment ne rendent ceux qui les ont plus estimables qu'à proportion du bon usage qu'ils en font.

A l'égard de la flatterie, qui consiste dans de fausses louanges, il faut penser que celui qui flatte croit tout le contraire de ce qu'il dit, et méprise autant dans son cœur ceux à qui il donne des louanges, qu'il témoigne au dehors d'estime pour eux; ce qui doit donner de l'aversion pour la flatterie. Ceux à qui on donne ces louanges ne doivent pas en conclure, ni qu'ils aient effectivement ces qualités qu'on leur attribue, ni qu'il y ait des gens qui le croient, mais seulement que ces qualités sont louables en elles-mêmes, et qu'il serait à souhaiter qu'ils les eussent, c'est-à-dire qu'ils peuvent apprendre par là, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils devraient être. De tout cela il s'ensuit qu'on doit craindre les louanges, parce qu'elles ne servent ordinairement qu'à nourrir la vanité, l'orgueil et l'amour-propre.

§ 21. *Des jugements et des soupçons téméraires.* — Un jugement est téméraire lorsqu'il est fait sans une cause qui nous y contraigne. Dieu ne condamne que les jugements injustes, car il ne défend pas de juger avec justice, et il ordonne même de porter des jugements justes. Ainsi ce qu'il condamne dans les jugements qu'on appelle téméraires, c'est l'injustice qu'ils renferment; et comme il n'est jamais injuste de juger selon la vérité que l'on connaît clairement, il n'y a jamais de témérité ni d'injustice dans les jugements qui sont accompagnés de vérité et d'évidence. Je dis dans les jugements, et non pas dans les paroles qui les expriment : car on peut avoir raison de juger d'une certaine manière, que l'on n'en aura pas de rendre ce jugement public, le jugement n'ayant point d'autre règle que l'évidence de la vérité; mais les paroles, pour être justes et exemptes de péché, ont besoin de beaucoup d'autres conditions.

Pour éviter les jugements téméraires auxquels on se laisse si facilement aller à l'égard des autres, il n'y aurait qu'à remarquer ce qui nous choque dans ceux que les autres font de nous : car il serait aisé par ce moyen de se former certains principes et certaines maximes pour régler nos jugements, en se servant de la délicatesse de l'amour-propre pour les découvrir, et de l'amour de l'équité et de la justice pour en user à l'égard du prochain, après nous être convaincus que nous voulons que les autres en usent de même envers nous-mêmes. Voici quelques-unes de ces maximes. Il est injuste et contre la raison de donner un nom injurieux qui marque une habitude dans le vice à ceux dont nous savons simplement qu'ils ont commis quelque faute passagère de ce genre-là. Il est injuste d'attribuer une action extérieure, qui peut avoir divers principes, au principe qui est le plus mauvais. Il est injuste d'attribuer à passion et à haine ce qui peut être fait par persuasion et par conscience. Il est injuste d'attribuer à toutes les actions semblables les mêmes intentions, car elles peuvent en avoir de fort différentes. Il est injuste de suppléer par nous-mêmes ce que nous ne voyons pas dans l'action dont nous jugeons, car c'est passer les bornes de notre vue qui doit terminer nos jugements. Il n'est pas proprement défendu de voir, mais il est défendu de juger, c'est-à-dire, de former un jugement fixe et arrêté sur ce que nous ne voyons pas. Il est injuste de regarder un défaut comme incorrigible, lorsque nous n'avons pris aucun soin d'y remédier. Il est injuste d'attribuer un défaut à quelqu'un sur le rapport de gens qui ne sont pas entièrement croyables, et du jugement desquels nous avons droit de nous défier. Il est encore injuste de préférer toujours dans les mêmes cas et les mêmes circonstances ceux qui nous sont favorables à ceux qui nous sont contraires, de prendre ainsi l'inclination que l'on a pour nous, pour la règle de notre estime. Il est injuste enfin de trouver petits et supportables tous les défauts de ceux qui nous aiment, et grands et insupportables ceux des personnes de qui nous imaginons n'être pas aimés ou que nous n'aimons pas.

Il est d'autant plus important de s'appliquer à éviter les jugements téméraires, que c'est la source d'une infinité de péchés qui troublent toute la vie; car les préventions, qui ne sont dans le fond que des jugements téméraires, sont les causes ordinaires des aversions, des dégoûts, des séparations, des médisances, et de mille autres mauvais effets. Souvent les plus grandes dissensions ne naissent que des jugements portés témérairement, qui deviennent les principes de notre conduite; et ces jugements téméraires devenant publics en produisent une infinité d'autres dans ceux qui les apprennent, parce qu'il y a peu de personnes qui prennent la peine d'examiner ce qu'elles entendent dire des autres. Le commun du monde s'en rapporte facilement à celui qui juge du prochain en mal, parce qu'il satisfait par là sa malignité naturelle, et qu'il se justifie en même temps dans cette malignité sur ce que ce jugement a été formé par un autre, ne considérant pas que, si l'autre est responsable de l'avoir fait, il est responsable de l'avoir cru.

S'il est difficile d'éviter la témérité des jugements lorsqu'on est témoin soi-même des choses dont on juge, et que l'on se fonde sur sa propre lumière, il l'est encore beaucoup plus quand on se fonde sur le rapport et sur la lumière des autres. Car outre qu'on en a bien moins d'évidence, on se laisse encore aller avec plus de liberté à juger, comme si le péché ne regardait que celui qui forme le premier jugement et qui le communique aux autres; cependant il n'en est pas ainsi. Les rapports qu'on nous fait du prochain ne tiennent lieu que de signes sur lesquels nous devons juger : il y en a de certains et d'incertains; et comme l'on peut s'arrêter à ceux que l'on a droit de juger certains, c'est aussi juger témérairement que de juger sur ceux qui ne le sont pas. Or non seulement il y a des rapports incertains, mais ils le sont pres-

que tous; et dès qu'on approfondit les choses, on ne manque guère de trouver du plus ou du moins. La passion et le peu de justesse d'esprit altèrent presque toujours la vérité dans les discours que les hommes font les uns des autres. Ceux qui paraissent les plus sincères, et que l'on ne saurait soupçonner de mensonge et d'imposture, ne laissent pas de nous tromper, parce qu'ils se trompent souvent les premiers. Il y en a qui mêlent partout leurs réflexions et leurs jugements, comme des faits, et qui, ne distinguant point entre ce qu'il y a d'effectif dans les choses qu'ils rapportent et les raisonnements qu'ils font sur ces mêmes choses, ne font de tout cela qu'un même corps d'histoire. Ainsi on ne peut presque faire aucun fondement certain sur ce que les hommes rapportent; et comme on est téméraire quand on juge sur des signes incertains, et que la plupart des rapports sont de ce genre, il s'ensuit que la plupart des jugements fondés sur ces rapports sont téméraires.

A l'égard du soupçon téméraire, quoique ce ne soit qu'un doute et qu'il y ait moins de mal à soupçonner quelqu'un de quelque faute qu'à l'en juger coupable, il y a néanmoins du défaut dans les soupçons qui sont sans fondement. Les impressions désavantageuses que l'on conçoit du prochain, ou sur les rapports que les autres nous en font, ou sur les idées que nous nous en formons nous-mêmes, sont capables d'affaiblir la charité: car quelque soin que nous prenions de ne point juger, elles nous y donnent néanmoins de la pente. Ce n'est point, à la vérité, une maladie formée, mais c'est un présage d'une maladie qui nous menace, à moins de la prévenir par une prudence chrétienne. Elles disposent insensiblement à prendre en mauvaise part des paroles ou des actions innocentes d'elles-mêmes, et dont on n'aurait point été choqué si l'esprit n'avait point déjà été prévenu de quelque soupçon. Une impression devient la source d'une autre, et le pis est qu'on ne s'aperçoit point de toutes ces mauvaises suites, parce qu'on ne remonte jamais jusqu'à la source, qui est la témérité de la première impression. Elles produisent enfin du refroidissement, et ainsi on s'éloigne insensiblement les uns des autres; et s'il reste encore quelque charité, elle est tellement couverte par les nuages des soupçons, qu'elle demeure sans action.

Comme les jugements téméraires peuvent devenir de grandes fautes, il faut chercher à y remédier. Il faut pour cela purifier son cœur de toute malignité; s'appliquer peu aux actions d'autrui, quand on n'y est pas obligé; éviter la précipitation dans ses jugements; bien distinguer ce que l'on sait de ce que l'on ne sait pas, car souvent on prend sujet d'une vérité que l'on sait, pour juger de ce qu'on ne sait pas; on sait qu'une chose est mauvaise, et on en prend occasion de décider en quel degré elle est mauvaise, quoiqu'on ne le sache pas. Il faut surtout s'établir dans l'amour du prochain et dans l'humilité, ce qui ne peut manquer d'arrêter les jugements et les soupçons téméraires.

CHAPITRE XIII.

DES VICES ET DES DÉFAUTS SPIRITUELS.

§ 1. *De la vie du monde.* — Le monde, en prenant le nom de chrétien, n'a pas pour cela changé d'inclinations et de maximes, et prétend même aux récompenses que la religion promet. Ainsi il se trouve présentement dans le christianisme une infinité de gens qui, sans prétendre être déréglés, ne laissent pas d'être possédés de toutes les passions du monde, de courir après les honneurs, les établissements, les plaisirs; d'être enchantés de l'amour du présent, et de ne point penser à l'avenir. S'ils retranchent certains dérèglements grossiers, ils en pratiquent un grand nombre d'autres, auxquels ils ôtent le nom de dérèglement; ils traitent même de haut en bas ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Or il est infiniment plus difficile de résister à ces sortes de vices, que l'on fait passer pour n'être pas contraires à la piété, qu'à ceux qui l'attaquent ouvertement. Les chrétiens s'unissent pour résister aux derniers, et se soutiennent les uns les autres; mais ces dérèglements plus cachés sont reçus et embrassés par le plus grand nombre des chrétiens. Ce sont eux-mêmes qui font la foule et le nombre, et qui tâchent d'entraîner tous les autres dans les mêmes passions. Cependant il faut ou résister, ou périr; il n'y a point de milieu: car quiconque se conforme au monde se perd avec le monde.

Mais en quoi consiste cette conformité avec le monde dont il faut s'éloigner? Elle consiste en deux choses: l'une dans certaines passions premières, qui sont la *source* des actions, comme l'amour et l'*estime des choses* présentes, l'oubli des biens et des maux de l'autre vie, l'amour de l'éclat et des aises de la vie, le mépris de la bassesse, de la pauvreté, de la vie obscure; l'autre dans les conséquences que le monde tire de ces premières passions qui autorisent souvent une infinité de crimes auxquels on en a ôté le nom. Or les personnes qui, vivant dans le monde, ont encore quelque conscience, ne s'appliquent guère qu'à résister à quelques-unes de ces conséquences; ils évitent certains moyens de s'avancer et de faire fortune; ils s'abstiennent de certains divertissements et de certains plaisirs, mais ils ne pensent guère à résister aux premières passions qui en sont la source. Ils avalent donc à longs traits l'amour du monde et l'aversion de ce qu'il méprise, et cela suffit pour les perdre; car Dieu défend d'aimer le monde et ce qui est dans le monde. Or que fait-on dans le monde sinon y mener une vie molle et sensuelle, une vie toute plongée dans le luxe et dans les plaisirs; et si on ne le fait pas toujours par impuissance, on ne désire y faire autre chose, si on le pouvait. Comment regarder ces dames du monde qui s'imaginent que la vie molle et sensuelle, la vie de plaisir, de paresse et d'oisiveté, est de l'essence de leur condition, et fait en quelque sorte leur vo

renouvelle à l'esprit : il n'y a point de peine sensible à les suivre ; et il y a au contraire une peine sensible à ne pas les suivre. Ainsi c'est une marque presque certaine qu'on n'agit que par la chair, quand on agit sans effort, sans combat et sans répugnance. Le but du démon, agissant par la chair, est d'affaiblir les âmes peu à peu, afin de pouvoir ensuite les précipiter dans quelque chute mortelle. Ainsi, pour résister au démon dans les grandes occasions, il faut lui résister dans les moindres. Pour éviter les grandes chutes, il ne faut pas négliger les plus légères ; et si l'on ne saurait les éviter, il faut tâcher de les réparer et d'en tirer de la force par l'humilité qu'elles doivent nous procurer ; et puisque l'on est obligé de combattre contre sa chair et d'affaiblir ses impressions par la résistance de l'esprit, on est obligé d'éviter tout ce qui les rend plus vives, plus fortes et plus agissantes.

Il y a peu de personnes qui croient sérieusement que le démon les tente, leur dresse des piéges et rôde à l'entour d'elles pour les perdre, quoique ce soit ce qu'il y a de plus certain. Si on le croyait, on agirait autrement ; on ne laisserait pas au démon toutes les portes de son âme ouvertes par la négligence et par les distractions d'une vie relâchée, et l'on prendrait toutes les voies nécessaires pour lui résister. Toutes les passions servent de portes au démon, parce que ce sont des désirs d'erreur. Ainsi toutes les passions sont à craindre, parce que ce sont des sources de tentations qui servent d'entrée au démon. Une petite passion est une occasion au démon d'en inspirer une plus forte et plus violente. C'est une prise que nous lui donnons sur nous ; c'est une arme que nous lui fournissons. Rien ne serait plus faible que le démon, si nous ne lui donnions point de force contre nous. Il ne trouve point en soi les moyens de nous tenter et de nous perdre ; il faut qu'il les emprunte de nous. Il y en a qui lui fournissent de quoi les tenter du côté de la pureté par l'intempérance de leur vie. D'autres lui donnent entrée en eux par l'oisiveté, par l'amusement, par la dissipation. Après cela nous étonnerons-nous qu'il fasse tant de ravages dans les âmes ? Il en trouve toutes les portes ouvertes par le peu de soin que l'on a de les fermer.

Le monde est plein de piéges et de séductions par la triple concupiscence qui y règne. Son langage et son exemple sont une source continuelle de tentations ; ils entrent par les yeux et par les oreilles dans la substance de l'âme et lui font perdre la vie de l'esprit, en lui laissant celle du corps, et ils y entrent en diverses manières, selon les diverses passions qu'ils excitent dans le cœur. Quelquefois ils l'empoisonnent par une douceur mortelle ; quelquefois ils l'abattent par une timidité criminelle ; quelquefois ils l'aigrissent par la haine et par la colère : car tout est dangereux dans le monde, son amitié aussi bien que sa haine, ses caresses aussi bien que ses persécutions. Tout cela sert de tentation à l'âme et souvent d'occasion de scandale et de chute. Ainsi le combat contre le monde doit être continuel.

Nous avons affaire à des ennemis infatigables et irréconciliables. Si une tentation ne leur réussit pas, ils en emploient une autre. S'ils trouvent notre âme fortifiée par un endroit, ils l'attaquent par un autre. Ils joignent les tentations extérieures aux intérieures. Si nous évitons un piége, ils nous en dressent plusieurs autres ; et si nous sommes demeurés victorieux de quelque tentation, ils s'efforcent de nous perdre par la vanité qu'ils nous inspirent ensuite de cette victoire.

Il est donc important de préparer son âme à la tentation par la vigilance, par la prière, par la méditation des vérités de l'Evangile. Mais ceux qui mènent une vie relâchée, qui ne font point de provision de ce qui est nécessaire pour se soutenir dans les grandes épreuves, sont d'ordinaire emportés par ces sortes de tentations ; ainsi l'épreuve ne fait que manifester ce qui était déjà fait. Ceux qui demeurent debout étaient déjà parvenus à cette force, et ceux qui succombent avaient déjà succombé. La tentation ne fait que manifester ce qui était déjà presque fait ; et c'est ce qui oblige tous les chrétiens de vivre toujours dans une profonde humiliation devant Dieu et dans une vigilance continuelle : car tout le temps de cette vie étant partagé en ces deux états, de résistance à la tentation, et de préparation à la tentation, aucun de ces deux temps ne souffre le relâchement, la langueur, la paresse, l'orgueil, et l'un et l'autre demande beaucoup d'humilité, de prières, de vigilance et d'activité. Il faut surtout demander à Dieu cette grâce si nécessaire pour rendre l'âme victorieuse d'elle-même et du démon, et pour lui faire surmonter le monde avec tout ce qu'il a de trompeur, d'attirant et de terrible.

§ 5. *De la coutume et des préjugés.* — Pour mener une vie chrétienne, il faut s'élever au-dessus de la coutume, des préjugés et du mauvais exemple ; ce qui n'est pas si facile que l'on s'imagine communément. Les vents ne sont que de petites parties de vapeurs, dont chacune a peu de force ; mais ces petites parties étant unies ne laissent pas de renverser les plus grands arbres. Les fleuves ne sont que des gouttes d'eau ramassées ensemble ; mais ils rompent souvent les plus fortes digues. Une multitude de jugements, dont chacun est méprisable séparément, ne laisse pas d'ébranler et d'emporter ceux mêmes qui auraient résisté à une violence ouverte. Dès qu'il faut paraître singulier dans sa conduite et condamner par son exemple une infinité de gens, il faut un degré singulier de courage et de fermeté pour se soutenir.

On reçoit, par la seule force de la coutume et par les discours et les actions de ceux avec qui l'on vit, une infinité d'impressions fausses qui corrompent l'esprit. Il est rare qu'on examine les principes sur lesquels on agit : on les emprunte de l'exemple. On croit aimable ce qu'on voit aimé, et véritable ce qui est cru. On tire bien de sa corruption naturelle une pente à aimer les créatures et à

quand on est arrivé au retranchement des péchés grossiers; mais on regarde tout le reste comme des idées d'une dévotion peu solide ou au moins non nécessaire.

Il y en a qui font profession de vertu, et qui sont irrépréhensibles devant les hommes. Il ne leur manque qu'une chose essentielle, c'est d'être animés de l'esprit de charité. Ils pèchent dans le principe des actions et non dans les actions mêmes qui en naissent. Ils ont les paroles des enfants de Dieu; ils en ont les œuvres, mais ils n'en ont pas le cœur; et ce cœur n'étant pas visible aux hommes, on ne voit rien en eux qui mérite d'être condamné. C'est un ver qui ronge la racine de leurs œuvres et qui leur ôte la vie. Ce sera, si l'on veut, une vanité secrète, une jalousie cachée, un intérêt secret. Ils substituent une créature à Dieu, c: c'est ce qui fait leur crime; mais ils le font si finement, qu'ils trompent et les autres et eux-mêmes. Il serait permis d'aimer tout ce qu'ils aiment, de rechercher tout ce qu'ils recherchent, si on le recherchait comme des moyens pour aller à Dieu. Leur mal est qu'ils s'y attachent comme à leur fin, et qu'ils en font le principal objet de leur amour. Enfin ce sont des gens édifiants en apparence, et qui passent non seulement pour chrétiens, mais pour les meilleurs d'entre les chrétiens. Cependant avec tout cela le seul défaut de cet amour intérieur qui rapporte tout à Dieu, fait qu'ils ne sont dans le fond que des demi-chrétiens, que des esclaves qui n'auront point de part à l'héritage céleste.

§ 3. *Des obstacles au salut.* — La corruption du péché n'est pas seulement répandue dans le cœur des hommes, mais aussi sur toutes les créatures, en la manière qu'elle peut l'être, c'est-à-dire, que comme les hommes sont devenus susceptibles du péché, toutes les autres créatures en sont devenues les instruments. Car au lieu qu'elles avaient été créées pour servir aux hommes de motifs de louer Dieu, et que c'était l'unique effet qu'elles produisaient sur leurs esprits, elles sont présentement employées par le démon pour les tenter et les éloigner de Dieu. Il n'y a que la nécessité qui puisse nous excuser dans l'usage des créatures; et ceux qui resserrent le plus cet usage sont les plus prudents : car, comme elles sont toutes empoisonnées, le moins qu'on peut en user est toujours le mieux; on donne par là moins lieu au démon d'agir sur nous par le moyen de ces créatures qui lui sont soumises. Dieu empêche ces mauvais effets, quand il n'y a que son ordre et la nécessité qui nous portent à en user, et que nous nous adressons humblement à lui pour les détourner. Mais qui nous a dit qu'il en sera de même quand nous voudrons user des créatures sans nécessité? Il ne faut donc point d'autre raison à un chrétien pour se priver des spectacles, des délices de la vie et de l'usage de toutes les créatures dont il peut se passer, que de dire qu'il ne veut point des présents de son ennemi; qu'il redoute ses poisons, et que tout ce qui est sous sa puissance lui est suspect, parce que tout cela peut être un obstacle à son salut.

Mais la jouissance de la créature y est un plus grand obstacle. La jouissance des créatures affaiblit l'âme et l'amollit : elle fait qu'elle ne peut plus s'en passer, et qu'ainsi elle succombe à toutes les occasions où elle serait en danger d'en être privée. Un homme accoutumé aux conversations du monde ne saurait plus souffrir la solitude, le repos, le silence. Celui qui a joui des aises de la vie devient incapable de souffrir la pauvreté qui l'en prive. Ceux qui ont vécu dans l'éclat et dans la grandeur, prennent pour une extrême misère de vivre dans une condition obscure et rabaissée. Peut-on donc trouver étrange que tant de chrétiens manquent de force et de courage dans leur course vers l'éternité, puisqu'ils font tout ce qu'ils peuvent pour affaiblir leur âme, et qu'ils ne font rien pour la fortifier? Ils font tout ce qu'ils peuvent pour jouir des créatures, et c'est cette jouissance qui rend leur âme faible et languissante. Ils n'ont aucun courage pour s'en priver, et cependant cette privation est l'unique voie pour acquérir la force et la vigueur dont elle a besoin, sans quoi point de salut.

La plupart des gens du monde font si bien, qu'ils n'ont pas le loisir de se sauver. Ils se chargent d'affaires, d'engagements, de nécessités qui accablent leurs esprits, de sorte qu'il se trouve toujours qu'ils n'ont point de temps à penser à eux ni à donner au salut de leur âme. Le train commun de la vie des hommes est même tellement disposé, qu'à mesure qu'ils avancent en âge, leurs occupations se multiplient, et les nécessités deviennent plus grandes et plus pressantes. Les *jeunes gens* ont d'ordinaire du temps de *reste, et ils ne* savent à quoi l'employer, parce qu'ils ne veulent pas le donner à leur âme et à leur salut, et que le monde ne les charge pas encore de beaucoup d'affaires; mais sitôt qu'on devient plus âgé, l'emploi devient plus grand, et il ne reste plus de temps pour soi. Il faudrait déchoir et se rabaisser pour se procurer du temps et du loisir, et c'est ce que l'on ne saurait souffrir. On se rend même, par l'accoutumance, les occupations si nécessaires, qu'on ne peut plus s'en passer. On languit, on s'ennuie, on se chagrine sitôt qu'on en est séparé; de sorte qu'on ne saurait plus mener d'autre vie dans ce monde-ci qu'une vie qui nous ôte tout le temps de penser à l'autre. Ainsi tous ces emplois, toutes ces affaires, toutes ces occupations séculières étant joints avec les dispositions d'une âme malade, languissante, pleine de plaies et de passions, sans lumières, sans force pour résister aux tentations, sont d'étranges obstacles au salut : c'est là cependant la vie ordinaire des gens du monde.

§ 4. *Des tentations.* — La vie de l'homme sur la terre est une tentation continuelle. Il est tenté ou par la chair, ou par le démon, ou par le monde. La chair entraîne le cœur vers la terre. Les désirs de la chair sont vifs et pénétrants. Tout ce qui nous environne les

que la continuation des dons et des visites de Dieu ne les porte à les attribuer plutôt à la nature qu'à la grâce. Dieu leur montre, en se retirant ainsi d'elles, qu'il n'y a que le mensonge et le péché qui leur soient propres ; qu'elles ne sont par elles-mêmes que ténèbres et impuissance, et qu'elles tiennent de lui tout ce qu'elles ont de justice et de véritable lumière.

§ 7. *De la fausse dévotion et de l'hypocrisie.* — La justice est fausse quand elle n'est pas fondée sur la vérité, quand on pratique les œuvres de justice par des motifs humains, quand au lieu de rapporter les créatures à Dieu, l'on rapporte au contraire Dieu aux créatures, à sa propre gloire et à son propre intérêt; c'est jouir des créatures et user de Dieu. La piété et la dévotion sont fausses quand on ne se sépare des créatures que pour s'attacher plus fortement à soi-même, quand on en quitte quelques-unes pour en suivr d'autres, quand on se dépouille de certaines passions pour se livrer à d'autres passions. On voit quantité de personnes qui se détachent de plusieurs objets de passions et qui s'appliquent aux œuvres de charité et de dévotion ; mais cela ne suffit pas. Il faut se séparer de tout ce qui domine l'âme. Il faut être séparé non seulement des plaisirs et des intérêts grossiers, mais aussi de la recherche, de l'approbation et de l'amour des créatures, de son repos, de ses satisfactions intérieures, de la douceur, de la dévotion sensible. Qu'il y a de gens qui, ayant fait un dessein généreux de chercher Dieu, s'arrêtent malheureusement à eux-mêmes ! Souvent même ceux qui font profession de piété, sont les plus attachés à leurs intérêts, les plus sensibles aux injures, les plus délicats sur ce qui touche leur réputation, et les plus difficiles dans le commerce de la vie. Enfin l'on ne réprime souvent certaines cupidités que pour faire régner plus absolument en d'autres choses l'humeur et la fantaisie.

Il y a une illusion fort ordinaire à certaines personnes qui font profession de piété, qui est de mettre la piété dans des actions extérieures pratiquées avec attache, et la faire subsister avec l'omission de plusieurs devoirs importants. Une femme, par exemple, se croira dévote, en faisant de longues prières, en passant les jours et les nuits à l'église, pendant qu'elle néglige le soin qu'elle doit avoir de son mari, de ses enfants, de ses domestiques ; et ainsi elle ne s'acquitte pas par là de ce qu'elle doit à sa famille. Toutes les dévotions bizarres, déréglées, inégales, capricieuses, ne viennent que de ce qu'on ne fait pas assez d'attention à ce qui est de précepte, et de ce qu'on omet quelques-uns de ses devoirs pour s'attacher aux autres avec passion. Ainsi, pour pratiquer une dévotion solide et véritable, il faut que chacun s'efforce de connaître toutes les choses auxquelles il est obligé, tant en général, qu'en particulier, et qu'il règle tellement sa vie, que personne n'ait sujet de se plaindre qu'il manque à quelqu'un de ses devoirs. La dévotion est donc fausse quand on ne réforme que l'extérieur, qu'on ne va point jusqu'à la source de ses passions et au retranchement de son orgueil intérieur, que l'on couvre le vieil homme par le nouveau, mais qu'on ne détruit pas, et que l'on conserve, avec un extérieur réglé et même mortifié, une très-grande immortification intérieure. On est naturellement plus attaché à l'extérieur de la piété qu'à l'intérieur, et l'on voit bien des gens qui sont plus touchés d'avoir manqué à quelque dévotion non commandée, que d'avoir violé la charité par des jugements téméraires ou par des médisances pleines de malignité.

A l'égard de l'hypocrisie, qui consiste à avoir dessein de donner par ses actions extérieures une opinion plus avantageuse de sa vertu que la vérité ne le permet, on peut dire que ce vice n'est pas commun dans son excès, c'est-à-dire, qu'il est assez rare de voir des gens qui veuillent passer pour saints, et qui n'aient avec cela aucun amour pour la vertu ; mais ce vice est très-commun dans un degré médiocre, et il y a peu de chrétiens qui en soient entièrement exempts ; et même parmi les personnes qui ont acquis quelque degré de perfection dans le chemin de la vertu, il y en a très-peu qui ne fassent aucune action extérieure de piété par une secrète vanité. Or toute action de piété faite par vanité est une hypocrisie, parce qu'on veut que cette action soit prise pour une action de piété, au lieu que c'est une action de vanité. Mais ce défaut se trouve communément dans les jeunes personnes qui, n'ayant point de piété solide, font néanmoins paraître à l'extérieur des marques de piété et de sagesse, pour s'attirer l'estime des personnes qu'elles craignent, ou à qui elles ont intérêt de plaire.

§ 8. *De la fausse conscience.* — La raison qui fait embrasser de fausses opinions, est qu'on n'aime point la vérité qui découvre la voie de la justice, et qu'on la regarde comme contraire à ses intérêts. On hait certaines maximes de désintéressement, parce qu'elles sont incommodes. Ainsi un homme de bien, qui est attaché aux vérités de l'Evangile, se trouve presque incapable de toutes les actions qui contribuent à s'agrandir et à être à son aise dans le monde ; il n'est bon à rien ; il ne saurait louer, comme l'on fait sans discernement et sans mesure, ceux qui sont puissants, riches et heureux ; et sa retenue sur ce point, comparée avec la profusion des autres, passe pour malignité ou pour envie. Il ne croit pas permis de servir ses amis dans des affaires mauvaises et injustes. Ce qu'il ne croit pas pouvoir demander directement, il ne croit pas aussi pouvoir le demander par des assiduités dont on reconnaît aisément le but. Rien n'est plus incommode à l'amour-propre que toutes ces maximes. Il ne faut donc point chercher d'autre source des erreurs si communes dans la morale, que la corruption du cœur. On n'approuve les opinions relâchées, que parce qu'on aime les choses dont les opinions sévères nous priveraient. Si on ne les aime pas pour soi-même, on les aime pour les autres. On ne veut pas contrister ceux qui

nous consultent, parce que c'est une espèce de considération qu'ils ont pour nous, que l'on ne hait pas, tant la conscience est faible et a peu d'action et de force dans la plupart des chrétiens !

Communément on est submergé dans le monde, sans qu'on le sache; et cela arrive particulièrement par certaines opinions qui y règnent, et qui étant autorisées par la coutume et par l'exemple même des gens qui passent pour gens de bien, ne se font plus discerner. On s'y engage sans scrupule : on y demeure sans remords, et l'on se croit fort en sûreté se voyant en si grande compagnie. On ne saurait mettre dans l'esprit de la plupart des gens du monde, que ce qui s'y pratique communément puisse être mauvais, et que l'on se damne avec cela. On agit donc et l'on hasarde son salut sur ces opinions qui n'en sont pas moins téméraires pour être communes, parce qu'il y aurait cent raisons et cent exemples qui pourraient en détourner ceux qui les suivent, s'ils n'étaient aveuglés par l'impression de la coutume et de l'exemple du monde. Quelque certaines que soient ces raisons, l'impression publique l'emportera toujours; et ainsi cette impression forme une de ces tempêtes invisibles auxquelles on ne songe point à résister, et qui attaquent particulièrement ceux qui entrent par leur fantaisie et par des vues humaines dans des engagements qui font le capital de leur vie. Car l'amour du monde qui les y a portés les prépare à recevoir ces impressions et ces maximes; et quand ils s'aperçoivent de leur fausseté, il leur ôte la force d'y résister, et par la pente qu'il y donne, et parce qu'il éloigne le secours de Dieu qui peut seul soutenir l'âme dans cette tempête. Car, comme Dieu n'a point de part à ces opinions et à ces engagements d'intérêt et de passion, il laisse d'ordinaire emporter ces personnes au torrent dans lequel elles se sont mises. C'est même le grand nombre de ces personnes mal engagées qui composent ce torrent, en se poussant les unes les autres vers ces précipices qu'elles ne connaissent point, où elles font de ces naufrages cachés, d'autant plus dangereux qu'ils subsistent avec la réputation de gens d'honneur et de probité, que beaucoup d'entre elles font gloire de conserver.

A l'égard des principes généraux des mœurs, il y a dans tous les hommes une lumière intérieure qui les fait discerner; et les simples, qui ont le cœur pur, n'ont pas moins cette lumière que les grands esprits. Ils ne sont donc en danger d'être trompés par les hommes qu'à l'égard de certaines conclusions de ces principes qui sont plus obscures. Or dans ces sortes de choses il y a presque toujours un parti qui est clair : car, s'il est incertain si une chose est permise, il est d'ordinaire certain qu'il est permis de s'en abstenir; et il y a une règle de prudence qui peut nous préserver d'égarement dans ces rencontres, qui est de prendre toujours le parti le plus sûr, principalement quand on n'a de la lumière que d'un côté, et que l'on voit bien qu'il est permis d'agir d'une certaine manière, mais que l'on ne sait pas s'il est permis de faire le contraire.

§ 9. *Idée des pécheurs.* — On peut faire le portrait des pécheurs sur ce qui vient d'être dit des vices et des passions. Qu'est-ce donc qu'un pécheur et un homme sans Dieu aux yeux de la foi, c'est-à-dire dans la vérité? C'est un aveugle, puisqu'il ne participe point à la véritable lumière, et qu'il ne connaît, ni Dieu, ni soi-même, ni ses amis, ni ses ennemis, ni ses biens, ni ses maux. Quelque intelligence qu'il puisse avoir dans les choses du monde, il est dans les ténèbres et il marche dans les ténèbres, puisqu'il tombe à tout moment, et qu'il ne sait où il met ses pas. C'est un sourd, c'est-à-dire qu'il n'entend point la voix de Dieu, et que cette divine parole ne pénètre point son cœur, quoiqu'elle puisse retentir aux oreilles de son corps. C'est un paralytique, parce que son cœur n'a plus de mouvement, qu'il ne s'élève plus vers Dieu, qu'il est toujours abattu à terre, et dans l'impuissance entière de se relever. C'est un homme réduit à l'extrémité de la pauvreté, puisqu'il est dépouillé de toutes les vraies richesses qui sont les spirituelles, qu'il a perdu ce que Dieu lui avait donné dans son baptême, et qu'il n'a plus droit à son héritage qui est le ciel.

Il est non seulement pauvre des biens de la grâce, mais aussi des biens du monde : car, quoiqu'il paraisse encore possesseur de grandes richesses aux yeux des hommes, et que les hommes mêmes n'aient pas droit de les lui ôter, néanmoins il les possède injustement à l'égard de Dieu; il ne mérite plus d'en jouir, s'étant rendu indigne de l'usage de toutes les créatures.

C'est un esclave, non seulement de ses passions qui le dominent, mais du diable qui le possède, qui habite en lui, qui *le remue*, l'agite, le secoue, le fait agir à sa fantaisie, le trompe sans cesse, et en fait son jouet et le sujet de sa risée, selon l'expression de l'Ecriture. Mais c'est aussi un esclave des élus de Dieu et des justes, c'est-à-dire que tout son office en ce monde, pendant qu'il demeure en cet état, est de travailler pour autrui et non pour soi, et de contribuer à quelque avantage des élus, sans en retirer aucun bien pour soi-même. C'est la manière dont les anges et les saints regardent la plupart des grands et des riches. Ces personnes s'imaginent que tout le monde est fait pour eux; et cependant, à l'égard de Dieu, ils ne sont eux-mêmes faits que pour les autres; et Dieu ne les laisse vivre que pour le service des élus qui sont leurs maîtres et leurs rois devant Dieu, et qui les chasseront de leur maison, lorsque le temps auquel ils n'auront plus besoin d'eux sera venu, parce que l'esclave, comme dit l'Ecriture, ne demeurera pas toujours dans la maison de son maître (*Jean*, VIII, 35).

Un pécheur est un homme réduit à une honteuse nudité, parce qu'il a perdu la robe de l'innocence et de la justice. Quelque magnificence humaine dont il tâche de couvrir son ignominie, ce ne sont que des haillons

que la continuation des dons et des visites de Dieu ne les porte à les attribuer plutôt à la nature qu'à la grâce. Dieu leur montre, en se retirant ainsi d'elles, qu'il n'y a que le mensonge et le péché qui leur soient propres; qu'elles ne sont par elles-mêmes que ténèbres et impuissance, et qu'elles tiennent de lui tout ce qu'elles ont de justice et de véritable lumière.

§ 7. *De la fausse dévotion et de l'hypocrisie.* — La justice est fausse quand elle n'est pas fondée sur la vérité, quand on pratique les œuvres de justice par des motifs humains, quand au lieu de rapporter les créatures à Dieu, l'on rapporte au contraire Dieu aux créatures, à sa propre gloire et à son propre intérêt; c'est jouir des créatures et user de Dieu. La piété et la dévotion sont fausses quand on ne se sépare des créatures que pour s'attacher plus fortement à soi-même, quand on en quitte quelques-unes pour en suivr d'autres, quand on se dépouille de certaines passions pour se livrer à d'autres passions. On voit quantité de personnes qui se détachent de plusieurs objets de passions et qui s'appliquent aux œuvres de charité et de dévotion; mais cela ne suffit pas. Il faut se séparer de tout ce qui domine l'âme. Il faut être séparé non seulement des plaisirs et des intérêts grossiers, mais aussi de la recherche, de l'approbation et de l'amour des créatures, de son repos, de ses satisfactions intérieures, de la douceur, de la dévotion sensible. Qu'il y a de gens qui, ayant fait un dessein généreux de chercher Dieu, s'arrêtent malheureusement à eux-mêmes! Souvent même ceux qui font profession de piété, sont les plus attachés à leurs intérêts, les plus sensibles aux injures, les plus délicats sur ce qui touche leur réputation, et les plus difficiles dans le commerce de la vie. Enfin l'on ne réprime souvent certaines cupidités que pour faire régner plus absolument en d'autres choses l'humeur et la fantaisie.

Il y a une illusion fort ordinaire à certaines personnes qui font profession de piété, qui est de mettre la piété dans des actions extérieures pratiquées avec attache, et la faire subsister avec l'omission de plusieurs devoirs importants. Une femme, par exemple, se croira dévote, en faisant de longues prières, en passant les jours et les nuits à l'église, pendant qu'elle néglige le soin qu'elle doit avoir de son mari, de ses enfants, de ses domestiques; et ainsi elle ne s'acquitte pas par là de ce qu'elle doit à sa famille. Toutes les dévotions bizarres, déréglées, inégales, capricieuses, ne viennent que de ce qu'on ne fait pas assez d'attention à ce qui est de précepte, et de ce qu'on omet quelques-uns de ses devoirs pour s'attacher aux autres avec passion. Ainsi, pour pratiquer une dévotion solide et véritable, il faut que chacun s'efforce de connaître toutes les choses auxquelles il est obligé, tant en général, qu'en particulier, et qu'il règle tellement sa vie, que personne n'ait sujet de se plaindre qu'il manque à quelqu'un de ses devoirs. La dévotion est donc fausse quand on ne réforme que l'extérieur, qu'on ne va point jusqu'à la source de ses passions et au retranchement de son orgueil intérieur, que l'on couvre le vieil homme par le nouveau, mais qu'on ne détruit pas, et que l'on conserve, avec un extérieur réglé et même mortifié, une très-grande immortification intérieure. On est naturellement plus attaché à l'extérieur de la piété qu'à l'intérieur, et l'on voit bien des gens qui sont plus touchés d'avoir manqué à quelque dévotion non commandée, que d'avoir violé la charité par des jugements téméraires ou par des médisances pleines de malignité.

A l'égard de l'hypocrisie, qui consiste à avoir dessein de donner par ses actions extérieures une opinion plus avantageuse de sa vertu que la vérité ne le permet, on peut dire que ce vice n'est pas commun dans son excès, c'est-à-dire, qu'il est assez rare de voir des gens qui veuillent passer pour saints, et qui n'aient avec cela aucun amour pour la vertu; mais ce vice est très-commun dans un degré médiocre, et il y a peu de chrétiens qui en soient entièrement exempts; et même parmi les personnes qui ont acquis quelque degré de perfection dans le chemin de la vertu, il y en a très-peu qui ne fassent aucune action extérieure de piété par une secrète vanité. Or toute action de piété faite par vanité est une hypocrisie, parce qu'on veut que cette action soit prise pour une action de piété, au lieu que c'est une action de vanité. Mais ce défaut se trouve communément dans les jeunes personnes qui, n'ayant point de piété solide, font néanmoins paraître à l'extérieur des marques de piété et de sagesse, pour s'attirer l'estime des personnes qu'elles craignent, ou à qui elles ont intérêt de plaire.

§ 8. *De la fausse conscience.* — La raison qui fait embrasser de fausses opinions, est qu'on n'aime point la vérité qui découvre la voie de la justice, et qu'on la regarde comme contraire à ses intérêts. On hait certaines maximes de désintéressement, parce qu'elles sont incommodes. Ainsi un homme de bien, qui est attaché aux vérités de l'Evangile, se trouve presque incapable de toutes les actions qui contribuent à s'agrandir et à être à son aise dans le monde; il n'est bon à rien; il ne saurait louer, comme l'on fait sans discernement et sans mesure, ceux qui sont puissants, riches et heureux; et sa retenue sur ce point, comparée avec la profusion des autres, passe pour malignité ou pour envie. Il ne croit pas permis de servir ses amis dans des affaires mauvaises et injustes. Ce qu'il ne croit pas pouvoir demander directement, il ne croit pas aussi pouvoir le demander par des assiduités dont on reconnaît aisément le but. Rien n'est plus incommode à l'amour-propre que toutes ces maximes. Il ne faut donc point chercher d'autre source des erreurs si communes dans la morale, que la corruption du cœur. On n'approuve les opinions relâchées, que parce qu'on aime les choses dont les opinions sévères nous priveraient. Si on ne les aime pas pour soi-même, on les aime pour les autres. On ne veut pas contrister ceux qui

désirer ce qui est grand ; mais la détermination de cette pente naturelle se fait sans examen et par l'impression de la coutume. Il n'y a même rien de si dur que la coutume n'adoucisse ; rien de si doux qu'elle ne rende dur et difficile. On s'engage gaiement dans des états pénibles et dangereux, parce que c'est la mode ; et les moindres actions chrétiennes sont pénibles, parce que le commun du monde se les représente comme difficiles, petites et basses. Qu'on examine ce qui nous fait agir, ce qui nous soutient dans les emplois, ce qui nous détermine à un genre de vie plutôt qu'à un autre, ce qui nous porte à embrasser les modes et les coutumes, et l'o…
trouvera qu'on est presque partout le jo…
des opinions des autres, qu'on suit les … et
timents de ceux de son âge et de ce… …nc et
qui l'on vit, et que la raison et l… …ns qui
n'ont presque point de part à notr… pour être
Il y a des opinions et des … …ent raisons
jeunes gens, des opinions et d… en détourner
personnes plus avancées e… …ent aveuglés
nions et des passions de v… et de l'exem-
d'opinions en opinions, … …aines que soient
d'âge en âge ; ainsi la … publique l'empor-
n'arrivent jamais à v… impression forme
l'entrevoient de loin … …sibles auxquelles on
sur leurs esprits … …er, et qui attaquent
qu'elle les trou… … qui entrent par leur
leur sont deve… … vues humaines dans des
forment en … … le capital de leur vie.
minent. C'… … de qui les y a portés les
gereux et … ces impressions et ces
difficile, … ils s'aperçoivent de leur
toute s… la force d'y résister, et
que le… il y donne, et parce qu'il éloi-
rempl… de Dieu qui peut seul soutenir
conc… cette tempête. Car, comme Dieu
la p… part à ces opinions et à ces en-
est … d'intérêt et de passion, il laisse
m… emporter ces personnes au torrent
c… elles se sont mises. C'est même
… nombre de ces personnes mal enga-
… composent ce torrent, en se poussant
… les autres vers ces précipices qu'elles
…naissent point, où elles font de ces nau-
…ages cachés, d'autant plus dangereux qu'ils
…stent avec la réputation de gens d'hon-
…eur et de probité, que beaucoup d'entre
elles font gloire de conserver.

A l'égard des principes généraux des mœurs, il y a dans tous les hommes une lumière intérieure qui les fait discerner ; et les simples, qui ont le cœur pur, n'ont pas moins cette lumière que les grands esprits. Ils ne sont donc en danger d'être trompés par les hommes qu'à l'égard de certaines conclusions de ces principes qui sont plus obscures. Or dans ces sortes de choses il y a presque toujours un parti qui est clair : car, s'il est incertain si une chose est permise, il est d'ordinaire certain qu'il est permis de s'en abstenir ; et il y a une règle de prudence qui peut nous préserver d'égarement dans ces rencontres, qui est de prendre toujours le parti le plus sûr, principalement quand on n'a de la lumière que d'un côté, et que l'on voit bien qu'il est permis d'agir d'une certaine

ces occasions, et il ne mar… sait pas s'il est
accabler, si Dieu ne …ure.
tenter dans ce mar…rs. — On peut faire la
ment nous ne so… sur ce qui vient d'être
même degré de …s passions. Qu'est-ce donc
les actions de … un homme sans Dieu aux
soin de la …, c'est-à-dire dans la vérité ?
où l'état …ugle, puisqu'il ne participe point
où il e… …able lumière, et qu'il ne connaît, ni
s'agit … soi-même, ni ses amis, ni ses enne-
plu… ni ses biens, ni ses maux. Quelque in-
n… …gence qu'il puisse avoir dans les choses
… du monde, il est dans les ténèbres et il marche dans les ténèbres, puisqu'il tombe à tout moment, et qu'il ne sait où il met ses pas. C'est un sourd, c'est-à-dire qu'il n'entend point la voix de Dieu, et que cette divine parole ne pénètre point son cœur, quoiqu'elle puisse retentir aux oreilles de son corps. C'est un paralytique, parce que son cœur n'a plus de mouvement, qu'il ne s'élève plus vers Dieu, qu'il est toujours abattu à terre, et dans l'impuissance entière de se relever. C'est un homme réduit à l'extrémité de la pauvreté, puisqu'il est dépouillé de toutes les vraies richesses qui sont les spirituelles, qu'il a perdu ce que Dieu lui avait donné dans son baptême, et qu'il n'a plus droit à son héritage qui est le ciel.

Il est non seulement pauvre des biens de la grâce, mais aussi des biens du monde : car, quoiqu'il paraisse encore possesseur de grandes richesses aux yeux des hommes, et que les hommes mêmes n'aient pas droit de les lui ôter, néanmoins il les possède injustement à l'égard de Dieu ; il ne mérite plus d'en jouir, s'étant rendu indigne de l'usage de toutes les créatures.

C'est un esclave, non seulement de ses passions qui le dominent, mais *du diable* qui le possède, qui habite en *lui, qui le remue*, l'agite, le secoue, le fait agir à sa fantaisie, le trompe sans cesse, et en fait son jouet et le sujet de sa risée, selon l'expression de l'Ecriture. Mais c'est aussi un esclave des élus de Dieu et des justes, c'est-à-dire que tout son office en ce monde, pendant qu'il demeure en cet état, est de travailler pour autrui et non pour soi, et de contribuer à quelque avantage des élus, sans en retirer aucun bien pour soi-même. C'est la manière dont les anges et les saints regardent la plupart des grands et des riches. Ces personnes s'imaginent que tout le monde est fait pour eux ; et cependant, à l'égard de Dieu, ils ne sont eux-mêmes faits que pour les autres ; et Dieu ne les laisse vivre que pour le service des élus qui sont leurs maîtres et leurs rois devant Dieu, et qui les chasseront de leur maison, lorsque le temps auquel ils n'auront plus besoin d'eux sera venu, parce que l'esclave, comme dit l'Ecriture, ne demeurera pas toujours dans la maison de son maître (*Jean*, VIII, 35).

Un pécheur est un homme réduit à une honteuse nudité, parce qu'il a perdu la robe de l'innocence et de la justice. Quelque magnificence humaine dont il tâche de couvrir son ignominie, ce ne sont que des haillons

du diable qui ne sont pas seulement honteux, mais qui sont encore trompeurs, parce que le diable ne les lui prête, qu'afin qu'en s'y arrêtant et en faisant l'objet d'une vanité ridicule, il perde le sentiment de sa misère, et qu'il ne s'efforce pas de recouvrer ce qu'il a perdu; et il les lui ravira même au moment de sa mort, pour lui faire sentir éternellement la nudité où il l'a réduit.

Enfin un pécheur est un homme mort et mille fois plus mort que les morts, parce qu'il est mort dans l'âme, au lieu que les autres ne sont morts que dans le corps. Je dis qu'il est mort dans l'âme, et il n'y a point ici de métaphore. L'âme ne vit que par l'amour et la connaissance; et ainsi l'amour et la connaissance de ce qui est le vrai bien de l'homme, c'est-à-dire de Dieu, est la vraie vie de l'âme; et quand elle a perdu cet amour et cette connaissance, elle a perdu sa vie, quoiqu'il lui reste encore une autre vie basse et misérable par l'amour qu'elle porte aux créatures et par la connaissance qu'elle en a. Une âme dans le péché est un tombeau qui se remue, parce que l'âme étant morte, le corps qui l'enferme en est en quelque sorte le tombeau; et la comparaison en est d'autant plus juste, que comme les tombeaux ayant quelques ornements au dehors, ne sont remplis au dedans que d'ordures et d'infection; de même ces personnes qui paraissent agréables au-dehors, et qui flattent les sens par leurs qualités extérieures, cachent au dedans une corruption si horrible, que l'on ne pourrait la souffrir, si on la voyait.

CHAPITRE XIV.

DES VERTUS CHRÉTIENNES.

§ 1. *De la vertu considérée en elle-même.* — La vertu chrétienne consistant à pratiquer ses devoirs, à surmonter les tentations qui nous en détournent et à faire l'un et l'autre par la vue de Dieu et par l'amour de la justice, il est clair que ce qui nous met devant les yeux cette justice, ce qui nous découvre ces tentations, ce qui nous fait veiller sur les mouvements de notre cœur, qui sont la source et de nos bonnes actions et de nos chutes, ce qui nous montre enfin d'où nous pouvons obtenir le secours pour nous soutenir dans l'exercice de toutes les vertus chrétiennes, nous engage comme nécessairement à les pratiquer.

Il faut remarquer que toutes les vertus ne sont bonnes et utiles qu'autant qu'elles ont la charité pour principe : elle est la source qui les produit et l'âme qui les anime. Ainsi nous ne devons pas nous laisser éblouir par l'éclat de certaines œuvres extérieures qu'on peut pratiquer sans charité; il faut voir de quel principe elles naissent et si elles sont attachées à ce lien commun. Sans cela ces œuvres sont mortes et sans vie, puisqu'elles seraient sans leur âme qui est la charité. Telles étaient les vertus des pharisiens; et leur erreur était de faire consister toute la vertu dans la pratique extérieure des préceptes, sans se mettre aucunement en peine de tout ce qui se passait dans le cœur; et de là naissait nécessairement en eux une confiance vaine et une présomption en leur propre justice.

Les vertus chrétiennes en elles-mêmes sont un si grand bien, que nous devrions les pratiquer pour elles-mêmes, quand même Dieu ne nous en donnerait aucune récompense, ou plutôt elles tiennent lieu d'une très-grande récompense à tous ceux qui en ont l'idée qu'ils doivent en avoir. Quelle comparaison y a-t-il d'un homme tempérant et juste, qui conserve son corps et son âme dans une parfaite pureté, que la charité fait entrer dans tous les besoins du prochain, qui pratique exactement tous ses devoirs? Quelle comparaison, dis-je, y a-t-il d'un tel homme avec une âme cruelle, brutale, plongée dans l'impureté, qui n'a ni respect pour Dieu, ni fidélité pour les hommes, et qui s'aime d'une manière si déréglée, qu'elle se couvre sans cesse de honte et d'infamie en se plongeant dans toutes sortes de désordres? Il y a donc dans la vertu, dès cette vie même, une récompense de la vertu; et il y a dans le vice, même dès cette vie, une punition du vice. L'homme vertueux y reçoit son centuple, c'est-à-dire qu'il est cent fois plus heureux en vivant dans l'ordre et dans la justice, qu'il n'aurait pu l'être en vivant dans le désordre et dans l'injustice. La pratique de la vertu est toujours accompagnée d'une paix, d'une consolation intérieure et d'une douce espérance des biens futurs, qui soutient et qui soulage.

Il y a des vertus qui brillent et qui éclatent, et il y en a qui sont cachées, mais qui sont très-réelles. Il se trouve dans certaines âmes une plénitude de volonté qui renferme l'essence de toutes les vertus. Elles sont pénitentes, charitables, patientes, pauvres, sans avoir eu d'occasions extérieures de pratiquer ces vertus, et lors même que par leur état elles sont dans l'impuissance d'en faire les actions. Il y a des pauvres vraiment riches, et des riches vraiment pauvres. Il y a des martyrs devant Dieu, qui ne le sont point devant les hommes, comme il y a des martyrs devant les hommes, qui ne le sont pas devant Dieu. C'est ce qui fait voir qu'il n'y a que Dieu qui soit le véritable juge de la vertu, et que nous ne pouvons en avoir que des conjectures souvent trompeuses et toujours incertaines, ce qui doit nous porter d'une part à nous défier de nos meilleures actions, parce que nous ne savons pas de quelle disposition elles naissent, fausse ou vraie, imparfaite ou parfaite, faible ou forte; et de l'autre, à ne nous préférer jamais à personne, à cause de ces actions, parce que peut-être ceux qui ne les ont jamais faites, en possèdent en perfection les dispositions, ce qui est ce que Dieu regarde le plus.

§ 2. *De la foi.* — La foi est une conviction de l'âme par laquelle, en s'appuyant sur la vérité de Dieu, elle se soumet avec respect et avec amour à tout ce que Dieu nous a révélé de lui-même, de ses mystères, de ses œuvres et de ses volontés. Il y a trois sortes de foi surnaturelles : la foi qui naît d'une lumière

de Dieu sans aucun amour; la foi informe, savoir : celle qui n'est jointe qu'à une charité commencée; et la foi formée, savoir : celle qui est jointe à une charité justifiante.

La foi chrétienne est appuyée sur la vérité qui nous a été révélée par la parole de Dieu, et qui est contenue dans l'Ecriture sainte et dans la tradition. Jésus-Christ a établi l'Eglise pour décider des vérités de la foi, et il suffit qu'une chose nous soit proposée par l'Eglise comme de foi pour la croire; et c'est sur cela qu'est appuyée la foi de tous les simples, à qui leur ignorance ou la faiblesse de leur esprit ne permet pas d'examiner les Ecritures : c'est aussi sur le même fondement que les plus savants et les plus éclairés doivent établir leur foi; car encore bien qu'ils voient et qu'ils lisent les vérités de la foi dans l'Ecriture, ils sont néanmoins plus assurés de ne pas se tromper, lorsqu'ils sont appuyés par le témoignage et l'autorité de l'Eglise, que lorsqu'ils se fondent sur leurs propres lumières. La foi comprend les dogmes touchant les mystères; elle comprend aussi les règles des mœurs, et on est obligé de les savoir ou en détail, ou dans les principes d'où elles sont tirées, parce qu'on est obligé de les suivre dans ses actions, ce qu'on ne saurait faire si on ne les connaît; car la foi ne nous est pas donnée pour nous apprendre simplement la vérité des mystères, mais pour nous conduire selon cette vérité. Elle nous est donnée pour nous découvrir les objets que nous devons aimer, afin que nous les aimions, et ceux que nous devons haïr, afin que nous les haïssions.

C'est ce qui fait voir la nécessité du don de la foi, dont le premier effet est de donner à l'âme l'amour de la vérité et de la lui faire rechercher sincèrement; car on ne la recherche que parce qu'on l'aime, et on ne la cherche point quand on ne l'aime point. Comme la foi ne regarde que les biens invisibles, la victoire de la foi consiste dans la préférence des biens invisibles que nous ne pouvons montrer aux biens grossiers et sensibles que l'on montre; c'est en quoi Dieu a établi le salut. Il n'y a nulle proportion entre les uns et les autres, selon la raison même; car quelle proportion y a-t-il des biens éternels avec des biens passagers, des biens immenses et infinis avec des biens si frivoles, qu'il vaut mieux s'en passer que d'en jouir? Cependant cette différence que les uns sont présents et visibles, et les autres absents et invisibles, fait une telle impression sur l'esprit, que sans une force surnaturelle, que la foi donne et que l'on n'a point sans elle, on ne préfère jamais ce qui est invisible a ce qui est visible, ce qui est absent à ce qui est présent.

La foi étant un grand don de Dieu, on est obligé de travailler à l'augmenter. La connaissance distincte des mystères de la foi contribue beaucoup à entretenir l'âme dans la piété, à suivre l'esprit de l'Eglise le long de l'année, à tirer du fruit de ses cérémonies et de ses prières, à se nourrir des mystères et des vérités de l'Evangile. Or chacun est obligé de travailler à s'avancer dans la piété et à profiter des moyens que l'Eglise emploie pour la sanctification de ses enfants. De plus, comme les vérités qui regardent les mœurs font partie de l'étendue de la foi, il est clair que chacun, étant obligé de les suivre dans la conduite de sa vie, est obligé par conséquent de s'en instruire le plus exactement qu'il lui est possible. C'est donc un grand péché de laisser perdre sa foi et même de l'affaiblir. Or, en négligeant de travailler à l'accroissement de la foi, il arrive nécessairement qu'elle s'affaiblit et s'éteint peu à peu; car lorsque les vérités de l'Evangile sont connues faiblement et qu'elles sont peu présentes à l'esprit, les fausses maximes du monde s'en emparent facilement, et alors on se remplit l'esprit d'erreurs et d'impressions contraires à la foi et à ce que Dieu nous a révélé dans l'Evangile. Par exemple, un homme qui ne songe pas à s'imprimer fortement dans l'esprit combien ceux qui sont pauvres d'esprit sont heureux, se remplit facilement des idées que l'on a dans le monde du bonheur des riches et du malheur des pauvres. Or ces idées sont contraires à l'Evangile, et par conséquent à la foi, et ces fausses maximes disposent le cœur à aimer les richesses, à les rechercher et à éviter la pauvreté aux dépens même de la conscience.

§ 3. *De la vie de la foi.* — Comme il est important de vivre de la foi, puisque le juste vit de la foi, il faut donc savoir ce que c'est que la vie de la foi. Pour bien comprendre ce que c'est que la vie de la foi, il faut concevoir que la vie de l'âme consiste dans ses actions qui sont celles de l'entendement, de la volonté et de la mémoire, c'est-à-dire que l'âme vit en concevant par l'entendement, en aimant par la volonté et en se ressouvenant par la mémoire. Ainsi vivre de la foi, c'est *juger selon la foi*, aimer et désirer, *craindre et haïr* selon la foi et occuper sa mémoire des choses de la foi. Car Dieu ne nous a pas donné la foi comme une connaissance stérile, mais comme une lumière qui doit conduire notre entendement, régler notre volonté et notre mémoire, et cela dans toutes leurs actions. Or pour vivre de la foi, il ne doit y avoir d'action de l'entendement ou de la volonté, qui ne soit réglée et dirigée par la foi. On peut bien, à la vérité, occuper son esprit à des choses qui ne soient pas proprement des objets de foi; mais il faut que ces actions soient toujours réglées par une lumière de foi, qui nous dicte qu'il est bon d'occuper notre esprit à ces choses-là, et il en est de même des actions de la volonté et de la mémoire.

Il n'y a pas jusqu'aux actions les plus communes qui ne doivent être réglées par la foi. En considérant la fin et la règle de ces actions, et en ne s'y portant que par cette vue, on est dans l'ordre : car toutes ces actions ont leur règle et leur fin; et c'est la foi qui nous découvre cette fin et cette règle. On doit se lever, par exemple, pour obéir à Dieu qui ne nous accorde le sommeil que pour la nécessité du corps, et qui nous commande, lorsque cette nécessité est satisfaite, de nous occuper aux œuvres qu'il nous prescrit selon

notre état. On doit manger pour obéir à Dieu qui nous commande d'entretenir notre vie; et on doit, en mangeant, observer la règle de la tempérance qui nous oblige à ne point rechercher le plaisir pour le plaisir et à n'avoir en vue, en mangeant, que de satisfaire à la simple nécessité. On doit se divertir avec le prochain, ou pour pratiquer une justice envers soi-même, en n'accablant pas son esprit, ou pour pratiquer la charité envers le prochain. On doit en agir de même dans les autres actions de la vie. Il n'est pas besoin que tout cela se fasse par des réflexions expresses; il suffit que Dieu voie cette disposition dans le cœur, et que nos actions aient effectivement ce principe au moins virtuellement, c'est-à-dire qu'on a cette impression qui, étant née de l'amour actuel, continue lors même que l'âme est appliquée à d'autres objets. Mais il est bon de remarquer qu'on s'écarte facilement de la direction de la foi, lorsqu'on ne fait pas souvent une attention actuelle et expresse aux vérités qu'elle nous propose.

Le juste, c'est-à-dire le chrétien vit par la foi de Jésus-Christ, parce qu'il croit en lui et que c'est ce qui le fait chrétien. Or la foi de Jésus-Christ est le principe de la vie, en trois manières. Premièrement, elle en est la cause méritoire : car c'est par les prières de la foi qu'on obtient la vie. Quiconque n'a donc pas la foi, ne l'obtient point et ne saurait l'avoir, ne l'ayant pas obtenue : car Dieu a résolu de toute éternité de ne rien accorder aux hommes qu'en son Fils et par la foi et par l'amour de son Fils. Les élus sont élus en lui et non en eux-mêmes. Jésus-Christ est cette race d'Abraham dans laquelle toutes les nations seront bénies. Sans la foi en Jésus-Christ on ne saurait avoir part à cette bénédiction, et par conséquent on ne saurait obtenir la principale qui est la vie de la grâce. Secondement, le juste vit par la foi, parce que cette foi est sa vie même : car par cette foi il ne faut pas entendre une foi sans charité, mais une foi jointe à la charité et qui opère par la charité. Or la foi jointe à la charité est proprement la vie de l'âme. Son amour est sa vie. Elle ne vit de Dieu qu'en le connaissant et en l'aimant, et elle ne le connaît d'une connaissance jointe à l'amour, que par la foi en Jésus-Christ et par la charité. Enfin le juste ou le chrétien vit par la foi, parce que la foi est la lumière qui le conduit dans les œuvres de justice, et qui lui fait connaître cette justice. La connaissance que donne la foi chrétienne, qui nous fait considérer les bonnes œuvres comme conformes à la justice éternelle, et qui nous porte à les pratiquer par l'amour de cette justice, opère dans l'âme la vie véritable, parce que l'amour de la justice est la vraie vie de l'âme et une source de vie pour le temps et pour l'éternité.

Mais qu'il est rare de trouver des chrétiens qui vivent ainsi de la foi ! La pente que l'homme a aux choses sensibles, fait qu'il cherche de la sensibilité partout et dans la dévotion même. On voudrait en quelque sorte jouir de sa récompense dès ce monde, et goûter les choses de Dieu d'une manière qui laissât quelque satisfaction dans les sens. Ainsi on se décourage souvent, quand on est réduit à la seule vie de la foi. C'est ce qui rend la dévotion si inconstante et si dépendante de l'humeur qui nous domine. Aujourd'hui l'on est plein de courage, demain l'on est dans l'abattement. On croit pouvoir tout entreprendre en certains temps; en d'autres on s'éloigne de tout par pusillanimité, l'âme prenant toutes ces différentes formes selon les différentes impressions dont l'imagination est frappée. L'unique remède de ces inégalités, est de se conduire par la foi et non par ses sentiments et par ses humeurs; de marcher avec courage vers ce qu'elle nous propose, sans faire réflexion si l'on est consolé ou non consolé, si l'on est dans les ténèbres ou dans la lumière, si l'on est dans la tristesse ou dans la joie; c'est proprement là ce qu'on peut appeler une dévotion de foi, parce que la foi est l'unique lumière à laquelle elle s'attache, et qu'elle est fondée uniquement sur une résolution forte d'aller à Dieu jusqu'à la fin de sa vie, sans lui demander aucune récompense ni aucune assurance pour cette vie.

Mais, comme il se glisse de l'illusion partout, il faut prendre garde qu'on pourrait aussi fort abuser de cette égalité d'esprit et de cette prétendue vie de foi, si on la portait jusqu'à ne se mettre nullement en peine de ses fautes et de la privation de ferveur, lors même qu'on y donne occasion par une vie molle, relâchée et dissipée; et si, sous prétexte qu'il ne faut pas chercher d'assurance dans cette vie, on négligeait de faire attention aux doutes raisonnables que l'on a sujet de former sur son état, et que l'on ne se mît pas en peine d'assurer sa vocation par les bonnes œuvres (II *Pierre* I, 10); Dieu veut au contraire qu'on cherche toutes les assurances que l'on peut trouver, mais avec deux conditions : l'une, qu'on les cherche sans inquiétude et avec tranquillité; l'autre, que lorsqu'on a fait de bonne foi ce que l'on peut pour assurer son salut, on souffre avec paix l'incertitude qui reste. Mais ce n'est qu'après avoir fait tout ce qui est possible selon la foi, qu'il faut se mettre dans ce repos; car si ce repos empêchait de travailler et étouffait des doutes légitimes, ce serait un repos d'illusion qui ne viendrait pas de la lumière, mais plutôt de l'obscurcissement ou de l'extinction de la foi.

§ 4. *De l'espérance et de la confiance chrétiennes.* — L'espérance chrétienne est un désir des biens éternels joint avec une confiance de les obtenir par la grâce et par le secours de Dieu. Cette vertu est essentielle à un chrétien, et il nous est expressément commandé d'espérer en Dieu, parce qu'il est notre bien, notre fin, notre béatitude; et par là il nous oblige de le désirer et de tendre à lui. Il est de plus plein de miséricorde et de bonté, et il est fidèle dans ses promesses; ce qui contient le fondement de l'espérance chrétienne : car il faut désirer Dieu, parce

qu'il est notre souverain bien ; il faut avoir la confiance qu'on l'obtiendra, parce que Dieu est une source inépuisable de bonté, et qu'il a promis son secours à ceux qui le lui demandent. Ainsi, désirer de posséder Dieu et le souverain bien, c'est désirer la parfaite justice, la parfaite sainteté, la parfaite soumission aux volontés de Dieu, le parfait oubli de soi-même, le parfait anéantissement, le règne parfait de Dieu sur nous ; ce qui ne peut s'obtenir qu'en le voyant clairement et l'aimant parfaitement. C'est par ce désir que nous sommes citoyens de la céleste Jérusalem, que nous tendons à une autre patrie que celle du monde, que nous ne mettons pas notre fin dans les choses de la terre ; ce qui fait voir combien il y a peu de chrétiens qui aient véritablement l'espérance chrétienne, puisqu'il y en a tant qui ne sont proprement que citoyens de Babylone et du monde ; ce qui se remarque par leurs désirs et par leurs actions.

Nous avons à la vérité bien des sujets de crainte ; mais nous n'en avons pas moins d'espérer et d'entrer dans des sentiments de confiance ; car la faiblesse de notre volonté étant si extrême, les forces de notre ennemi si démesurées, les tentations si trompeuses et si fréquentes, on aurait sujet de désespérer, si notre salut était remis à nos soins, à notre vigilance et à nos efforts ; mais étant entre les mains de Dieu, dont la force est invincible et la miséricorde infinie, qui aime ses élus et qui veut les sauver, toutes les marques que nous avons d'être de ce nombre heureux, doivent nous remplir d'espérance que nous surmonterons tous les obstacles de notre salut. Les marques de la bonne volonté de Dieu sur les âmes et les séparations qu'il a faites d'elles de celles qui demeurent dans l'iniquité, donnent lieu de croire que celles à qui il fait ces grâces, sont dans l'élection éternelle. Il sépare premièrement les fidèles d'avec les infidèles par le don de la foi. Il sépare ensuite ceux qui ont une foi vive de ceux qui ont une foi morte, par le don de la piété. Il sépare la charité superficielle de la charité enracinée et ardente, en affermissant la charité par diverses épreuves. Plus il y a de ces séparations, plus il y a de sujets de confiance ; moins il y en a, et moins cette confiance est solide. Cependant il faut toujours y exhorter les chrétiens, parce que cette confiance même est un devoir et une reconnaissance à laquelle nous sommes obligés envers Dieu, et qu'elle sert à nous affermir dans les tentations du monde, comme une ancre sert à affermir un vaisseau dans les tempêtes. C'est pourquoi les chretiens ne sauraient trop s'exciter à la confiance, en la retenant cependant dans de justes bornes. Il n'est pas permis à un chrétien de n'avoir point de confiance en Dieu, puisque l'édifice de son salut est commencé. Il n'est pas permis d'être sans crainte, puisqu'il n'est pas achevé.

Le solide fondement de l'espérance est l'amour éternel qu'on doit croire que Dieu nous porte. C'est par cet amour qu'il nous réveille de notre assoupissement ; qu'il nous soutient dans nos faiblesses : qu'il nous relève dans nos chutes ; qu'il nous fait éviter mille dangers et mille piéges, sans même que nous nous en apercevions. Sans cet amour nos assoupissements deviendraient éternels et nos chutes sans remède. Il faut à la vérité seconder cet amour par ses soins, ses efforts, sa vigilance, ses prières ; mais c'est cet amour même qui excite ces soins, ces efforts, cette vigilance, ces prières, et qui supplée aux défauts infinis que nous y mêlons : sans cela tout serait bientôt dissipé. Mettons donc notre unique confiance dans cet amour de Dieu pour nous et dans les preuves que nous en avons par les séparations qu'il a faites de nous du nombre des méchants, en nous donnant le désir de le servir et de l'horreur pour les vices. Voilà ce qui peut nous affermir quand nous sommes agités d'inquiétudes. Si nous regardions uniquement nos faiblesses, nos lâchetés, nos imperfections, nous aurions en quelque sorte lieu de désespérer ; mais en regardant cet amour éternel et tout-puissant, nous avons au contraire sujet de tout espérer ; et plus notre espérance sera forte et pleine de confiance, plus elle sera efficace pour nous affermir dans la voie de Dieu, et pour nous faire arriver sûrement au terme de notre course qui est le salut : car de tous ceux qui espèrent en Dieu et qui attendent son secours, aucun ne sera confondu (*Ps.* XXIV, 3). Ainsi il faut nourrir son espérance de ces saintes pensées, puisque rien n'est plus capable d'exciter dans notre cœur le dégoût de la vie présente et l'amour de la vie du ciel.

§ 5. *De la crainte de Dieu.* — Il y a trois sortes de craintes de Dieu : la crainte filiale ou chaste, la crainte servile et la *crainte initiale*. La crainte filiale est celle *des enfants* de la nouvelle alliance, qui leur fait appréhender de pécher de peur de déplaire à Dieu et de le perdre : elle est toujours commandée, parce qu'elle subsiste avec la charité parfaite. La crainte servile est celle des pécheurs, qui leur fait craindre la peine du péché sans aimer Dieu ni sa justice. La crainte initiale est celle des justes imparfaits, qui craignent le péché pour l'amour de Dieu, et les châtiments pour l'amour d'eux-mêmes : elle est commandée à tous, parce que tous en ont encore besoin en cette vie pour résister aux impressions du monde et de la concupiscence.

C'est Dieu, à la vérité, qui fait, par la conduite de sa providence, que des objets terribles frappent l'esprit, ou qui opère même les impressions de terreur dans le cœur ; mais la cupidité qui domine dans tous ceux en qui la charité n'est pas, les porte à abuser de ces mouvements de crainte, en ne les rapportant pas à la fuite du péché pour l'amour de la justice ; car ceux qui n'agissent que par la pure crainte servile, forment intérieurement des désirs de faire ce que Dieu leur défend, s'il était permis de le faire sans être puni, et se rendent coupables par ce désir que Dieu voit dans leur cœur. Elle a cependant son

utilité. Elle empêche l'œuvre extérieur du péché, et par là elle le rend moindre; elle fait que l âme ne se lie pas au péché par l'attache qui naît de l'action extérieure : elle fait que l'âme s'accoutume à la privation de cet objet criminel et qu'elle reconnaît que cette privation n'est pas si fâcheuse qu'elle l'avait cru, et par là elle diminue cette attache au péché. Par la diminution de cette attache, l'âme devient disposée à suivre les mouvements de l'amour de Dieu, qui n'auraient pas eu d'effet, si cette attache eût été plus forte. En accoutumant l'âme à regarder les objets criminels joints à l'idée des peines qui les doivent suivre, elle arrête leur impression, et fait que ces objets agissent beaucoup moins sur l'esprit, parce que l'âme s'applique plus à l'idée du mal qui suit le plaisir, qu'à celle du plaisir même. Ainsi il est bon de faire toujours par la crainte ce que Dieu commande, et apprendre par là à le faire par amour.

A l'égard de la crainte initiale qui est celle des justes imparfaits, il est bon de l'entretenir; car tant que la charité n'est pas parfaite, tant que les passions ne sont pas parfaitement domptées, tant que les impressions des objets du monde sont violentes, il ne faut point se défaire de la crainte des peines. Ainsi loin qu'on doive bannir de son esprit les objets de crainte, on peut dire que le commun des chrétiens doit se soutenir par la crainte, et se représenter souvent les objets de l'autre vie, qui sont capables de les épouvanter; et même c'est un grand défaut dans la plupart des chrétiens d'y penser si peu, puisque c'est un moyen ordinaire de faire son salut.

Il est donc utile à tous les chrétiens de s'appliquer aux objets de terreur et de tendre à l'amour de Dieu par le degré de sa crainte. Aussi le démon qui sait les avantages qu'ils en peuvent tirer, emploie toute son adresse pour étouffer en eux sa crainte aussi bien que son amour : et ce qui est bien terrible, c'est qu'il y réussit à l'égard de la plupart des hommes; car il est presque aussi rare d'en trouver qui soient bien touchés de la crainte de la sévérité de la justice de Dieu, que d'en voir qui soient véritablement pénétrés de son amour. L'homme est si léger, si vain, si inconstant, si aisé à se tromper par de fausses espérances, que tout suffit presque pour le rassurer contre les objets les plus terribles. Les uns se délivrent de la crainte par des doutes volontaires fondés sur de pures fantaisies. Les autres regardent toujours les choses terribles comme éloignées, et croient être en droit par là de s'exempter de les craindre. Les autres s'imaginent qu'il sera toujours en leur pouvoir de les éviter quand ils voudront, et qu'ils le voudront sans peine : et il suffit aux autres, pour ne les pas craindre, d'en éloigner la pensée. Mais il ne faut pas oublier ce que dit l'Ecriture, que la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse (*Ps.* CX, 10).

§ 6. *De la charité.* — La charité est la source des vertus et l'âme qui les anime, c'est ce qui nous doit tenir dans une extrême humiliation devant Dieu; puisque nous ignorons toujours si tout ce que nous croyons faire pour lui est mort ou vivant, et que souvent toute notre vie n'est remplie que de ces œuvres mortes qui renferment toujours en elles une espèce de corruption par la privation de la charité. Il est donc nécessaire, pour agir chrétiennement, d'agir par l'esprit de la charité, puisqu'il est nécessaire d'agir en enfant de Dieu, et que toutes les actions qui n'ont point la charité pour principe, ne sont que des actions d'esclaves, et non d'enfants.

Sans la charité on n'est rien. Qu'un homme ait tous les talents intérieurs et extérieurs, toutes les grandeurs temporelles et spirituelles (I *Cor.* XII, 1), qu'il y ajoute les actions des vertus les plus éclatantes, qu'il attire par là l'admiration des hommes, qu'il ait souffert le martyre, ou qu'il soit près de le souffrir; qu'il ait donné tout son bien aux pauvres, il ne peut prendre confiance en tout cela, parce qu'il peut, avec toutes ces choses, être un néant de vraies vertus et un abîme de misères. Etre tout ou n'être rien dépend d'un fonds inconnu dont nous ne saurions avoir une entière assurance : et par conséquent toute vanité, toute estime de nous-mêmes, toute élévation de cœur, toute confiance en nos talents, toute vue d'esprit qui nous représente à nous-mêmes comme quelque chose, tout cela ne supposant point la connaissance certaine qu'on a la charité, est téméraire et rempli d'incertitude.

Il faut donc que la charité soit dans le cœur, et elle y doit régner et dominer. Alors elle porte dans l'esprit des autres l'impression de tous les caractères que saint Paul lui attribue (I *Cor.* XIII, 4), et fait passer ceux qui l'ont pour des gens doux, patients, pieux, qui aiment la vérité, qui sont toujours disposés à la recevoir, qui sont désintéressés pour eux-mêmes, et qui cherchent effectivement le bien des autres; et cette impression est un rejaillissement du gros de la vie et des actions de ceux qui ont effectivement la charité dans le cœur. Il y a assez de gens qui conçoivent la charité, qui est cet esprit qui nous fait vivre, comme un principe stérile, et qui peut demeurer dans le cœur, sans qu'il en paraisse rien dans les actions et dans la conduite de la vie; mais c'est une fausse idée dont il faut se détromper. En effet, on ne peut être vivant de la vie que nous donne le Saint-Esprit, si cet Esprit ne nous fait mener une vie spirituelle. La vie spirituelle et l'Esprit de Dieu sont inséparables. Si donc il n'y a rien que de charnel dans nos actions; si l'âme ne se porte point à Dieu par ses désirs, par ses prières, par des mouvements d'amour, il s'ensuit qu'il n'y a que l'amour-propre et les passions qui agissent en elle. C'est en vain que nous nous flattons d'avoir le Saint-Esprit dans le cœur, si l'âme ne sent point de pente qui l'applique aux œuvres de la justice. Il est vrai que cet Esprit saint peut compatir avec diverses faiblesses; mais il est incompatible avec une vie toute sensuelle et toute de passion En un mot il faut qu'on puisse dire

de tout chrétien, qu'il marche selon l'esprit (*Gal.* VI, 16), et qu'on le puisse remarquer au moins dans le gros de ses actions. Comme la charité comprend l'amour de Dieu et l'amour du prochain, on va s'y étendre davantage.

§ 7. *De l'amour de Dieu.* — Il est indubitable que l'amour de Dieu ne soit d'une obligation indispensable à tout chrétien. Cependant quoiqu'on voie des gens assez exacts dans les devoirs extérieurs, on en voit peu qui se mettent en peine du motif qui les fait agir et de l'amour qui les remue. Il leur semble que Dieu se trouvera assez bien partagé, si en même temps qu'ils donnent leur cœur au monde, ils donnent à Dieu quelques actions extérieures. Il y en a même qui soutiennent nettement qu'il suffit de craindre Dieu, et qu'il n'est pas nécessaire de l'aimer, lors même qu'il s'agit de recouvrer la grâce et de se réconcilier avec lui. D'autres rendent la nécessité de cet amour si rare, que dans leur pensée il peut n'avoir aucune part dans toute la conduite de la vie d'un homme, sans que pour cela il soit exclu du salut. Enfin c'est la chose du monde la moins entendue et la moins comprise que la grandeur et l'importance de ce commandement d'aimer Dieu.

L'homme n'est qu'amour dans le fond de sa nature. C'est l'amour qui le domine et qui le conduit; c'est le premier ressort de toutes ses passions et de tous ses mouvements. Il ne désire, il ne craint, il ne se réjouit, il ne s'attriste que parce qu'il aime. Il n'aime à connaître que ce qui est l'objet de son amour, et il n'a que de l'indifférence pour tout ce qu'il connaît sans l'aimer. C'est l'amour qui dispose de toutes ses actions, qui les rapporte à sa fin; et cette fin est ce qu'il aime. Qui n'aime donc point Dieu, et ne rapporte rien à Dieu, et n'est point assujetti à Dieu, ce n'est point à Dieu qu'il obéit, mais à ce qu'il aime. Et comme si cet objet n'est pas Dieu, il faut que ce soit une créature; dire qu'on n'est point obligé d'aimer Dieu, c'est dire qu'on n'est point obligé d'obéir à Dieu, de rien rapporter à Dieu, de prendre Dieu pour fin; et qu'on peut vivre pour la créature, s'assujettir à elle et en faire sa fin et son bonheur souverain. Ainsi aimer la créature et n'aimer point Dieu, ou aimer la créature plus que Dieu, c'est la plus grande de toutes les injustices. C'est un renversement entier de la raison et de la justice, que de préférer la créature à Dieu: et Dieu ne défend ce choix et ne le punit que parce que ce choix est naturellement et essentiellement injuste, et qu'il nous rend nécessairement injustes et malheureux.

Que si nous considérons les devoirs qui nous lient à Dieu par une juste reconnaissance, nous serons encore plus convaincus qu'on ne saurait manquer de le préférer à toutes choses sans la plus grande de toutes les ingratitudes. Il n'y a point de distinction et de partage à faire entre ce que nous avons reçu de Dieu, et ce que nous avons reçu des créatures; car nous avons généralement tout reçu de Dieu, et les créatures ne nous ont pu faire le moindre bien qu'autant que Dieu leur en a donné le pouvoir et la volonté. Nous sommes dépendants de Dieu pour recevoir l'être, pour y subsister, pour être heureux. Il ne nous a pas seulement assujetti toutes les créatures corporelles en nous rendant les maîtres du monde, il veut de plus se donner lui-même à nous et nous rendre heureux par la possession de lui-même. Et il le veut tellement, qu'il ne punit dans les hommes que le refus d'être souverainement heureux, parce que ce refus est souverainement injuste.

Dieu est si essentiellement le bonheur de l'homme, qu'il est l'unique bien que l'homme puisse obtenir et posséder. Tout autre bien lui doit être nécessairement ravi, et il en sera éternellement privé. Une loi inflexible de la justice éternelle condamne ceux qui ont dédaigné d'acquérir la possession de Dieu, à perdre tous les biens créés sans exception. Ainsi la condition de l'homme est d'avoir Dieu ou rien. La séparation éternelle de toutes les créatures est nécessairement attachée à l'amour des créatures; et le désir de les posséder est un désir qui a pour fin inévitable l'éternelle privation de ce qu'il aime. Il en est tout au contraire de l'amour de Dieu. C'est le seul amour qui puisse arriver à la possession de son objet; et il arrive nécessairement et infailliblement, pourvu qu'il subsiste; car, pour arriver à la possession de Dieu, il ne faut que l'aimer; l'on n'en peut être exclu que parce que l'on ne l'aura pas aimé.

S'il faut aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit, de toute son âme, c'est-à-dire qu'il ne doit se trouver aucune partie de notre vie où il nous soit permis de jouir d'aucune autre chose que de Dieu, mais que nous sommes obligés, s'il se présente quelque autre objet à aimer, de le rapporter à Dieu, qui est le seul objet où l'effort de notre amour doit tendre uniquement; s'il faut aimer Dieu avec un esprit d'enfant et une confiance d'enfant; à le regarder comme son souverain bien; à le préférer à toutes choses et à lui consacrer sa vie et ses actions avec une charité toute libre, et non avec une contrainte servile; comment accorder cet amour avec un esprit tout occupé de la vie présente, tout rempli de prétentions humaines, et si peu touché des maux de l'âme? Comment l'accorder avec cette froideur, cette négligence et cette inapplication à ce qui regarde Dieu? Comment l'accorder avec ce partage si inégal de son temps et de ses occupations, par lequel nous donnons presque tout à nous-mêmes et au monde, et presque rien à Dieu? Faut-il s'appliquer un quart d'heure à Dieu? voilà les gens dans l'ennui. Faut-il s'appliquer aux créatures qui leur plaisent? les voilà dans la joie. Il est souvent assez difficile de trouver des marques de l'amour de Dieu dans la vie même des personnes qui font profession de piété.

Comme il est de conséquence de ne se point tromper sur une matière si importante, il est bon de considérer quelles sont

les marques les plus ordinaires de la présence de l'amour de Dieu dans le cœur. On a sujet de croire que l'amour de Dieu règne dans le cœur, quand le désir de plaire à Dieu nous fait abstenir actuellement de toutes les actions criminelles; quand nous sommes soigneux d'éviter tout ce qui peut nous faire perdre l'amour de Dieu; quand nous sommes portés à embrasser tous les moyens de nous conserver ce trésor; quand nous sommes sensibles aux intérêts de Dieu, et que nous ne sommes point indifférents à ce qui blesse son honneur et sa gloire; quand nous nous sentons portés à attirer au service de Dieu tous ceux que nous pouvons, et que nous avons de l'ardeur pour les entreprises qui regardent son service; quand notre vie est tellement réglée, que le corps de nos actions tend à Dieu et se rapporte à lui, en sorte qu'on puisse reconnaître que c'est lui seul et son amour qui règnent dans la conduite de notre vie; quand la disposition de notre cœur nous rend susceptibles de la vérité, que nous l'écoutons avec joie, que notre cœur ne s'y oppose point; quand nous travaillons sérieusement à nous détacher de l'affection des choses du monde; quand nous avons soin de notre âme, et que nous lui désirons avec ardeur le bien de la justice; quand nous aimons sincèrement notre prochain; quand nous sentons de l'opposition pour les folies, les pompes et les divertissements du monde; quand enfin nous sentons un poids qui nous éloigne des objets de concupiscence et qui nous sépare de la jouissance des choses temporelles, en sorte que nous mettions notre joie dans les choses éternelles, et dans la séparation des créatures. Quand on aperçoit ces marques, il en faut bénir Dieu et les entretenir avec le secours de sa grâce; si on ne les aperçoit pas, il faut en gémir et prier Dieu qu'il mette son amour dans notre cœur

§ 8. *De l'amour du prochain.* — L'amour du prochain est nécessairement lié à l'amour de Dieu, et on ne saurait aimer Dieu qu'on n'aime aussi son prochain. Dieu l'a commandé, et c'est dans ces deux commandements, dit Jésus-Christ, que se réduisent toute la loi et les prophètes (*Matth.* XXII, 40). Il est indubitable que, par le prochain, on doit entendre tous les hommes, quels qu'ils soient : on doit aimer les ouvrages de Dieu et tout ce qui porte quelque caractère de Dieu : or notre prochain, ou pour mieux dire, l'homme est non seulement l'ouvrage de Dieu, mais son image, et il nous représente Dieu plus parfaitement que toutes les créatures corporelles telles qu'elles soient; par conséquent l'amour que l'on a pour Dieu s'étend naturellement sur le prochain. De plus, on ne saurait aimer Dieu comme il faut, sans souhaiter qu'il soit révéré, adoré et aimé de tous ceux qui en sont capables, et par conséquent que tous les hommes le révèrent, l'adorent et l'aiment. Or aimer le prochain comme il faut, c'est l'aimer par rapport à Dieu, et par conséquent souhaiter et procurer qu'il révère, qu'il adore et qu'il aime Dieu. Il faut aussi l'aimer comme soi-même, et lui procurer tous les biens que l'on est obligé de se souhaiter et de se procurer à soi-même, et surtout le bonheur éternel et ce qui y conduit.

On peut dire avec vérité que ceux qui sont possédés de l'amour d'eux-mêmes n'ont point de prochain, ou plutôt qu'ils n'en connaissent point d'autre que ceux qui sont liés à leurs passions et à leurs intérêts. Ils n'aiment les gens qu'à proportion qu'ils leur sont utiles et qu'ils entrent dans leurs passions : hors de là ils leur sont indifférents. Ils ne prennent part ni à leurs biens, ni à leurs maux. Ils ne les regardent point par les liens communs de la nature ni de la grâce. Ils ne les servent point pour eux-mêmes et pour leur faire du bien. Leur charité a toujours quelque vue secrète d'intérêt qui l'attire et la remue. Ainsi elle ne regarde jamais le prochain comme prochain, et l'on peut dire que de toutes les qualités des hommes, c'est celle qui fait le moins d'impression sur l'esprit.

Cependant celui-là seul accomplit la loi qui aime son prochain. Le seul accomplissement extérieur des préceptes ne suffirait pas pour satisfaire à la charité du prochain, parce qu'on pourrait séparer cet accomplissement extérieur d'un amour véritable, et l'allier même avec la haine du prochain. On peut épargner sa vie, son bien, son honneur et avoir en même temps de l'aversion pour lui; mais on ne le peut aimer qu'on n'accomplisse en même temps tous ces préceptes; car qui aime véritablement son prochain ne lui nuit jamais, ni dans son bien, ni dans sa réputation, ni dans sa vie, et ne lui fera jamais aucune injustice. Ce n'est pas d'un amour endormi et sans action dont il s'agit ici, mais d'un amour effectif et agissant, d'un amour qui est l'accomplissement des préceptes, qui empêche la volonté de se porter à certaines actions, et qui l'engage à d'autres. Or un amour de cette sorte est un amour actuel; ainsi on ne peut nier qu'on ne soit obligé, par la loi de Dieu, d'avoir pour le prochain une affection véritable, actuelle, effective. Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire qu'elle soit accompagnée de pensées, ni de réflexions expresses. On peut aimer quelqu'un très-réellement et très-actuellement, sans lui avoir jamais dit qu'on l'aime et sans se l'être dit à soi-même. Il est donc vrai d'une part que l'amour du prochain pris pour une pensée connue et sur laquelle on fasse réflexion, n'est point nécessaire; mais il l'est absolument étant pris pour un mouvement de la volonté qui le porte, par amour, à procurer le bien du prochain et à éviter de lui nuire. Enfin on peut apprendre par là que cet amour du prochain n'est point différent de celui de Dieu : autrement il pourrait être impur et injuste, et bien loin de renfermer l'accomplissement de toute la loi, il pourrait porter à ne la pas accomplir. Cet amour est donc celui par lequel on désire au prochain le souverain bien, c'est-à-dire la souveraine justice. Ainsi il

parfaits ; et il reste aux imparfaits qui en commettent souvent, d'en prendre des sujets de s'humilier. Car comme l'humilité même est souvent matière d'orgueil, l'orgueil peut être un grand sujet d'humilité, n'y ayant rien qui fasse mieux connaître à l'âme son néant, sa légèreté et enfin sa corruption.

Il y a des raisons véritables et solides de croire les autres au-dessus de nous, et de les regarder comme nos supérieurs. Un homme de qui notre vie et notre fortune dépendent, et qui peut nous rendre ou heureux ou malheureux selon le monde, est sans doute en cela supérieur à nous, et mérite que nous nous abaissions sous lui ou intérieurement ou extérieurement. Or nous sommes, à l'égard de tous les chrétiens, dans cette sorte de dépendance pour la vie de notre âme et de notre sort éternel. La vie de la grâce dans cette vie, et la vie éternelle dans l'autre sont procurées à chacun des membres de l'Eglise par les prières et les mérites de tout le corps. Nous ne pouvons dire à chacun de ces membres que nous n'avons point besoin de lui, et que nous pouvons nous sauver sans lui. Ainsi bien loin d'avoir droit de mépriser aucun membre de l'Eglise, ou quelqu'un de ceux qui le peuvent devenir, nous sommes obligés de nous humilier à l'égard de tous. Si nous en méprisons quelqu'un, il aura assez de crédit pour nous exclure des tabernacles éternels ; son crédit et sa force étant la puissance de celui qui se tient méprisé par le mépris que l'on fait des plus petits de ses membres, et honoré par toutes les marques de respect qu'on leur donne. D'ailleurs tous portent les caractères de l'image de Dieu, et ont un droit ou prochain ou éloigné à son royaume : il ne faut donc qu'avoir quelque idée de la grandeur de cet état, pour n'avoir point de peine à s'humilier sous d'autres hommes qui l'ont. Ce n'est pas une raison de s'élever au-dessus des autres parce qu'ils ont des défauts : chacun a besoin de s'humilier pour son propre bien, et on ne doit pas en être empêché, parce que les autres en ont autant besoin, puisqu'on n'est chargé que de soi-même, et non des autres.

Un chrétien humble, pénétré du sentiment de la dépendance de Dieu et de la connaissance de sa faiblesse, se tient toujours devant Dieu dans une disposition d'humilité. Il ne se préfère à personne, parce qu'il croit que sa force est en Dieu et non en lui-même ; et quand ses œuvres sont accomplies, il ne perd pas le sentiment de sa pauvreté ; il ne s'imagine pas en être plus riche ; il reconnaît humblement que tout ce qu'il peut y avoir de bon dans ses actions ne lui appartient pas ; et s'il en attend la récompense de Dieu, il l'attend comme un effet de sa bonté qui récompense ses dons, et qui veut bien qu'ils deviennent nos mérites. Ainsi dans sa force et son abondance il reconnaît sa faiblesse et sa pauvreté, parce qu'il sait que cette force et cette abondance ne lui appartiennent point et qu'elles sont toujours dans les mains de Dieu et non dans les siennes. Il n'y a rien plus dépendant que le vrai humble : il n'obéit à aucun homme et obéit à tous les hommes, et c'est la même disposition qui est la source de cette dépendance et de cette indépendance. Comme son amour l'attache à Dieu, qu'il est persuadé qu'il lui doit toutes ses actions, et qu'il est obligé de suivre sa volonté en toutes choses, il ne fait aucune action pour obéir proprement aux créatures, parce qu'il n'y en a point qu'il ne doive faire par le pur motif d'obéir à Dieu ; c'est en quoi consiste son indépendance. Son assujettissement à Dieu le délivre de toute autre servitude ; et cela paraît manifestement, lorsque ce que les créatures exigent est contraire à ce que Dieu demande de lui : car alors elles ne trouvent plus en lui aucune volonté de leur obéir ; mais il n'y a rien aussi de plus dépendant qu'un chrétien humble, parce que Dieu veut qu'il préfère ordinairement la volonté des autres à la sienne, et surtout il l'oblige d'obéir à ceux qui, selon l'ordre du monde, ont droit de lui commander ; et rien ne peut l'en dispenser, lorsque les commandements des hommes sont conformes à ceux de Dieu. Il obéit, parce que c'est l'ordre de Dieu ; et cette obéissance est non seulement du corps, mais du cœur.

Il ne faut pas se contenter de la connaissance qu'on peut acquérir par les réflexions qu'on fait sur soi-même et qui portent à l'humilité; mais il faut demander à Dieu qu'il imprime ces vérités dans notre cœur. Il faut de plus y joindre la pratique effective des actions d'humilité, qui est la fuite des louanges et de tout ce qui paraît grand et élevé dans le monde; et il est très-utile d'y joindre et de rechercher, ou du moins de souhaiter les rabaissements extérieurs qui sont très-utiles à l'âme, en ce qu'elle prend souvent la posture et l'état extérieur où l'on réduit le corps; et il faut en pratiquer autant qu'il est nécessaire pour établir et pour conserver l'âme dans une disposition sincère d'humilité.

§ 11. *De la patience.* — Tout péché mérite punition ; ainsi il est juste que le pécheur souffre les peines que Dieu lui envoie, soit pour le purifier, soit pour l'éprouver : c'est là le fondement de la patience chrétienne. Un chrétien n'est point surpris, quand il lui arrive des misères, des ignominies et des souffrances ; et il est au contraire bien persuadé que celles qu'il peut souffrir sont infiniment au-dessous de celles qui lui sont dues. Ainsi toutes les peines, les misères, les maux, les douleurs, les persécutions sont l'objet de la patience ; mais il ne faut pas réduire ces choses pénibles à ce qui est seulement pénible aux sens. Il est quelquefois plus pénible de souffrir une humiliation qu'une douleur. Il ne faut pas souffrir les maux, il faut encore souffrir les hommes qui les causent, leurs humeurs, leurs caprices, leurs chagrins, leurs injustices ; et il faut souffrir tout cela avec douceur et avec amour. Il ne faut pas souffrir seulement les autres hommes, il faut se souffrir soi-même, la mortalité de son corps, les faiblesses et les ténèbres de son esprit et enfin ses propres péchés, dont il faut porter l'humiliation, sans s'abattre et

sans se décourager. Il ne faut pas seulement souffrir, et les hommes, et soi-même, mais il faut aussi souffrir la conduite qu'il plaît à Dieu de tenir sur nous : elle n'est pas toujours conforme à nos inclinations ; et Dieu ayant ses temps et ses retardements qui ne s'accordent pas toujours avec nos impatiences et nos désirs, il faut les souffrir avec patience.

Un bon chrétien trouve sa joie dans les maux que Dieu lui envoie ; et quoiqu'ils paraissent continuels pendant toute sa vie, souvent sa joie commence longtemps avant la fin de sa vie. Après que Dieu a laissé ses élus boire une partie du calice qu'il leur a destiné, il leur fait trouver du plaisir et de la joie dans leurs souffrances mêmes. Ainsi les gens du monde jugent mal de la vie des justes et des élus. Ils les voient dans les humiliations et dans les maux de la vie, et ils ne conçoivent rien que de triste et d'affreux dans cette sorte de vie ; mais ils ne savent pas que Dieu adoucit ces maux par ses consolations, et qu'il leur y fait souvent trouver leur joie et leur repos. Il n'en est pas de même des maux que Dieu envoie aux gens du monde et qui les rendent si impatients. Les plaies dont il les frappe sont des plaies d'ennemi, selon le langage de l'Ecriture (*Jér.* XXX, 14). Ce sont des maux sans consolation, parce qu'ils n'espèrent point qu'ils leur soient utiles pour l'autre vie, à moins que Dieu n'emploie ces maux pour les convertir et les réduire au nombre de ses brebis.

Mais, quand on n'espèrerait aucune consolation dans cette vie, et que les maux y seraient continuels jusqu'à la mort ; dès là que Jésus-Christ nous promet que tous ces maux seront changés, dans l'autre vie, en une joie qui ne finira jamais, la raison ne devrait pas hésiter à prendre le parti de les souffrir avec patience et avec joie : car qu'est-ce que la durée des maux d'une vie, en comparaison de l'éternité? C'est infiniment moins, à proportion, qu'une minute comparée à toute la vie. Cependant qui ferait difficulté de souffrir un petit mal durant une minute, pour acquérir des biens temporels pour toute sa vie? Combien de maux très-réels et très-longs souffre-t-on tous les jours, pour acquérir de très-petits biens? Que de peines dans les études, pour acquérir des sciences dont le fruit est incertain? Que de fatigues et de dangers dans la guerre, pour parvenir à une récompense assez petite, peu assurée et de très-peu de durée?... L'acquisition pénible des biens de cette vie est ordinairement plus longue que la jouissance. Souvent il faut les quitter dès qu'on commence de les posséder : la plupart même n'y arrivent jamais ; et cependant presque personne ne refuse de tenter d'y arriver et d'en prendre le hasard ; et il se trouve au contraire très-peu de personnes qui veuillent sincèrement s'exposer aux petites peines qui sont jointes à l'acquisition des biens éternels.

C'est l'espérance qui nous rend patients ; c'est l'espérance qui nous console dans nos maux ; c'est ce qui la fait comparer par saint Paul à une ancre ferme et assurée, qui nous tient immobiles dans les tempêtes et les agitations de cette vie (*Héb.* VI, 29). Mais il y a de deux sortes d'espérances : l'une qui précède la patience, l'autre qui la suit : l'une qui la produit, l'autre qui en est la récompense. Car il ne faut pas s'imaginer que l'espérance d'un homme qui n'a encore rien souffert, soit pareille à celle des personnes qui ont été long temps exercées dans la patience. Celle qui suit la patience est tout autrement vive et forte : elles nous fait goûter, en quelque manière, par avance, les biens qu'elle nous fait espérer ; elle en rend le cœur tout pénétré : telle était l'espérance des martyrs. La souffrance est donc une condition nécessaire pour parvenir à l'héritage qui nous appartient, comme enfants de Dieu ; et ces souffrances ne consistent pas seulement à accepter humblement et à supporter avec patience tous les maux et tous les accidents qui nous viennent de la part de Dieu, qui ne manque jamais d'en départir à ses enfants une certaine mesure ; mais elle est même inséparable de l'état d'un chrétien.

§ 12. *De la tempérance chrétienne.* — La tempérance chrétienne consiste en général à n'user des créatures que dans les bornes de la nécessité. Dieu ne nous accordant toutes les choses de la vie que pour la nécessité, quiconque en use pour son plaisir et sans nécessité, abuse des dons de Dieu. Il est injuste envers Dieu, puisqu'il ravit ce qui ne lui a point été donné, et qu'il s'en sert contre son intention. Il est injuste en soi-même, parce qu'il s'avilit et se dégrade par cette jouissance des biens indignes de l'excellence de sa nature, et qu'il rend son âme malade par l'attache que la jouissance des créatures produit nécessairement. De plus s'étant rendu, par son péché, indigne de la possession des créatures, c'est encore une plus grande injustice, que d'en vouloir user contre la volonté de Dieu, qui ne l'accorde à l'homme pécheur dans la nécessité même, que par une indulgence qu'il ne méritait pas.

La jouissance des créatures ne pouvant procurer que des plaisirs petits, passagers, fades, misérables, il s'ensuit que la privation même de ces créatures est infiniment meilleure que la jouissance qui est toujours mauvaise ; et elle lui est toujours beaucoup plus préférable, quelque usage légitime qu'on en puisse faire : car enfin cet usage, quelque réglé qu'il puisse être, est toujours dangereux et affaiblissant. Il attache l'âme aux créatures, et la dispose à les aimer, à moins qu'elle ne travaille fortement à prévenir ces mauvaises suites par la tempérance. La privation des créatures au contraire a pour effet ordinaire de fortifier l'âme, de la délivrer, de la guérir. Ainsi, comme cet usage réglé des créatures a quelque étendue, et que l'on peut très-souvent, ou se l'accorder légitimement, ou s'en priver par mortification et par pénitence, la réflexion que nous devons faire dans ces occasions est que, s'il est bon d'user des créatures, il est encore beaucoup meilleur de n'en par user et de

parfaits; et il reste aux imparfaits qui en commettent souvent, d'en prendre des sujets de s'humilier. Car comme l'humilité même est souvent matière d'orgueil, l'orgueil peut être un grand sujet d'humilité, n'y ayant rien qui fasse mieux connaître à l'âme son néant, sa légèreté et enfin sa corruption.

Il y a des raisons véritables et solides de croire les autres au-dessus de nous, et de les regarder comme nos supérieurs. Un homme de qui notre vie et notre fortune dépendent, et qui peut nous rendre ou heureux ou malheureux selon le monde, est sans doute en cela supérieur à nous, et mérite que nous nous abaissions sous lui ou intérieurement ou extérieurement. Or nous sommes, à l'égard de tous les chrétiens, dans cette sorte de dépendance pour la vie de notre âme et de notre sort éternel. La vie de la grâce dans cette vie, et la vie éternelle dans l'autre sont procurées à chacun des membres de l'Eglise par les prières et les mérites de tout le corps. Nous ne pouvons dire à chacun de ces membres que nous n'avons point besoin de lui, et que nous pouvons nous sauver sans lui. Ainsi bien loin d'avoir droit de mépriser aucun membre de l'Eglise, ou quelqu'un de ceux qui le peuvent devenir, nous sommes obligés de nous humilier à l'égard de tous. Si nous en méprisons quelqu'un, il aura assez de crédit pour nous exclure des tabernacles éternels; son crédit et sa force étant la puissance de celui qui se tient méprisé par le mépris que l'on fait des plus petits de ses membres, et honoré par toutes les marques de respect qu'on leur donne. D'ailleurs tous portent les caractères de l'image de Dieu, et ont un droit ou prochain ou éloigné à son royaume : il ne faut donc qu'avoir quelque idée de la grandeur de cet état, pour n'avoir point de peine à s'humilier sous d'autres hommes qui l'ont. Ce n'est pas une raison de s'élever au-dessus des autres parce qu'ils ont des défauts : chacun a besoin de s'humilier pour son propre bien, et on ne doit pas en être empêché, parce que les autres en ont autant besoin, puisqu'on n'est chargé que de soi-même, et non des autres.

Un chrétien humble, pénétré du sentiment de la dépendance de Dieu et de la connaissance de sa faiblesse, se tient toujours devant Dieu dans une disposition d'humilité. Il ne se préfère à personne, parce qu'il croit que sa force est en Dieu et non en lui-même; et quand ses œuvres sont accomplies, il ne perd pas le sentiment de sa pauvreté; il ne s'imagine pas en être plus riche; il reconnaît humblement que tout ce qu'il peut y avoir de bon dans ses actions ne lui appartient pas; et s'il en attend la récompense de Dieu, il l'attend comme un effet de sa bonté qui récompense ses dons, et qui veut bien qu'ils deviennent nos mérites. Ainsi dans sa force et son abondance il reconnaît sa faiblesse et sa pauvreté, parce qu'il sait que cette force et cette abondance ne lui appartiennent point et qu'elles sont toujours dans les mains de Dieu et non dans les siennes. Il n'y a rien aussi de plus dépendant que le vrai humble : il n'obéit à aucun homme et obéit à tous les hommes, et c'est la même disposition qui est la source de cette dépendance et de cette indépendance. Comme son amour l'attache à Dieu, qu'il est persuadé qu'il lui doit toutes ses actions, et qu'il est obligé de suivre sa volonté en toutes choses, il ne fait aucune action pour obéir proprement aux créatures, parce qu'il n'y en a point qu'il ne doive faire par le pur motif d'obéir à Dieu; c'est en quoi consiste son indépendance. Son assujettissement à Dieu le délivre de toute autre servitude; et cela paraît manifestement, lorsque ce que les créatures exigent est contraire à ce que Dieu demande de lui : car alors elles ne trouvent plus en lui aucune volonté de leur obéir; mais il n'y a rien aussi de plus dépendant qu'un chrétien humble, parce que Dieu veut qu'il préfère ordinairement la volonté des autres à la sienne, et surtout il l'oblige d'obéir à ceux qui, selon l'ordre du monde, ont droit de lui commander; et rien ne peut l'en dispenser, lorsque les commandements des hommes sont conformes à ceux de Dieu. Il obéit, parce que c'est l'ordre de Dieu; et cette obéissance est non seulement du corps, mais du cœur.

Il ne faut pas se contenter de la connaissance qu'on peut acquérir par les réflexions qu'on fait sur soi-même et qui portent à l'humilité; mais il faut demander à Dieu qu'il imprime ces vérités dans notre cœur. Il faut de plus y joindre la pratique effective des actions d'humilité, qui est la fuite des louanges et de tout ce qui paraît grand et élevé dans le monde; et il est très-utile d'y joindre et de rechercher, ou du moins de souhaiter les rabaissements extérieurs qui sont très-utiles à l'âme, en ce qu'elle prend souvent la posture et l'état extérieur où l'on *réduit le corps*; et il faut en pratiquer autant *qu'il est nécessaire* pour établir et pour conserver l'âme dans une disposition sincère d'humilité.

§ 11. *De la patience.* — Tout péché mérite punition; ainsi il est juste que le pécheur souffre les peines que Dieu lui envoie, soit pour le purifier, soit pour l'éprouver; c'est là le fondement de la patience chrétienne. Un chrétien n'est point surpris, quand il lui arrive des misères, des ignominies et des souffrances; et il est au contraire bien persuadé que celles qu'il peut souffrir sont infiniment au-dessous de celles qui lui sont dues. Ainsi toutes les peines, les misères, les maux, les douleurs, les persécutions sont l'objet de la patience; mais il ne faut pas réduire ces choses pénibles à ce qui est seulement pénible aux sens. Il est quelquefois plus pénible de souffrir une humiliation qu'une douleur. Il ne faut pas souffrir les maux, il faut encore souffrir les hommes qui les causent, leurs humeurs, leurs caprices, leurs chagrins, leurs injustices; et il faut souffrir tout cela avec douceur et avec amour. Il ne faut pas souffrir seulement les autres hommes, il faut se souffrir soi-même, la mortalité de son corps, les faiblesses et les ténèbres de son esprit et enfin ses propres péchés, dont il faut porter l'humiliation, sans s'abattre et

qu'il faut leur résister et les réprimer ; enfin il doit embrasser dans cet esprit de pénitence un genre de vie sérieux et laborieux, qui n'ait pas pour fin le divertissement et le plaisir; car l'arrêt de Dieu: (*Gen.* III, 19) vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, regarde tous les hommes (II *Thess.* III, 10); de plus saint Paul déclare indignes de la nourriture ceux qui ne veulent pas travailler, et Jésus-Christ même exclut du nombre de ses disciples ceux qui ne portent pas leur croix et ne font pas pénitence (*Matth.* X, 38). Personne donc n'est exempt de faire pénitence, non pas même les rois, les grands, les femmes : et cette loi est pour tous les hommes de quelque condition et tempérament qu'ils soient; et comme tous ont fait une infinité de fautes par l'amour des biens créés, tous doivent les réparer en s'en privant. Ces fautes nous obligent à la pénitence, et il n'y a point de pénitence, sans un désir sincère de satisfaire à la justice de Dieu d'une manière proportionnée à nos péchés. Or il n'y en a point de plus proportionnée que de punir, par la privation des créatures, les péchés commis dans la jouissance des créatures. Ainsi la pénitence générale qui consiste dans cette privation est nécessaire à l'homme, et comme satisfaction pour les péchés passés, et comme remède aux faiblesses qui lui en restent par les habitudes vicieuses qu'il a contractées.

L'homme naturellement est ennemi de la pénitence et de la mortification, et en cela il est injuste non seulement envers Dieu, mais encore envers soi-même; non seulement envers son âme, mais encore envers son corps. La vertu de pénitence ne tend point à détruire le corps, mais à le conserver; elle ne veut détruire en lui que ce qui peut lui causer la mort éternelle; elle ne veut en bannir que les poisons qui le corrompent, et les ulcères qui s'y forment pour le faire mourir. Il paraît de là qu'elle ne tend qu'à notre bien véritable, et qu'elle ne fait rien que par un motif d'amour, mais d'un amour sage et réglé qui sait discerner les vrais moyens de procurer le bien des âmes. Les hommes sont donc bien déraisonnables d'avoir tant d'éloignement de ce qu'on appelle mortification, puisqu'elle ne tend qu'à faire vivre le corps, et à lui procurer les biens dont il est capable. La vie qui est promise à ceux qui mortifient les œuvres de la chair, n'est pas seulement la vie de l'âme, c'est aussi celle du corps (*Rom.* VIII, 13); mais du corps dans le ciel et non sur la terre. On trouvera d'autres instructions sur ce sujet dans ce qui sera dit du sacrement de pénitence et sur le jeûne.

§ 14. *De la justice chrétienne.*— La justice chrétienne est l'assemblage des vertus qui constituent l'homme juste et saint ; c'est pourquoi il lui est commandé d'être saint, parce que Dieu est saint (*Lévit.* XI, 44). Or la sainteté de Dieu étant une séparation et une haine de tout ce qui est impur, corrompu et profane, et renfermant la plénitude des perfections, il faut, pour être juste, approcher de cette sainteté par les vertus chrétiennes, et par la séparation de toute corruption ; ce qui fait que personne ne sera admis à la participation du bonheur éternel, qu'il n'ait été entièrement purifié de la moindre souillure (*Apoc.* XXIV, 27).

Le royaume de Dieu est le royaume de la justice, de l'ordre, de la vérité: or il est impossible que l'ordre, la vérité et la justice règnent dans une âme tant qu'elle aimera l'injustice, la fausseté, le désordre. Il faut haïr l'injustice et aimer la justice; et c'est ce que fait le juste qui est né de l'esprit de Dieu, en qui cet esprit réside et qui le conduit. Ce juste est patient, débonnaire; il ne pense point de mal; il n'est, ni vain, ni ambitieux ; il ne cherche point ses intérêts ; il ne se plaît point dans l'injustice, et il aime la droiture, l'équité et la vérité. Toutes ces dispositions étant dans son cœur, elles se font paraître au dehors dans les occasions ; c'est la voix et le langage de cet esprit. C'est en cette manière que le chrétien né de l'esprit est un homme spirituel, c'est-à-dire qu'il agit par les impressions de cet esprit, et non par celles de la chair. Il est créé selon Dieu dans la justice, parce qu'il rend à Dieu ce qui est dû à Dieu ; à soi-même ce qu'il se doit à soi-même; aux créatures ce qu'il doit aux créatures. Il rend au souverain Etre l'hommage et l'amour qu'il lui doit: comme il tient tout de lui, il lui rapporte tout. Il se doit à soi-même la justice de se rendre heureux; et il se la rend en rapportant tout à Dieu, en travaillant à se guérir de ses maladies, et en se séparant des créatures qui lui nuisent. Enfin il rend aux créatures ce qu'il leur doit. Il les place dans leur rang et dans leur ordre ; il ne les fait point servir d'objet à ses désirs; il les emploie au plus noble usage qu'elles puissent avoir, qui est de servir de motifs de louer Dieu et de le craindre, et de tenir lieu de miroir où l'on voit ses grandeurs invisibles, sa puissance et sa divinité.

C'est par cette justice que l'homme pratique envers Dieu, qu'il s'établit dans la sainteté, qui consiste dans la séparation de ce qui souille: et comme il n'y a que la cupidité qui le souille et le corrompt, la séparation de la cupidité lui procure la pureté, la justice et la sainteté. Il est vrai que, comme cette séparation n'est pas parfaite, aussi la sainteté n'est pas parfaite en ce monde-ci. Il se glisse encore dans ses meilleures actions une infinité de recherches et de retour d'amour-propre. Tout cela diminue sa sainteté, mais ne la détruit pas absolument, pourvu que le cœur tende toujours à retenir son amour de toutes les choses temporelles et à le tourner vers celles qui sont éternelles, en pratiquant la loi éternelle qui le lui commande. Un juste a toujours le glaive à la main pour séparer l'âme de tous les objets créés, afin de l'attacher uniquement à Dieu, c'est-à-dire qu'il a une pente continuelle à la séparation des créatures, et c'est en quoi consistent la justice et la sainteté. On voit quantité de gens qui se détachent de plusieurs objets de pas-

sion, et qui s'appliquent aux œuvres de charité: mais cela ne suffit pas pour la sainteté, si l'on ne se sépare de tout ce qui domine l'âme. Il faut être séparé non seulement des plaisirs et des intérêts grossiers, mais aussi de la recherche de l'approbation et de l'amour des créatures, de son repos, de ses satisfactions intérieures et même de la dévotion sensible.

Un chrétien doit toujours s'efforcer d'avancer dans la sainteté, et c'est dans l'accroissement de l'amour de la justice et de la haine de l'injustice que consiste cet avancement. Il y a toujours lieu d'avancer dans cette voie, parce que la charité n'a point de bornes précises, et que l'on peut toujours y faire du progrès, sans que jamais ce progrès soit de conseil et cesse d'être de précepte. Ce sont ces divers degrés d'amour de la justice qui font les divers progrès et les différents avancements des âmes. C'est ce qui les rend plus faibles ou plus fortes, moins capables ou plus capables de résister aux tentations, et c'est de là qu'il arrive ordinairement qu'entre plusieurs justes attaqués des mêmes tentations, les uns demeurent fermes, et les autres sont renversés; de sorte que, comme on ne sait pas précisément la mesure des tentations par lesquelles Dieu permettra que nous soyons éprouvés, chacun est obligé de travailler toujours à se fortifier dans la vertu, qui n'est autre que l'amour de la justice. Il est bien vrai qu'on doit espérer que Dieu ne permettra pas que nous soyons tentés au delà de nos forces; mais pour obtenir cette grâce, il faut travailler fidèlement et fortement à nous avancer, à nous fortifier et à nous enraciner dans la charité: autrement il est clair que c'est à notre négligence qu'il faut imputer de ce que les tentations nous renversent et se trouvent au-dessus de nos forces; car elles n'y auraient pas été, si nous avions eu soin de nous fortifier par une charité plus abondante. Dieu ne promet cette proportion des tentations aux forces de l'âme, qu'à ceux qui sont fidèles à travailler et à s'avancer dans la voie de Dieu, et qui lui demandent cet avancement avec persévérance et avec ardeur, et ceux qui ne le font pas doivent s'imputer leur chute et leur ruine.

C'est un précepte de travailler à s'avancer dans la justice et d'avoir une volonté sincère de croître en lumière et en sainteté. Dieu est le maître de ses grâces. Il faut se contenter de la part qu'il lui plaît de nous en faire; et l'on peut croire même que, lorsqu'il nous tient dans une espèce de disette et de pauvreté de grâces, il peut avoir en cela des vues de miséricorde sur nous, et avoir dessein de nous guérir de l'orgueil par la bassesse et l'imperfection où il nous retient; mais cela n'empêche pas que, comme c'est l'impureté de notre cœur, notre lâcheté et notre tiédeur qui arrêtent le cours des grâces de Dieu, on ne soit obligé de haïr en soi ces défauts et de faire effort pour les surmonter. Personne n'est dispensé de cette sainte violence par laquelle on ravit le royaume de Dieu, et quiconque voudrait renoncer à ces efforts, se priverait par là, non d'un accroissement de grâce, mais du royaume même de Dieu, qui est la récompense de ces efforts.

La cupidité qui ne meurt jamais dans cette vie, étant d'elle-même sans bornes et tendant toujours à s'accroître, il ne faut que cesser de travailler et de la réprimer, pour trouver ensuite qu'elle aura fait des progrès considérables. C'est une pente qui nous fait toujours glisser en bas, à moins que nous ne fassions un effort continuel pour nous élever en haut. C'est un torrent qui nous entraîne, à moins que nous nous roidissions contre son cours. C'est un poids malheureux qui est toujours en action. C'est une racine amère qui pousse toujours des rejetons qui défigureraient en peu de temps notre âme, si nous n'avions un soin continuel de retrancher ces mauvaises productions : voilà notre œuvre, notre devoir, notre milice. Demander donc si l'on est obligé de tâcher d'avancer, c'est demander si l'on est obligé de satisfaire à son devoir et de faire son œuvre en ce monde; c'est demander si l'on est obligé de ne pas se laisser entraîner dans l'enfer; c'est demander s'il est permis de reculer et de retourner en arrière; car ne point travailler à nous avancer dans la justice, c'est reculer, c'est se laisser entraîner dans le précipice, c'est suivre le courant qui nous porte dans l'abîme, et, en un mot, c'est tendre à la mort éternelle où la cupidité nous conduit. De tout cela il s'ensuit qu'il est important d'avoir en soi la justice; qu'il faut la demander à Dieu; qu'il faut la conserver lorsqu'on l'a reçue, et qu'il faut faire tous ses efforts pour la perfectionner.

§ 13. *Idée des justes.* — On a peu d'idée dans cette vie de ce que c'est qu'un juste. Un juste est l'ami et le favori de Dieu. Il est le temple de Dieu, ou plutôt le seul temple digne de Dieu, parce qu'il n'y a que ce temple qui soit capable de recevoir les impressions de sa sainteté et de son amour. Dieu, qui est un feu dévorant, ne peut être dans les âmes des justes, qu'en les purifiant de souillures : Dieu, qui est lumière, ne peut être en elles, qu'en les éclairant : Dieu, qui est charité, ne peut être en elles qu'en les enflammant d'amour : Dieu, qui est saint, ne peut y être qu'en les sanctifiant et les consacrant. Tous ces différents dons rendent les âmes si grandes, que si nous avions des yeux pour les connaître, toutes les grandeurs du monde ne nous paraîtraient qu'un pur néant.

Il faut se représenter, pour concevoir le bonheur inestimable des justes, qu'ils jouissent de la lumière de Dieu, qu'ils entendent sa voix, comme ses amis, qu'ils s'élèvent vers lui par les mouvements de leur amour, qu'ils possèdent les richesses de sa grâce, qu'ils sont délivrés de la servitude du démon, qu'ils sont revêtus de l'innocence et qu'ils sont vivants de la vraie vie, qui est celle de la charité. Mais il faut passer encore plus avant pour concevoir quelque partie de leur grandeur. Il faut dire qu'ils sont des rois, étant associés à la royauté de Jésus-Christ, qu'ils sont les maîtres du monde, puisque toutes les créatures ne sont plus que pour eux et se

rapportent à eux; qu'ils sont les enfants de Dieu, puisqu'il les adopte pour siens, en les unissant avec son Fils; qu'ils sont héritiers du paradis, puisque c'est l'héritage de Jésus-Christ, et que le droit leur en est donné par le gage du Saint-Esprit qu'ils ont reçu; qu'ils sont les temples de Dieu, puisque Dieu habite en eux et que le Saint-Esprit les anime, et enfin qu'ils sont les membres de Jésus-Christ par la participation de son esprit et par l'union qu'ils ont avec son corps même qu'ils reçoivent de la sainte eucharistie. Un chrétien qui est appelé à une telle dignité, a une raison bien puissante pour l'estimer et la conserver et pour mépriser les choses du monde qui sont si viles et si méprisables.

Un juste connaît la justice et se nourrit de cette justice. Il est rempli de sagesse, et cette sagesse lui fait goûter la volonté de Dieu, l'y fait trouver ses délices et la fait préférer à toutes les douceurs de la terre. Il l'a toujours présente dans ses actions : elle lui marque ce qu'il doit faire et ce qu'il doit dire : elle le fait marcher dans des chemins étroits, parce qu'elle lui fait éviter de petits scandales et de secrètes recherches d'amour-propre, qui échappent à la connaissance des personnes peu éclairées. C'est ce qui fait qu'évitant beaucoup de fautes, il ne laisse pas d'en reconnaître beaucoup et de s'humilier par la multitude dont il se trouve coupable. Mais, quelque étroite que la lumière de la vérité rende la voie des justes, en leur faisant découvrir une infinité de volontés de Dieu qui leur retranchent quantité d'actions, et qui leur en prescrivent d'autres, la charité néanmoins qui les y engage, leur élargit cette voie, en leur y faisant trouver leur joie et leur paix. Si la lumière rétrécit leur voie, la charité dilate leur cœur, et ainsi elle les fait courir dans la voie des commandements. On doit donc concevoir qu'il n'y a pas d'état plus grand et plus estimable que celui d'un juste.

CHAPITRE XV.

Des principaux devoirs de la vie chrétienne.

§ 1. *Du culte qui est dû à Dieu.* — On doit le culte à Dieu, comme au souverain Être, et ce culte consiste principalement dans l'adoration en esprit et en vérité, ce qui se fait par une adoration d'amour par laquelle on s'anéantit devant Dieu, en l'aimant. Car c'est l'amour qui fait la vérité du culte et de l'adoration, et sans amour, il n'y a que fausseté. La raison en est, que c'est par l'amour que l'âme se soumet à ce qu'elle regarde comme son souverain bien Or c'est cette soumission de l'âme qui fait l'essentiel et la vérité de l'adoration. Sans cette soumission d'amour, tout le reste du culte ne saurait être qu'extérieur et judaïque. Il faut que ce culte soit intérieur, qu'il occupe le fond de nos cœurs et que Dieu en soit le maître. Dieu ne veut point de devoirs purement extérieurs. Les hommes se contentent des dehors, parce qu'ils ne voient que le dehors; mais Dieu qui voit le fond des cœurs, ne peut être satisfait que par les mouvements du cœur. Le culte intérieur produit nécessairement l'extérieur; mais l'extérieur ne naît pas toujours de l'intérieur. Le culte intérieur est l'essentiel, parce qu'il se répand naturellement au dehors, et que possédant le cœur, il se rend maître de toutes les actions extérieures qui en dépendent; c'est ce qui paraît dans les prières, dans les louanges, dans les prosternements, dans les génuflexions et surtout dans le sacrifice auguste que l'on offre au Dieu vivant et éternel. Mais pour adorer Dieu dignement, il faut être humble de cœur; car adorer, c'est estimer, révérer, aimer ce qu'on adore; c'est le mettre au-dessus de soi et lui donner la préférence; et ce ne sont que les humbles de cœur qui peuvent le faire.

Selon ce principe, on peut dire que Dieu a peu de véritables adorateurs; car combien y en a-t-il peu qui préfèrent véritablement Dieu à toutes choses, qui tendent à lui comme à leur souverain bonheur, et qui ne reconnaissent pas l'éminence de sa grandeur infinie par un aveu stérile et tel que l'évidence de la vérité le tire des démons mêmes, mais par une préférence intérieure, par laquelle l'âme se soumet à lui, comme à son principe et à sa fin? Tous les amateurs du monde, tous ceux qui sont engagés en des passions criminelles, tous ceux qui sont dominés par quelque amour plus fort que celui de Dieu, tous ceux qui établissent leur félicité dans ce monde et dans les biens périssables, sont incapables d'adorer Dieu en cette manière; et bien loin d'être de véritables adorateurs, ils sont au contraire de véritables idolâtres, puisqu'ils se soumettent aux créatures, qu'ils les aiment comme leur fin, et qu'ils les préfèrent à Dieu.

Aimons donc Dieu si nous voulons l'adorer en chrétiens. Que tous les respects que nous lui rendons naissent de la charité; qu'il n'y ait rien dans nos sacrifices qui ne soit consumé sur l'autel de notre cœur par ce feu sacré. Mais pour l'aimer, il faut le connaître; il faut avoir quelque idée de sa grandeur et de sa beauté infinie, puisqu'on ne saurait aimer ni adorer ce qu'on ne connaît pas. Il faudrait donc que les chrétiens s'appliquassent davantage qu'ils ne font à connaître Dieu et à s'entretenir de ses perfections et de ses grandeurs; et quoiqu'ils ne doivent pas souhaiter de le voir dans ce monde, puisque ce n'en est pas le lieu, ils peuvent pourtant désirer d'en avoir une idée plus vive que celle qu'ils en ont d'ordinaire, afin que cette idée leur découvrant d'une manière plus claire les grandeurs de Dieu, les aide à s'anéantir et à s'abaisser avec un amour plein de respect sous cette souveraine majesté.

Dieu est adorable dans tout son être et dans toutes ses perfections : il est adorable dans toutes ses œuvres. Nous devons adorer Dieu dans tout ce qu'il a fait à l'égard des créatures, dans tous les conseils de sa justice et de sa miséricorde sur tous les hommes, et principalement sur nous. Nous devons l'adorer dans l'arrêt qu'il a porté de

notre vie et de notre mort, dans tous les accidents de notre vie, dans tous ses desseins sur nous; car tous ses conseils sont éternels, immuables, pleins de sagesse et de justice. Enfin il faut adorer Dieu fait homme, qui est Jésus-Christ, dans toutes ses actions. Tout est divin en Jésus-Christ, et par conséquent digne de nos adorations. Or adorer Dieu, comme nous avons dit, c'est s'abaisser et s'anéantir en sa présence; c'est le préférer à soi; c'est désirer son règne sur nous; c'est avouer que nous sommes à lui et pour lui, que nous lui appartenons par toutes sortes de droits, que c'est le comble de l'injustice de vouloir nous soustraire de sa dépendance et vivre pour nous-mêmes; c'est le louer, c'est l'aimer, c'est l'admirer; et tous ces sentiments de l'âme composent tous ensemble cette adoration en esprit et en vérité que Dieu demande de nous.

C'est pour nous mettre à portée de remplir ce devoir qu'il y a des jours consacrés particulièrement au culte de Dieu, tels que sont les dimanches, les fêtes et certaines solennités. Ces jours doivent être des jours d'une sainte joie, d'une application particulière à Dieu, d'une séparation plus grande du monde. C'est le temps de pratiquer le sabbat spirituel, non seulement par la cessation de tous péchés, mais en se donnant tout entier aux œuvres qui regardent directement le culte de Dieu, comme sont l'assistance au service divin à sa paroisse, les instructions, les prières, les lectures de piété et autres bonnes œuvres. Les solennités demandent de nous une pureté particulière, et doivent nous exciter à nous purifier avec plus de soin et d'application. On doit y faire plus de bonnes œuvres et de prières, afin que Dieu soit loué, honoré, adoré. Il faut aussi regarder nos temples, où la majesté de Dieu réside, comme des lieux de prière et d'adoration, et où il faut par conséquent être dans la modestie, le respect et le recueillement. Ainsi toutes les actions incompatibles avec ces dispositions sont défendues dans les églises; les entretiens ou d'affaires, ou de nouvelles, les rendez-vous et les parties qui s'y font, les regards vagabonds et déréglés, les égarements d'esprit volontaires, les pensées mêmes qui regardent les affaires domestiques, tout cela étant inalliable avec la prière et l'adoration de Dieu, profane la sainteté de ces lieux.

§ 2. *De la parole de Dieu.* — La science du salut est celle qui nous apprend le chemin du ciel, la voie de la vie éternelle, la voie de la justice et la voie du royaume de Dieu. C'est elle qui nous apprend à surmonter les puissances des ténèbres et tout ce qui s'oppose à notre salut. En un mot, c'est celle qui nous enseigne à vivre et à mourir comme il faut et de la manière nécessaire pour être éternellement heureux. C'est proprement l'Ecriture sainte, qui est la parole de Dieu, qui nous enseigne cette science du salut. L'Ecriture sainte n'est pas seulement une lettre que le Père céleste a adressée à tous les hommes, mais c'est une lettre que notre Père a écrite à chacun de nous en particulier; car elle est tellement commune à tous, que Dieu l'a destinée à l'instruction de chaque fidèle, qu'il l'a eue en vue en particulier, et que c'est pour lui qu'il a fait écrire les instructions qu'elle contient. C'est donc une négligence insupportable de ne daigner pas même ouvrir cette lettre de notre Père, ni s'informer de ce qu'il nous y dit; et si ceux qui feraient paraître ce dédain à l'égard de la lettre d'un roi de la terre mériteraient d'être sévèrement punis, on peut juger de ce que mérite le mépris que les hommes font de l'Ecriture, en négligeant de s'instruire des vérités que Dieu nous y a fait annoncer. Mais ce n'est pas assez de l'ouvrir et de la lire; il faut y chercher ce que Dieu a voulu nous y apprendre, car elle est écrite pour notre instruction et pour notre consolation (*Rom.* XV, 4).

On doit avoir un respect particulier, non seulement pour les vérités de Dieu, mais aussi pour les paroles de l'Ecriture qui les renferment. Ainsi rien n'est plus avantageux aux chrétiens que de se rendre ces paroles familières, et par la lecture, et par la méditation. On doit les regarder comme les instruments ordinaires de la sanctification des âmes et le canal ordinaire des lumières par lesquelles nous sommes sauvés. Il faut se servir de ces divines paroles pour purifier notre mémoire de toutes les idées vaines dont elle est remplie. Il faut qu'elles soient le plus ordinaire objet de notre esprit, et que notre cœur ne cesse point de s'en nourrir. Ça été la pratique la plus universelle de tous les saints; et rien ne fait plus voir combien on s'est éloigné de la piété des premiers siècles que le peu d'application que l'on remarque présentement à ce saint exercice. On veut des pratiques relevées, des oraisons passives et sans action, et l'on regarde presque comme une dévotion grossière de s'entretenir de la parole de Dieu et de la méditer jour et nuit. Cependant les saints pères n'en ont point su d'autre, et il n'en ont point conseillé d'autre à ceux qu'ils ont conduits. Ils ont cru que c'était au Saint-Esprit à porter les âmes, quand il lui plait, à la contemplation; mais ils n'ont point prescrit de règles et de méthodes pour les y élever. Toute leur spiritualité a consisté à les obliger de lire et de méditer sans cesse l'Ecriture sainte, et surtout les psaumes et le Nouveau Testament, et à chercher continuellement la nourriture de leur âme et les règles de leur conduite dans ces divines paroles. Il faut la lire et l'écouter avec plaisir et d'une manière qui nous fasse regarder comme un bonheur de l'écouter. Il faut l'écouter en l'aimant et en l'observant; car l'écouter ou la lire sans l'observer, ce n'est même pas l'écouter; c'est la mépriser. Ces divines paroles nous sauveront ou nous condamneront. Celui qui les aura reçues avec foi sera sauvé par ces paroles, et celui qui ne les aura pas reçues en cette manière sera condamné, ou plutôt il est déjà condamné.

C'est mal recevoir la parole de Dieu que de ne lui donner entrée que dans nos oreilles

ou dans notre esprit, et de l'exclure de notre cœur, soit qu'on l'en exclue absolument, soit qu'on lui en refuse seulement l'empire, en se laissant dominer par les objets que le diable propose. Cette divine nourriture ne veut point être reçue à demi. Il est bien juste que Dieu nous faisant la grâce incomparable de vouloir entrer en nous par sa parole, nous l'y recevions comme notre Roi, que nous le fassions régner en nous, et que cette parole soit notre règle, notre loi et notre lumière. Or cela n'est pas quand le cœur est occupé de quelque passion dominante et qu'il tient à quelque autre objet qu'il préfère à Dieu. On la reçoit encore mal quand, après l'avoir reçue, on la laisse inutile, quand on laisse croître dans son cœur une foule de soins, d'inquiétudes, de plaisirs, qui, comme des épines, l'empêchent de croître et de fructifier et qui la dessèchent et l'étouffent peu à peu.

L'exclusion de ces mauvaises manières de recevoir la parole de Dieu donne lieu de comprendre de quelle sorte on doit la recevoir; car il s'ensuit de là qu'il faut la recevoir non seulement dans son esprit, mais dans son cœur, non pour y occuper quelque petite place, mais pour y régner comme dans son royaume, sur son trône, dans son temple. Elle doit y être adorée, puisqu'elle comprend Jésus-Christ même, et que par elle il habite et règne en nous. Les signes et les sons n'en sont que les voiles, mais le Verbe même de Dieu est caché et couvert sous ces voiles et se communique à nous par ce moyen. Il faut donc recevoir cette parole comme le pain qui est descendu du ciel. Il faut se nourrir de ce pain vivant de la parole de Dieu par la méditation, par l'amour, par le respect et particulièrement par une exacte obéissance à ce qu'elle nous prescrit, car c'est là proprement ce qu'on appelle se nourrir. Un homme n'est pas nourri quand l'aliment entre dans son estomac, mais lorsqu'il se mêle et s'unit avec toutes les parties de son corps. La parole de Dieu ne nourrit de même proprement l'âme que quand elle se joint à tous ses mouvements et à toutes ses actions, et qu'elle leur sert de règle et de lumière. Il faut la recevoir encore avec douceur, c'est-à-dire sans opposition, sans résistance et avec une parfaite docilité, en se livrant à elle et en s'y soumettant parfaitement, sans chercher des voies pour se dégager de ses liens.

§ 3. *De l'amour de la vérité.* — Il est incontestable que toute vérité a Dieu pour principe. On ne peut douter que les vérités éternelles et immuables ne soient connues que par une lumière qui éclaire les esprits. Or cette lumière qui est l'objet de leur entendement n'est autre chose que Dieu même, comme vérité éternelle, qui se manifeste à eux de telle sorte qu'ils y acquiescent. C'est ainsi que l'esprit se convainc qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas que les autres nous fissent; qu'il faut conserver l'ordre naturel, et non le troubler; que l'ordre vaut mieux que le désordre; qu'il faut se conduire par raison et non par passion; qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient; qu'il faut que les choses qui ont moins de bonté soient soumises à celles qui en ont le plus; que l'incorruptibilité vaut mieux que la corruption; que l'être est préférable au néant : car ces règles immuables et éternelles, qui sont les règles de nos jugements, et qui sont au-dessus de l'esprit de l'homme, ne sont autre chose que la vérité même qui brille dans l'esprit de ceux à qui elle se manifeste. Cette vérité est Dieu même, et Dieu est le seul maître de la vérité.

La vérité est tellement le vrai bien de tous les hommes, que nous ne saurions rien aimer qu'en nous persuadant qu'il est bon et qu'il est vrai. C'est pourquoi l'homme corrompu ayant attaché son cœur à des créatures indignes de lui, y attache aussi une fausse idée de bonté et de vérité. On aime le vrai, et on veut toujours que ce que l'on aime soit vrai. Ceux mêmes qui prennent plaisir à tromper les autres ne veulent pas qu'on les trompe, et rien ne peut attirer le cœur de l'homme sous l'idée de fausseté. Il y a des faussetés et des erreurs plus mauvaises les unes que les autres; mais il est impossible que l'homme ne juge que l'erreur, comme erreur, et la fausseté, comme fausseté, est un mal; et ce sentiment est tellement gravé dans le fond de son cœur, qu'il n'est pas en sa puissance de l'effacer. D'où vient donc que la vérité étant si aimable, il y a tant de personnes qui la haïssent? C'est qu'elles ont attaché leur amour à des biens faux, auxquels elles ont joint l'idée de la vérité; de sorte que, quand la vérité réelle s'oppose à leurs passions, elles se révoltent contre elle; elles ne veulent pas la reconnaître pour vérité, ou, si elles sont obligées malgré elles de la reconnaître pour telle, elles ne laissent pas de la haïr; car l'amour des faux biens que l'on veut prendre pour vrais rend odieuses les règles de la vérité, parce qu'elles convainquent l'esprit de l'injustice et de la fausseté de son choix.

Il faut écouter la vérité où elle nous parle. Or elle nous parle au fond de notre âme; c'est là qu'elle se fait entendre à ceux qui lui prêtent l'oreille; car quoiqu'elle puisse nous être extérieurement proposée en bien des manières, on ne l'entend néanmoins qu'au dedans de soi. La raison pourquoi il y en a si peu qui l'écoutent, c'est que presque tout le monde est hors de soi-même et fugitif de son cœur : ainsi l'on n'entend point ce que Dieu nous y dit, et l'on se prive de ce qu'il nous y dirait, si nous n'étions point aveuglés par l'amour des choses temporelles. Le moyen donc d'entendre la voix de Dieu, c'est de retirer son esprit du tumulte du monde et de l'épanchement au dehors Chacun est obligé de se retirer du monde et du tumulte, autant qu'il est nécessaire pour écouter la vérité; mais cette nécessité est inégale, selon la diversité des dispositions des hommes. Il y en a, à la vérité, qui sont assez recueillis pour entendre la voix de

Dieu, même dans le tumulte des affaires, et qui ne laissent pas, au milieu des plus grands embarras et des emplois les plus considérables, de régler le gros de leur vie par la vue de la vérité; mais si l'on voyait que son esprit fût tellement plongé dans les affaires du siècle qu'on fût incapable de penser à Dieu, de vivre pour Dieu et d'entendre sa voix, il est certain que l'on devrait songer à une plus grande séparation du monde; car enfin il faut, préférablement à toutes choses, donner à son âme ce qui lui est nécessaire pour son salut. Il faut retrancher les passions, l'attache à son sens, la mauvaise honte, la vanité et généralement l'amour de toutes les choses que la vérité condamne. Il faut faire régner la vérité sur son entendement, en n'y donnant entrée à aucune fausseté, en le remplissant, le plus qu'il est possible, de vérités utiles, en réglant la recherche que nous faisons de ces vérités sur les règles de la vérité même.

L'homme depuis le péché a naturellement de l'opposition à la vérité, parce que son cœur est corrompu. C'est Dieu qui guérit la corruption du cœur, en inspirant un amour sincère de la vérité. Or celui qui est ainsi disposé, reçoit sans peine les vérités qui se trouvent alors conformes à la droiture de son cœur, parce qu'il aime Dieu. Au contraire, comme elles sont opposées aux inclinations de la nature corrompue, elles sont rejetées de tous ceux qui sont dominés par leurs passions. C'est par là que Dieu discerne les hommes. La vérité est reçue par tous les cœurs sincères et droits; elle est rejetée par tous les cœurs corrompus; mais cela doit s'entendre principalement de la vérité suffisamment prouvée et attestée, car la droiture du cœur ne reçoit pas et ne doit pas recevoir les vérités sans preuves solides, parce que ce serait agir contre le bon sens et la raison, que d'agir de cette sorte, ce qui est contraire à la droiture du cœur.

Nous n'avons pas seulement besoin de la manifestation de la vérité; mais, pour la recevoir comme il faut, nous avons de plus besoin que Dieu nous donne l'amour de la vérité, car, comme dit saint Augustin, l'on n'entre dans la vérité que par la charité. Cet amour de la vérité ne nous est pas seulement nécessaire à l'égard des points de foi, mais encore plus à l'égard des maximes de la morale chrétienne; car c'est particulièrement à l'égard de la morale que la raison qui nous fait embrasser de fausses opinions est que nous n'aimons pas la vérité qui nous découvre la voie de la justice, et que nous la regardons comme contraire à nos intérêts. Le lieu de la vérité n'est pas l'esprit, mais le cœur. Elle ne nous est donnée que pour être adorée, aimée et pratiquée par le cœur. Quiconque donc la retient dans son esprit sans la réduire en pratique et sans l'aimer, la retient dans un lieu indigne d'elle. Il en est, non un possesseur légitime, mais un injuste usurpateur. La vérité est dans son esprit comme un arrêt qui le condamne et qui rend témoignage contre lui.

L'usage principal que nous devons faire de la vérité, est de nous en servir pour faire des réflexions sérieuses sur notre conduite et sur notre vie, et de réduire ces connaissances en pratique par la correction effective de nos mœurs et le changement de notre vie. C'est là l'unique moyen de l'imprimer dans le cœur et d'empêcher qu'elle ne soit un vain ornement de notre mémoire, en la rendant une disposition effective de notre âme. C'est par là que la vérité habite en nous, que nous y devenons conformes, et que son règne s'établit en nous. C'est enfin en cela que consiste le vrai bonheur des hommes, car la vérité ne manque jamais de récompenser ceux qui la suivent et qui la pratiquent. Ils se font par ces actions un trésor éternel. Ils deviennent riches et abondants; au lieu que ceux qui se contentent de l'avoir dans la mémoire et qui ne la pratiquent point, demeurent dans une honteuse pauvreté, et ainsi leur âme est affamée parmi ces mêmes vérités, parce qu'elle ne s'en nourrit qu'en les pratiquant.

C'est principalement la contradiction à la vérité qui découvre le fond des cœurs. Quand la vérité n'est point attaquée et qu'il n'y a rien à souffrir pour la défendre, bien des gens se font honneur de lui être favorables; mais sitôt qu'il y a quelque chose à perdre en la soutenant, on voit incontinent tous les lâches consentir à son oppression et tous les méchants y contribuer. Il n'y a que ceux qui sont très-sincèrement à Dieu qui ne l'abandonnent pas. La contradiction de la vérité n'a pas seulement distingué les martyrs des païens, les catholiques des hérétiques; elle continue, dans la suite de tous les siècles, de distinguer les bons des méchants. Les méchants se joignent au torrent du monde, qui tend à détruire la vérité; et les bons résistent à ce torrent en confessant la vérité par leurs actions. Car ce ne sont pas seulement ceux qui répandent leur sang pour elle qui la confessent: il suffit de demeurer ferme parmi les discours téméraires et les mauvais exemples des hommes, de ne point se soucier de leurs insultes, de leurs menaces, de leurs mauvais traitements, et de s'attacher aux préceptes de l'Evangile, malgré le mépris que les hommes en font. C'est une espèce de martyre et de témoignage qui convient à tous les bons; et cette manière de confesser Jésus-Christ devant les hommes leur méritera dans l'autre vie qu'il les confesse devant son Père, comme il nous en assure lui-même; au lieu qu'il renoncera tous ceux qui ne l'auront point confessé (*Luc.* XII, 8).

Or comme il y a une bonne manière de confesser Jésus-Christ, digne de récompense, il y a aussi une mauvaise manière d'être muet devant Dieu, qui mérite punition: c'est la suppression de la vérité lorsqu'il s'agit de lui rendre témoignage, de la soutenir, d'en instruire ceux qui ont besoin de la connaître. C'est par ce silence, auquel la timidité et l'intérêt réduisent la plupart des hommes, qu'il arrive que la justice et l'équité sont si

ou dans notre esprit, et de l'exclure de notre cœur, soit qu'on l'en exclue absolument, soit qu'on lui en refuse seulement l'empire, en se laissant dominer par les objets que le diable propose. Cette divine nourriture ne veut point être reçue à demi. Il est bien juste que Dieu nous faisant la grâce incomparable de vouloir entrer en nous par sa parole, nous l'y recevions comme notre Roi, que nous le fassions régner en nous, et que cette parole soit notre règle, notre loi et notre lumière. Or cela n'est pas quand le cœur est occupé de quelque passion dominante et qu'il tient à quelque autre objet qu'il préfère à Dieu. On la reçoit encore mal quand, après l'avoir reçue, on la laisse inutile, quand on laisse croître dans son cœur une foule de soins, d'inquiétudes, de plaisirs, qui, comme des épines, l'empêchent de croître et de fructifier et qui la dessèchent et l'étouffent peu à peu.

L'exclusion de ces mauvaises manières de recevoir la parole de Dieu donne lieu de comprendre de quelle sorte on doit la recevoir; car il s'ensuit de là qu'il faut la recevoir non seulement dans son esprit, mais dans son cœur, non pour y occuper quelque petite place, mais pour y régner comme dans son royaume, sur son trône, dans son temple. Elle doit y être adorée, puisqu'elle comprend Jésus-Christ même, et que par elle il habite et règne en nous. Les signes et les sons n'en sont que les voiles, mais le Verbe même de Dieu est caché et couvert sous ces voiles et se communique à nous par ce moyen. Il faut donc recevoir cette parole comme le pain qui est descendu du ciel. Il faut se nourrir de ce pain vivant de la parole de Dieu par la méditation, par l'amour, par le respect et particulièrement par une exacte obéissance à ce qu'elle nous prescrit, car c'est là proprement ce qu'on appelle se nourrir. Un homme n'est pas nourri quand l'aliment entre dans son estomac, mais lorsqu'il se mêle et s'unit avec toutes les parties de son corps. La parole de Dieu ne nourrit de même proprement l'âme que quand elle se joint à tous ses mouvements et à toutes ses actions, et qu'elle leur sert de règle et de lumière. Il faut la recevoir encore avec douceur, c'est-à-dire sans opposition, sans résistance et avec une parfaite docilité, en se livrant à elle et en s'y soumettant parfaitement, sans chercher des voies pour se dégager de ses liens.

§ 3. *De l'amour de la vérité.* — Il est incontestable que toute vérité a Dieu pour principe. On ne peut douter que les vérités éternelles et immuables ne soient connues que par une lumière qui éclaire les esprits. Or cette lumière qui est l'objet de leur entendement n'est autre chose que Dieu même, comme vérité éternelle, qui se manifeste à eux de telle sorte qu'ils y acquiescent. C'est ainsi que l'esprit se convainc qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas que les autres nous fissent; qu'il faut conserver l'ordre naturel, et non le troubler; que l'ordre vaut mieux que le désordre; qu'il faut se conduire par raison et non par passion; qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient; qu'il faut que les choses qui ont moins de bonté soient soumises à celles qui en ont le plus; que l'incorruptibilité vaut mieux que la corruption; que l'être est préférable au néant : car ces règles immuables et éternelles, qui sont les règles de nos jugements, et qui sont au-dessus de l'esprit de l'homme, ne sont autre chose que la vérité même qui brille dans l'esprit de ceux à qui elle se manifeste. Cette vérité est Dieu même, et Dieu est le seul maître de la vérité.

La vérité est tellement le vrai bien de tous les hommes, que nous ne saurions rien aimer qu'en nous persuadant qu'il est bon et qu'il est vrai. C'est pourquoi l'homme corrompu ayant attaché son cœur à des créatures indignes de lui, y attache aussi une fausse idée de bonté et de vérité. On aime le vrai, et on veut toujours que ce que l'on aime soit vrai. Ceux mêmes qui prennent plaisir à tromper les autres ne veulent pas qu'on les trompe, et rien ne peut attirer le cœur de l'homme sous l'idée de fausseté. Il y a des faussetés et des erreurs plus mauvaises les unes que les autres; mais il est impossible que l'homme ne juge que l'erreur, comme erreur, et la fausseté, comme fausseté, est un mal; et ce sentiment est tellement gravé dans le fond de son cœur, qu'il n'est pas en sa puissance de l'effacer. D'où vient donc que la vérité étant si aimable, il y a tant de personnes qui la haïssent? C'est qu'elles ont attaché leur amour à des biens faux, auxquels elles ont joint l'idée de la vérité; de sorte que, quand la vérité réelle s'oppose à leurs passions, elles se révoltent contre elle; elles ne veulent pas la reconnaître pour vérité, ou, si elles sont obligées malgré elles de la reconnaître pour telle, elles ne laissent pas de la haïr; car l'amour des faux biens que l'on veut prendre pour vrais rend odieuses les règles de la vérité, parce qu'elles convainquent l'esprit de l'injustice et de la fausseté de son choix.

Il faut écouter la vérité où elle nous parle. Or elle nous parle au fond de notre âme; c'est là qu'elle se fait entendre à ceux qui lui prêtent l'oreille; car quoiqu'elle puisse nous être extérieurement proposée en bien des manières, on ne l'entend néanmoins qu'au dedans de soi. La raison pourquoi il y en a si peu qui l'écoutent, c'est que presque tout le monde est hors de soi-même et fugitif de son cœur : ainsi l'on n'entend point ce que Dieu nous y dit, et l'on se prive de ce qu'il nous y dirait, si nous n'étions point aveuglés par l'amour des choses temporelles. Le moyen donc d'entendre la voix de Dieu, c'est de retirer son esprit du tumulte du monde et de l'épanchement au dehors Chacun est obligé de se retirer du monde et du tumulte, autant qu'il est nécessaire pour écouter la vérité; mais cette nécessité est inégale, selon la diversité des dispositions des hommes. Il y en a, à la vérité, qui sont assez recueillis pour entendre la voix de

juste et toujours sainte, elle est aussi toujours adorable, toujours digne de soumission et d'amour, quoique les effets nous en soient quelquefois durs et pénibles, puisqu'il n'y a que des âmes injustes qui puissent trouver à redire à la justice, et qu'ainsi la peine que nous avons quelquefois à nous y soumettre est une preuve de notre injustice et de notre corruption, qui doit nous porter, non à nous en prendre à Dieu, mais à nous en prendre à nous-mêmes. Nous nous révoltons dans les choses qui nous arrivent, parce que nous nous arrêtons aux créatures et que nous leur imputons les événements: au lieu que si nous les attribuions, comme nous le devons, à la justice de Dieu, nous arrêterions aisément nos plaintes, nos murmures et nos impatiences.

Ce n'est pas seulement dans les grands événements qu'il faut reconnaître la volonté de Dieu et l'obligation où l'on est de s'y soumettre, il faut le faire de même dans les petits événements; et pour s'accoutumer à se soumettre dans les grands, qui sont capables d'ébranler et d'abattre l'âme, il faut s'accoutumer à l'honorer dans les plus petites circonstances de notre vie, parce qu'elle les règle toutes aussi bien que les plus grandes. Chacun doit accepter avec soumission tous les défauts ou maux corporels, comme la surdité, la faiblesse de la vue, le manque de mémoire, d'adresse, d'intelligence, le défaut du bien, les infirmités, les événements fâcheux, les pertes, les maladies, sans jamais se plaindre de toutes ces choses et d'autres semblables, tant parce que c'est Dieu qui en est la cause, que parce que nous ne savons pas si elles ne nous sont point plus avantageuses que celles qui nous plairaient davantage, et qu'en les souffrant de cette manière, elles le deviendraient en effet. Il en est de même des maladies, des calomnies, des mauvais traitements, du peu d'état que l'on fait de nous, des aversions, des préventions qu'on peut avoir contre nous. Puisque Dieu fait ou permet tout cela, nous devons le regarder avec tranquillité et avec paix, en nous tenant dans son ordre et en adorant ses jugements. La volonté de Dieu, qui règle toutes ces choses, doit avoir plus de force sur notre esprit pour nous les faire accepter et pour nous les rendre aimables, que ce qu'elles ont de fâcheux pour nous les faire rejeter et pour nous porter à l'impatience et au murmure.

Rien ne facilite davantage la conduite de la vie chrétienne que ce regard de la volonté de Dieu dans toute son étendue. Il fait voir que toute la vie d'un vrai chrétien est une vie de paix, qui regarde également avec tranquillité le présent, le passé et l'avenir, dans l'ordre de Dieu, et qui consulte continuellement sa loi pour apprendre d'elle ce qu'il doit faire à chaque moment, et quelle disposition intérieure il doit avoir à l'égard des choses auxquelles il doit s'appliquer. Ces dispositions sont différentes selon les objets, et elles renferment tous les mouvements légitimes de joie, de tristesse, de désir, de crainte, d'amour, d'indignation, de compassion qu'ils doivent exciter. Mais tous ces sentiments sont toujours joints à la disposition générale de repos et de paix que la vue de la volonté souveraine entretient dans le fond de l'âme d'un chrétien, qui calme et qui modère tous les mouvements particuliers. Cette paix apaise les agitations du cœur, en l'attachant à la volonté immuable de Dieu. Elle arrête les troubles que produit dans l'esprit la multiplicité de ses pensées par cette unique pensée : Dieu le veut; et elle fait ainsi que l'homme se laisse emporter au torrent de la divine Providence, sans se mettre en peine d'autre chose que de s'acquitter fidèlement des devoirs particuliers qui lui sont prescrits à chaque moment par la loi de Dieu.

§ 5. *Du rapport des actions à Dieu.*— C'est une des vérités les plus constantes de la morale chrétienne, que l'obligation de rapporter toutes ses actions à Dieu; et il est étonnant qu'il se trouve des casuistes assez relâchés qui décident assez hardiment que ce n'est que de conseil. Cependant quoi de plus formel que ce que dit saint Paul: Quoi que vous fassiez en parlant ou en agissant, faites tout au nom du Seigneur Jésus-Christ (*Col.*, III, 17); et ailleurs : Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites-le à la gloire de Dieu (I *Cor.*, X, 31). L'Apôtre n'oublie rien; il veut que toutes nos actions et toutes nos paroles soient consacrées à Dieu et à Jésus-Christ. S'il y a quelque endroit de notre vie où nous soyons indépendants de Dieu, où nous ne recevions rien de lui, où il ne soit point notre dernière fin, que nous ne nous devions point à Jésus-Christ en qualité de ses esclaves, et enfin s'il y a quelqu'une de nos actions que le prix de son sang ne mérite pas, à la bonne heure que nous ne la rapportions point à sa gloire; mais s'il n'y en a aucune de cette nature, si Dieu est toujours notre fin, si nous dépendons en tout de lui, si Jésus-Christ nous a totalement achetés, qui peut douter que nous ne soyons obligés de rendre à Dieu ce que nous lui devons par tant de titres, et de payer à Jésus-Christ ce qu'il s'est acquis par un si grand prix? Ainsi il faut que ceux qui contestent cette vérité si claire n'aient jamais compris les droits de Dieu et de Jésus-Christ sur l'homme. Il est vrai que Dieu ne nous impute pas à crime l'omission de ce rapport de nos actions à lui dans les petites rencontres de la vie. Il est vrai encore qu'il n'est pas nécessaire que ce rapport, qui est de précepte, soit fait par des réflexions actuelles, et qu'il suffit pour l'observer que le désir sincère de glorifier Dieu soit le principe de nos actions, et que Dieu voie que c'est ce qui nous fait agir. Mais il est vrai aussi qu'il ne faut pas penser qu'une action soit faite pour Dieu, quand elle lui est simplement offerte par une oblation générale ou particulière; il faut de plus qu'elle soit réglée selon ses lois, et que l'âme ne s'y porte que parce qu'elle croit que Dieu le veut. Ainsi ce rapport de nos actions à Dieu consiste principalement en ce que l'amour de Dieu en soit le

...ndonnées dans une infinité de rencontres, ...tant d'innocents sont opprimés par la ...ie, que ceux qui ont affaire à de plus ... qu'eux trouvent si peu de support ...ction dans le monde; et cela vient ...n n'aime point la vérité.

...point encore la vérité dans un ... est lorsqu'on ne veut pas être ...s défauts. On éloigne par cette ... disposition tous ceux qui pourr... ...ous avertir de nos défauts, parce que ...nne ne veut se mettre au hasard de dé...re aux autres, ni s'assujettir à toutes les ...onditions que leur délicatesse prescrit pour recevoir favorablement la vérité. On trouve plus court de les laisser là. Ainsi ne recevant la vérité qui nous sauve qu'avec tant de conditions et de réserves, il se trouve qu'on est exclus de la vérité et du salut. De tout cela il s'ensuit qu'on ne peut trop s'exciter à l'amour de la vérité, puisqu'elle est si propre à remédier à nos misères dans cette vie, et à nous rendre éternellement heureux en l'autre par la possession de la vérité, qui est Dieu même.

§ 4. *De la soumission à la volonté de Dieu.* — La volonté de Dieu peut se considérer de deux manières. Premièrement, comme la règle de nos devoirs, qui nous prescrit ce que nous devons faire, qui nous montre les dispositions où nous devons être, qui nous découvre ce que nous devons désirer, ce que nous devons fuir, où nous devons tendre, qui condamne tout le mal et commande tout le bien; secondement, comme la cause de tout ce qui se fait dans le monde, à l'exception du péché; qui produit efficacement tout ce qui est bon, et ne permet le mal que pour en tirer du bien.

Selon la première manière de considérer la volonté de Dieu, il faut observer que l'Ecriture lui donne divers noms qui ne marquent tous que la même chose. C'est cette loi éternelle qui défend de troubler l'ordre de la nature, qui commande de le conserver, et qui, plaçant l'homme entre Dieu et les créatures corporelles et inanimées, lui défend d'attacher son amour à aucune autre chose qu'au souverain Etre, puisqu'il ne peut le faire sans sortir de son ordre et sans s'abaisser au-dessous des choses qui lui sont inférieures ou inégales. C'est cette justice divine qui brille dans nos esprits, qui nous rend aimable tout ce qui y est conforme, quand même nous n'y trouverions rien d'ailleurs qui attirât notre amour. Ce n'est qu'en aimant et en suivant cette justice que les hommes sont justes, et qu'en s'en éloignant qu'ils sont injustes et pécheurs. Ce sont ces jugements et ces justifications dont David parle si souvent, c'est-à-dire les règles et les ordonnances justes et saintes qui instruisent l'homme de ce qu'il doit faire, et qui sont écrites dans Dieu même, parce qu'elles ne sont autre chose que sa volonté toute juste et tout équitable. C'est cette sagesse qu'il faut désirer sans cesse, qu'il faut chercher comme on cherche l'argent, qui nous sert de guide dans notre chemin, et qui habite en Dieu et avec Dieu. Ce sont ces préceptes que l'Ecriture appelle éternels, et qu'elle nous commande d'avoir toujours devant les yeux et de conserver dans notre cœur, qui doivent marcher avec nous, qui ne doivent point nous quitter dans le sommeil même, et qui doivent être le premier objet de nos pensées à notre réveil. C'est cette lumière qui fait que nous sommes enfants de lumière, et qui fait que les uns marchent dans les ténèbres et les autres dans la lumière, selon qu'ils l'abandonnent ou qu'ils la suivent. C'est cette vérité selon laquelle il est dit des justes qu'ils marchent dans la vérité, qu'ils sont dans la vérité, et qu'ils font la vérité. Enfin c'est Dieu même, puisque tous ces noms ne signifient que la volonté de Dieu, et que la volonté de Dieu est Dieu même. Cette justice, cette loi, cette vérité divine nous est manifestée par l'Ecriture sainte; mais la révélation extérieure ne sert de rien si Dieu n'éclaire intérieurement nos esprits, s'il ne luit en eux comme vérité et comme lumière, et s'il ne leur découvre la beauté de sa justice.

C'est en suivant cette justice, en s'y conformant, en l'aimant et en la désirant, que les hommes justes croissent en justice. C'est en s'en éloignant qu'ils sont injustes, méchants, corrompus, déréglés, parce que cette justice est l'ordre essentiel, la vertu essentielle, la sainteté essentielle; et comme cette justice est Dieu même, il est clair que l'amour de cette justice est l'amour de Dieu, que c'est la même chose que la charité; et qu'agir par l'amour de la justice, c'est agir par charité et par principe d'amour de Dieu. Cet amour de la loi de Dieu est le fondement de la piété chrétienne; c'est en quoi consiste la vraie charité, et ainsi la méditation de cette loi doit être notre entretien continuel. C'est cette loi qui ne règle pas seulement les actions extérieures, mais aussi les mouvements intérieurs de notre âme. Il ne suffit pas de demander à Dieu la connaissance de sa volonté; il faut lui demander encore ce cœur simple qui n'ait point d'autre désir que de l'accomplir.

Cette vue par laquelle nous regardons la volonté de Dieu comme la règle de nos actions, nous conduit d'elle-même à nous soumettre à la volonté de Dieu considérée comme cause de tout ce qui se fait dans le monde, excepté le péché, qu'elle ne fait que permettre. En découvrant par la foi ces grandes vérités, que Dieu fait tout, qu'il ordonne tout, règle tout; que rien n'échappe à sa providence; que par tout ce qui arrive dans le monde il exerce ou sa miséricorde, ou sa justice; que les créatures n'ont de pouvoir que ce qu'il leur en donne; qu'elles ne sont que les instruments et les ministres de ses ordres : nous voyons en même temps dans cette même volonté, considérée comme la justice souveraine, qu'il est juste que Dieu règne et que nous lui obéissions; que c'est à lui à nous conduire, et à nous de le suivre; que c'est à nous à nous conformer à sa volonté, et non pas à vouloir qu'il s'accommode à la nôtre, et que cette volonté étant toujours

juste et toujours sainte, elle est aussi toujours adorable, toujours digne de soumission et d'amour, quoique les effets nous en soient quelquefois durs et pénibles, puisqu'il n'y a que des âmes injustes qui puissent trouver à redire à la justice, et qu'ainsi la peine que nous avons quelquefois à nous y soumettre est une preuve de notre injustice et de notre corruption, qui doit nous porter, non à nous en prendre à Dieu, mais à nous en prendre à nous-mêmes. Nous nous révoltons dans les choses qui nous arrivent, parce que nous nous arrêtons aux créatures et que nous leur imputons les événements: au lieu que si nous les attribuions, comme nous le devons, à la justice de Dieu, nous arrêterions aisément nos plaintes, nos murmures et nos impatiences.

Ce n'est pas seulement dans les grands événements qu'il faut reconnaître la volonté de Dieu et l'obligation où l'on est de s'y soumettre, il faut le faire de même dans les petits événements; et pour s'accoutumer à se soumettre dans les grands, qui sont capables d'ébranler et d'abattre l'âme, il faut s'accoutumer à l'honorer dans les plus petites circonstances de notre vie, parce qu'elle les règle toutes aussi bien que les plus grandes. Chacun doit accepter avec soumission tous les défauts ou maux corporels, comme la surdité, la faiblesse de la vue, le manque de mémoire, d'adresse, d'intelligence, le défaut du bien, les infirmités, les événements fâcheux, les pertes, les maladies, sans jamais se plaindre de toutes ces choses et d'autres semblables, tant parce que c'est Dieu qui en est la cause, que parce que nous ne savons pas si elles ne nous sont point plus avantageuses que celles qui nous plairaient davantage, et qu'en les souffrant de cette manière, elles le deviendraient en effet. Il en est de même des maladies, des calomnies, des mauvais traitements, du peu d'état que l'on fait de nous, des aversions, des préventions qu'on peut avoir contre nous. Puisque Dieu fait ou permet tout cela, nous devons le regarder avec tranquillité et avec paix, en nous tenant dans son ordre et en adorant ses jugements. La volonté de Dieu, qui règle toutes ces choses, doit avoir plus de force sur notre esprit pour nous les faire accepter et pour nous les rendre aimables, que ce qu'elles ont de fâcheux pour nous les faire rejeter et pour nous porter à l'impatience et au murmure.

Rien ne facilite davantage la conduite de la vie chrétienne que ce regard de la volonté de Dieu dans toute son étendue. Il fait voir que toute la vie d'un vrai chrétien est une vie de paix, qui regarde également avec tranquillité le présent, le passé et l'avenir, dans l'ordre de Dieu, et qui consulte continuellement sa loi pour apprendre d'elle ce qu'il doit faire à chaque moment, et quelle disposition intérieure il doit avoir à l'égard des choses auxquelles il doit s'appliquer. Ces dispositions sont différentes selon les objets, et elles renferment tous les mouvements légitimes de joie, de tristesse, de désir, de crainte, d'amour, d'indignation, de compassion qu'ils doivent exciter. Mais tous ces sentiments sont toujours joints à la disposition générale de repos et de paix que la vue de la volonté souveraine entretient dans le fond de l'âme d'un chrétien, qui calme et qui modère tous les mouvements particuliers. Cette paix apaise les agitations du cœur, en l'attachant à la volonté immuable de Dieu. Elle arrête les troubles que produit dans l'esprit la multiplicité de ses pensées par cette unique pensée : Dieu le veut; et elle fait ainsi que l'homme se laisse emporter au torrent de la divine Providence, sans se mettre en peine d'autre chose que de s'acquitter fidèlement des devoirs particuliers qui lui sont prescrits à chaque moment par la loi de Dieu.

§ 5. *Du rapport des actions à Dieu.*— C'est une des vérités les plus constantes de la morale chrétienne, que l'obligation de rapporter toutes ses actions à Dieu; et il est étonnant qu'il se trouve des casuistes assez relâchés qui décident assez hardiment que ce n'est que de conseil. Cependant quoi de plus formel que ce que dit saint Paul : Quoi que vous fassiez en parlant ou en agissant, faites tout au nom du Seigneur Jésus-Christ (*Col.*, III, 17); et ailleurs : Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites-le à la gloire de Dieu (I *Cor.*, X, 31). L'Apôtre n'oublie rien; il veut que toutes nos actions et toutes nos paroles soient consacrées à Dieu et à Jésus-Christ. S'il y a quelque endroit de notre vie où nous soyons indépendants de Dieu, où nous ne recevions rien de lui, où il ne soit point notre dernière fin, que nous ne nous devions point à Jésus-Christ en qualité de ses esclaves, et enfin s'il y a quelqu'une de nos actions que le prix de son sang ne mérite pas, à la bonne heure que nous ne la rapportions point à sa gloire; mais s'il n'y en a aucune de cette nature, si Dieu est toujours notre fin, si nous dépendons en tout de lui, si Jésus-Christ nous a totalement achetés, qui peut douter que nous ne soyons obligés de rendre à Dieu ce que nous lui devons par tant de titres, et de payer à Jésus-Christ ce qu'il s'est acquis par un si grand prix? Ainsi il faut que ceux qui contestent cette vérité si claire n'aient jamais compris les droits de Dieu et de Jésus-Christ sur l'homme. Il est vrai que Dieu ne nous impute pas à crime l'omission de ce rapport de nos actions à lui dans les petites rencontres de la vie. Il est vrai encore qu'il n'est pas nécessaire que ce rapport, qui est de précepte, soit fait par des réflexions actuelles, et qu'il suffit pour l'observer que le désir sincère de glorifier Dieu soit le principe de nos actions, et que Dieu voie que c'est ce qui nous fait agir. Mais il est vrai aussi qu'il ne faut pas penser qu'une action soit faite pour Dieu, quand elle lui est simplement offerte par une oblation générale ou particulière; il faut de plus qu'elle soit réglée selon ses lois, et que l'âme ne s'y porte que parce qu'elle croit que Dieu le veut. Ainsi ce rapport de nos actions à Dieu consiste principalement en ce que l'amour de Dieu en soit le

principe, c'est-à-dire à les faire pour obéir à Dieu et pour accomplir ses lois.

Toutes nos actions devant être des prières et des sacrifices, nous devons rapporter à Dieu toutes les actions de notre âme ou les actions conduites par la direction de l'âme. Ce rapport de nos actions à Dieu, qui les rend de véritables sacrifices, ne consiste point dans une oblation stérile et sans effet, incapable de sanctifier nos actions, parce qu'elle n'en est pas la cause; mais il consiste dans une intention efficace qui, naissant du désir d'être unis à Dieu comme à la parfaite justice, de lui être parfaitement soumis et de n'avoir rien en nous de contraire à sa sainte volonté, nous porte à pratiquer les bonnes œuvres, parce qu'elles sont conformes à la volonté de Dieu et qu'elles nous servent à parvenir à cette parfaite justice à laquelle nous aspirons. Qui agit dans cet esprit, offre à Dieu de continuels sacrifices. Il pratique cette prière continuelle qui nous est ordonnée, les prières qui se font en certains temps, et qui ne peuvent être continuelles, ne servant qu'à ranimer et entretenir cette prière et ce sacrifice qui ne cesse point.

Nous devons être, selon l'Apôtre, les imitateurs de Dieu; et un chrétien devrait mener une vie proportionnée à cette éminente vocation. Mais combien y a-t-il d'actions où on n'oserait dire qu'on imite Dieu? Or, il y a bien des actions où il est rare que la conscience soit assez éteinte pour nous faire cette réponse. Je ne sais, par exemple, si on oserait dire qu'on va à la comédie et aux spectacles pour imiter Dieu; qu'on mène une vie inutile et fainéante à l'imitation de Dieu, et ainsi d'autres actions. Mais peut-on dire aussi, répliquera-t-on, que l'on imite Dieu dans les actions de la vie commune, en mangeant, en buvant, en dormant, en travaillant? Qu'est-que toutes ces actions ont de commun avec Dieu? Oui, l'on peut le dire, quand toutes ces actions se font d'une manière sage et réglée, et qu'on ne s'y porte que parce que la raison et la justice y obligent: car la règle qui les prescrit est la vérité et la justice. Ainsi, en la suivant on suit Dieu, on fait ce qu'il approuve, et l'on en juge comme il en juge; c'est une espèce d'imitation, puisqu'on prend son jugement pour modèle du nôtre; mais ce serait une impiété que de dire qu'on imite Dieu dans les choses que nous avons marquées. Car il n'y a point de règle ni de volonté en Dieu qui les autorise; et ainsi ces actions ne pouvant lui être rapportées, doivent être regardées comme profanes, puisque nous n'oserions dire que nous nous y portons pour nous conformer à Dieu.

La charité est inséparable de l'accomplissement des commandements de Dieu: car on ne saurait aimer Dieu que l'on ne sache qu'il est ennemi de l'injustice. Or, c'est une manifeste injustice que de désobéir à Dieu lorsqu'il nous commande quelque chose. Ainsi, quand même on ne pénétrerait pas la raison et la justice des commandements, on voit clairement qu'il est injuste d'y désobéir, dès que Dieu les fait. Il est clair par là que l'exécution du commandement de rapporter toutes actions à Dieu, n'est point si difficile qu'on pense, et qu'il suffit presque pour l'observer d'avoir vraiment la charité dans le cœur: car il suffit pour cela que le motif d'obéir à Dieu soit le principe de nos actions. Or ceux qui ont véritablement l'amour de Dieu dans le cœur agissent par ce principe, sans même qu'ils y pensent. Qu'on propose à un véritable chrétien une mauvaise action, comme, par exemple, un profit qui engagerait sa conscience; il le rejette incontinent, parce que Dieu le défend. Donc, quand il fait le contraire, ce qui le fait agir est que Dieu l'oblige d'agir ainsi. Il est vrai qu'il y mêle souvent d'autres vues; mais ce qui conduit et qui forme sa résolution, c'est le commandement de Dieu; et quand toutes ces autres vues ne se présenteraient pas, il n'agirait pas autrement. Ce qui nous trompe souvent en ce point, est que nous jugeons du principe de nos actions par nos réflexions et par nos pensées, et que nous croyons qu'elles en sont le principe, quand nous les apercevons dans notre esprit; mais il s'en faut bien que cela ne soit: car il arrive très-souvent que ceux qui rapportent leurs actions à Dieu par des réflexions formelles, n'agissent point en effet pour Dieu, et que ceux qui ne les lui rapportent pas de cette manière expresse, ne laissent pas d'agir par amour de Dieu. Ce n'est pas qu'on puisse agir pour une fin sans l'avoir dans la pensée; mais c'est qu'on peut l'y avoir de deux manières fort différentes: car il y a des pensées expresses, connues, déclarées, et il y en a de secrètes et de cachées dont l'esprit ne s'aperçoit pas par une réflexion expresse, Or, souvent la pensée qui fait agir n'est que de cette dernière espèce.

§ 6. *De l'action de grâces envers Dieu.* — L'action de grâces, ou la reconnaissance des bienfaits de Dieu, est un devoir si important, qu'on peut dire que c'est en quoi consiste principalement la piété; et ce n'est pas un bonheur d'avoir reçu des dons lorsqu'on est ingrat envers celui dont on les a reçus. Il n'y a guère de devoirs de piété que l'Ecriture nous recommande d'une manière plus forte que l'action de grâces, puisque saint Paul veut qu'elle soit continuelle. Rendez grâces, dit-il, en toutes choses (I *Thess.*, V, 18): car c'est là ce que Dieu veut que vous fassiez tous en Jésus-Christ. Mais comme l'action de grâces ne consiste pas en paroles, mais dans les mouvements du cœur, et que ces mouvements supposent la connaissance des bienfaits de Dieu, il est utile, pour les exciter en soi, de s'en représenter le plus vivement que l'on pourra, et la grandeur, et la multitude. Nous avons non seulement reçu l'être de Dieu, mais généralement toutes les autres grâces; et il a eu de toute éternité une volonté expresse de nous les faire, et il nous les a faites en quelque sorte, parce que l'action qui les opère dans le temps, et qui se termine à un effet temporel, est éternelle en elle-même. Sans parler des biens purement temporels que Dieu nous accorde, quelle reconnaissance ne lui devons-nous point pour les bienfaits qui se rapportent à notre salut! Ne

nous a-t-il pas eus en vue dans ce qu'il a fait pour l'établissement de la religion, dans tous les miracles qu'il a opérés, dans le triomphe de l'Eglise sur les hérésies, dans les vérités contenues dans l'Ecriture qu'il a destinées et fait écrire pour notre instruction particulière, comme aussi ce qu'il a fait écrire par les pères, et dont il se sert pour nous éclairer? Comment penser que Dieu nous a donné Jésus-Christ, qu'il est né pour nous, qu'il a vécu, qu'il est mort et ressuscité pour nous, sans être reconnaissants?

La multitude des bienfaits de Dieu surpassant infiniment la capacité et l'étendue de nos esprits, il est bon quelquefois de les considérer en détail, en y joignant cette condition commune, qu'ils naissent tous d'un regard éternel de Dieu sur chacun de nous et d'une volonté toujours subsistante de nous faire du bien. On peut donc considérer que Dieu exerce sa miséricorde sur nous, soit en nous délivrant des maux que nous méritons, soit en nous faisant des biens que nous ne méritons pas : l'une et l'autre de ces considérations nous ouvre un champ infini et nous découvre une multitude si prodigieuse de bienfaits, qu'il n'y a point d'esprit qui ne s'en sentît accablé, s'il pouvait les concevoir. Sans parler de l'exemption de beaucoup de maux dont Dieu nous a délivrés par sa bonté, et qui exige une grande reconnaissance, que doit-on dire des biens réels et effectifs dont il nous a comblés avec tant de profusion et de magnificence? Qui pourrait comprendre ce que c'est que d'être appelé à l'Eglise, d'être incorporé en Jésus-Christ, de devenir par sa grâce membre de son corps, d'être nourri de sa chair et de son sang, d'être élevé à la qualité d'enfant de Dieu et de cohéritier de Jésus-Christ, d'être appelé à la paticipation de sa royauté et de son sacerdoce, d'avoir reçu le droit du royaume des cieux, c'est-à-dire de la possession de Dieu même, et enfin d'être rendu participant de la nature divine?

Que ne devrions-nous pas faire pour reconnaître tant de bontés? Et que faisons-nous cependant pour les reconnaître? Comment est-il possible que Dieu, étant attentif à nous, en tant de manières, pour nous faire du bien, nous soyons si peu attentifs à lui témoigner notre gratitude? Quelle proportion y a-t-il entre ce que nous rendons à Dieu et ce que nous en recevons, entre l'excellence de ses dons et la bassesse de nos œuvres? Et comment est-il possible que nous puissions employer pour d'autres fins que pour sa gloire cet esprit, ce cœur, ces biens, ce temps que nous avons reçus de lui? La miséricorde de Dieu est néanmoins si abondante, qu'au lieu de ce qu'elle aurait droit d'exiger de nous, et que nous sommes incapables de lui rendre, elle se contente de témoignages de gratitude proportionnés à notre faiblesse et à notre infirmité, pourvu qu'ils soient véritables et sincères. Mais ces témoignages ne consistent point en paroles, ni en pensées stériles, ils consistent dans les sentiments d'un cœur pénétré de reconnaissance et qui cherche à la faire paraître dans ses actions; ils consistent à se sentir pressé de faire tout pour celui à qui on doit tout, à lui consacrer tout ce qu'on a reçu de lui, à n'en vouloir user que par ses ordres, à ne nous pas attribuer ses dons, à ne vouloir pas qu'on nous en honore, à ne lui pas ravir la gloire qui lui appartient, à reconnaître avec les sentiments d'une humilité sincère que toutes ses grâces ne nous étaient point dues, et à dire souvent dans son cœur, à l'égard de toutes les faveurs de Dieu : Qu'ai-je fait à Dieu pour mériter ce discernement? C'est donc un des plus puissants motifs pour nous porter à l'amour de Dieu et pour nous remplir d'une confusion salutaire d'avoir été et d'être peut-être encore si infidèles envers un Dieu si plein de bonté

§ 7. *De l'amour et du pardon des ennemis.* — Il n'est point de précepte plus difficile à remplir que celui de l'amour de nos ennemis, parce que notre amour-propre s'y oppose ouvertement; cependant on ne peut nier qu'il ne soit renfermé dans l'amour du prochain. D'ailleurs c'est un précepte de ne pas haïr ceux que Dieu aime et de faire du bien à ceux à qui il en fait. Donc puisque la bonté de Dieu embrasse encore les méchants durant cette vie, comment les hommes pourraient-ils avec justice les exclure des effets de leur amour? Ainsi l'exemple de Dieu est une raison décisive qui nous oblige à l'amour des ennemis, parce qu'il ne peut être permis d'avoir la volonté opposée à celle de Dieu, et un chrétien ne doit avoir pour ennemi que le démon et ses propres passions, et pour qui il lui soit permis d'avoir une haine implacable.

Toutes les raisons qui peuvent porter à haïr ses ennemis, ne sont que des raisons d'amour-propre, au lieu que les raisons de charité nous portent à les aimer : or il est injuste que l'amour-propre domine en nous et qu'il l'emporte sur la charité. Quelque méchants que soient les hommes, la charité peut bien nous porter à haïr leur méchanceté et leurs injustices; mais elle nous oblige en même temps à tâcher de les en délivrer. Mais, si on pousse cette raison plus loin et qu'en prenant la conduite de Dieu pour modèle et pour règle de la nôtre, nous considérions celle qu'il a tenue à notre égard, nous serons aisément convaincus que la justice et notre propre intérêt nous obligent indispensablement à aimer nos ennemis; car toute l'espérance que nous pouvons avoir de notre salut est uniquement fondée sur l'amour que Dieu porte aux hommes devenus ses ennemis par le péché. S'il n'avait pour eux que des mouvements de haine, leur perte serait assurée et ils seraient privés de toutes les grâces qu'il leur fait, soit temporelles, soit spirituelles, puisqu'elles ont toutes pour source cet amour qu'il leur a porté en les trouvant dans ce malheureux état. On peut mériter de nouvelles grâces par ses prières et ses bonnes œuvres; mais ces prières et ces bonnes œuvres naissent de la grâce de la foi que Dieu nous a donnée, lorsque nous étions ses ennemis. Quiconque donc refuse d'aimer ses ennemis, se rend indigne de cette grâce; il dit à Dieu par ses actions, qu'il ne veut pas imi-

ter sa conduite; ainsi il s'oppose aux miséricordes de Dieu sur lui, et il en tarit la source autant qu'il lui est possible. On peut voir à ce sujet ce qui a été dit sur la haine et la vengeance.

Comme ce n'est pas assez de ne point haïr ses ennemis, qu'il faut encore les aimer, ce ne serait pas les aimer comme il faut, si l'on conservait en soi du ressentiment; il faut de plus être dans la disposition de leur pardonner, et c'est même une condition essentielle pour que Dieu nous pardonne nos offenses. Qu'est-ce que les offenses que les hommes peuvent commettre contre d'autres hommes, en comparaison de celles-là? Elles ne regardent que de viles créatures, et ainsi ne sauraient être fort considérables. Elles ne peuvent être en fort grand nombre, parce que les hommes ne pensent pas longtemps à nous, et qu'ayant beaucoup de passions différentes, ils ne peuvent s'occuper longtemps et fréquemment de nous nuire. Souvent même elles ne sont pas réelles, et ne sont fondées que sur la témérité de nos jugements; car il n'y a rien de plus ordinaire que d'attribuer aux autres des pensées et des desseins qu'ils n'ont point eus, et de juger injustement d'eux, au même temps que l'on se plaint de leurs jugements injustes. Souvent aussi, lorsqu'ils ont mauvaise opinion de nous, ce n'est ni par haine, ni par malice, mais par une simple prévention, et parce qu'ayant l'esprit borné, ils ont considéré certaines choses d'un biais qui ne nous était pas favorable. Or il n'est pas juste de prétendre qu'on doit être exempt de ces préventions à notre égard, puisque pour peu que nous nous fassions justice, nous devons reconnaître que nous n'en sommes pas exempts à l'égard des autres. Il en est de même des injures, des injustices et des mauvais traitements. Voilà la nature des choses que nous avons à pardonner aux autres, et nous devrions être ravis d'avoir à exercer envers eux cette petite miséricorde, pour reconnaître la miséricorde infinie que Dieu exerce envers nous. On peut dire même que les hommes ne nous font jamais d'injustice, quelque mauvais traitements qu'ils nous fassent, parce que, quoique leur volonté puisse être injuste, nous ne souffrons pourtant rien de leur part que nous ne méritions de souffrir. S'ils nous font certains reproches faux et calomnieux, ils ne nous en font pas une infinité d'autres qu'on pourrait nous faire avec vérité. Ils ne nous ôtent rien que nous ne méritions de perdre, et dont il ne soit utile d'être privés, si nous recevions cette privation de la main de Dieu, et non de celle des hommes. Pourquoi donc avons-nous de la peine à leur pardonner, puisqu'ils ne nous font réellement que du bien, et que s'ils y mêlent quelque injustice de leur part, c'est un mal pour eux et non pas pour nous?

La disposition où nous devons être à l'égard de ceux qui nous ont offensés, doit être sincère. On doit rentrer dans le même degré intérieur de charité que nous avions pour eux, avant qu'ils ne nous eussent offensés, car si notre charité demeure plus faible et moins agissante envers eux, c'est une marque qu'il reste en nous quelque chose du ressentiment de l'offense qu'ils nous ont faite. Nous devons reprendre à leur égard la même application que nous avions, ou que nous devions avoir à les servir, si nous sommes également en état de le faire. Il ne suffit donc pas de ne point leur faire de mal; il faut aussi leur faire du bien autant qu'on le peut, et c'est ce qu'emporte l'imitation de Dieu à notre égard, qui en est le modèle. Ainsi ceux qui ressentiraient des mouvements de ressentiment et d'aigreur, doivent craindre que la charité ne soit attaquée dans leur cœur, qu'elle n'y soit en danger et que ce cœur ne soit bien malade. Ils doivent travailler à se fortifier dans la charité, et demander sans cesse à Dieu qu'il leur fasse faire, par sa grâce, ce pardon avec plénitude, et qu'il retranche de leur cœur tout ce qui s'y oppose.

§ 8. *Du support ou tolérance du prochain.* — La charité que l'on doit avoir pour son prochain doit porter à tolérer ses défauts. C'est un précepte de porter les fardeaux les uns des autres, et de s'entre-supporter (*Gal.*, VI, 2; *Ephés.*, IV, 2). Non seulement on a eu besoin de tolérance avant qu'on eût fait quelque progrès dans la piété, mais on en a toujours besoin: car il n'y a personne qui n'ait ses humeurs et ses fantaisies, et qui ne fasse souffrir les autres par quelque endroit. Nous sommes nous-mêmes obligés d'avoir de la tolérance pour nous-mêmes, de nous souffrir en paix et d'attendre avec patience que Dieu nous guérisse de certains défauts, et de ne pas nous impatienter de nos propres imperfections: à plus forte raison devons-nous avoir pour les autres les mêmes égards et la même tolérance. Pour s'établir dans cette disposition, il est bon de se souvenir que nous avons eu besoin nous-mêmes qu'on nous supportât.

Cette tolérance est tellement nécessaire, que Dieu a voulu en faire un des principaux exercices de la vie chrétienne; car c'est pour cela qu'il permet que dans les plus saintes compagnies il se glisse des méchants, et qu'il a voulu qu'il y eût un disciple avare, voleur et traître dans la compagnie des apôtres: le dessein de Dieu étant que nous ayons partout des images de ce que nous sommes par nous-mêmes, des preuves de ce que nous devons à Dieu, des objets de notre charité et des sujets propres à exercer notre patience. Le moyen de souffrir avec moins de peine les défauts des autres, c'est, d'un côté, de bien connaître sa propre faiblesse, sa propre corruption, ses propres ténèbres, ses infidélités et son peu de fermeté pour le bien; ce qui fait qu'on s'étonne et qu'on s'impatiente moins de trouver ces mêmes défauts dans les autres: c'est, de l'autre, de tâcher d'élever son âme jusqu'au sanctuaire où Dieu règle, selon ses desseins éternels, les événements du monde, et fait même servir les péchés des hommes à l'exécution de ses conseils; car celui qui est ainsi élevé au-dessus des créatures, et qui n'est plus oc-

cupé que de Dieu, s'inquiète et s'émeut peu de ce qui se passe dans ce monde, parce qu'il sait que Dieu en saura tirer sa gloire. Un chrétien dans cette disposition souffre en paix et avec patience les défauts et les fautes des autres ; il fait plus : il témoigne à ces personnes le respect, l'estime et l'affection qu'il a pour elles, et s'excite même à en avoir ; car ce monde n'étant pas destiné à la punition des crimes, et les crimes n'étant pas encore incorrigibles, nous ne devons pas laisser de nous acquitter envers ceux qui sont dans un désordre actuel des devoirs de la société civile, de l'amitié humaine, et de la charité chrétienne. Nous devons, par ces dispositions, tâcher de les attirer, essayer de leur gagner le cœur, et de les disposer par là à revenir à eux-mêmes et à reconnaître la vérité.

Ce n'est pas assez pour conserver la paix, et avec soi-même, et avec les autres, de ne choquer personne ; il faut encore avoir une patience à l'épreuve de toutes sortes d'humeurs et de caprices. Il faut s'attendre qu'en vivant avec les hommes on y trouvera des humeurs fâcheuses, des gens qui se mettent en colère sans sujet, qui prendront les choses de travers, qui raisonneront mal, qui auront un ascendant plein de fierté, ou une complaisance basse et désagréable. Les uns seront passionnés, les autres trop froids. Les uns contrediront sans raison, d'autres ne pourront souffrir qu'on les contredise en rien. Les uns seront envieux et malins, d'autres insolents, pleins d'eux-mêmes et sans égards pour les autres. On en trouvera qui croiront que tout leur est dû, et qui, ne faisant jamais réflexion sur la manière dont ils agissent envers les autres, ne laisseront pas d'en exiger des déférences excessives. Quelle espérance de vivre en repos, si tous ces défauts nous ébranlent, nous troublent, nous renversent et font sortir notre âme de son assiette ? Il faut donc les souffrir avec patience et sans se troubler, si nous voulons posséder nos âmes : mais cette patience n'est pas une vertu bien commune.

Un des principaux moyens de l'acquérir, c'est de diminuer cette forte impression que les défauts des autres font sur nous, et considérer que les défauts étant aussi communs, c'est une sottise d'en être surpris et de ne pas s'y attendre : que quelque grands que soient les défauts que nous trouvons dans les autres, ils ne nuisent qu'à ceux qui les ont et ne nous font aucun mal, à moins que nous n'en recevions volontairement l'impression : que nous ne devons pas seulement regarder les défauts des autres comme des maladies, mais aussi comme des maladies qui nous sont communes, car nous y sommes sujets comme eux : il n'y a point de défauts dont nous ne soyons capables; et s'il y en a que nous n'ayons pas effectivement, nous en avons peut-être de plus grands. Les défauts des autres, si nous pouvions les regarder d'une vue tranquille et charitable, nous seraient des instructions d'autant plus utiles que nous en verrions bien mieux la difformité des nôtres, dont l'amour-propre nous cache toujours une partie ; et par là toute notre application se portant à nos propres défauts, nous en deviendrions beaucoup plus disposés à supporter ceux des autres. Nous retrancherions de nos actions tout ce qui peut choquer les autres, n'y faisant paraître que ce qui peut gagner les cœurs. La vertu chrétienne aplanit toutes les inégalités de nos humeurs, et en retranche toutes les rudesses : elle évite la sécheresse en soi, la souffre dans les autres et y remédie même, autant qu'elle peut. Voilà le moyen de vivre en paix avec tout le monde.

§ 9. *De la correction fraternelle.* — La correction fraternelle est un devoir important dans la vie chrétienne. Il est vrai néanmoins que tout le monde n'y est pas également propre ; car il y a des gens qui n'ont aucun talent pour faire impression sur l'esprit des autres par les corrections : il y en a qui n'ont point en eux le sel de la sagesse pour les assaisonner, et qui ne doivent pas s'y hasarder, parce qu'ils n'ont point assez de prudence pour les faire comme il faut. Mais souvent, si ce n'est pas une faute de faire la correction au prochain, c'est une très-grande faute de s'être mis dans l'impuissance de le faire. On mène une vie de passion et d'intérêt : il paraît, par toutes les actions, qu'on n'aime que soi-même : on n'a aucun soin de se corriger de ses défauts, et on rebute ceux qui nous avertissent. Qui doute que dans cet état on ne soit fort mal propre à corriger les défauts d'autrui ? C'est donc une charité générale que nous devons à tous les chrétiens de vivre avec tant de modération, de bonté et de désintéressement, que nous nous rendions par là capables de leur faire connaître leurs défauts dans les occasions que nous en aurons.

A l'égard des fautes que l'on doit reprendre dans les autres, il faut du discernement. Les grandes fautes, les fautes de pure malice sont trop difficiles à guérir pour être exposées à la correction du commun des chrétiens : ce sont des plaies profondes qui demandent des médecins particuliers. Mais à l'égard des fautes d'ignorance et de surprise, de celles qui n'ont besoin que d'instruction, et qui subsistent dans ceux qui les ont commises, avec une volonté sincère de suivre la vérité quand ils en seront instruits ; la correction de ces fautes regarde, en quelque sorte, tous les chrétiens, sans qu'ils aient besoin pour cela d'engagement, ni de mission particulière. Car encore qu'il faille être spirituel pour s'en acquitter comme il faut, tous les chrétiens devraient être dans un degré de vertu et de lumière spirituelle qui les en rendît capables. Ainsi l'on ne se doit pas croire exempt de faute de ce qu'on ne corrige point le prochain, lors même que, par un jugement véritable, on ne s'en croit pas capable; car souvent cette incapacité vient du relâchement de notre vie, qui n'est pas assez édifiante pour faire impression sur l'esprit des autres par nos paroles.

d'autres objets et d'autres biens dont la grandeur et la beauté nous rend toutes les créatures méprisables.

Par là il est clair que veiller, c'est avoir les yeux de l'esprit ouverts à la lumière éternelle qui nous découvre les objets de l'autre vie, c'est-à-dire Dieu, l'enfer, le paradis, l'éternité, l'usage que nous devons faire des créatures pour nous sauver, l'usage que le diable en fait pour nous perdre, les fins de Dieu en nous les donnant, les desseins du diable en nous les présentant, les obligations où elles nous mettent de louer, de remercier et de prier Dieu. Or, comme ceux qui veillent n'ont pas seulement les yeux ouverts pour découvrir les objets qui se présentent, mais aussi les oreilles pour entendre ce qu'on veut leur dire ; veiller selon l'esprit, c'est aussi avoir les oreilles du cœur attentives à la voix de Dieu et écouter tout ce qu'il nous dit par lui-même, par les créatures et par tous les objets tant spirituels que corporels que notre esprit peut concevoir ; car Dieu nous parle par toutes ces choses, et il n'y a que notre surdité qui nous empêche de l'entendre ; c'est l'idée que nous devons avoir de la vigilance chrétienne. Mais il faut la mettre en pratique et s'exercer en la présence de Dieu en concevant que Dieu remplit, soutient, meut, conduit le monde visible, qu'il nous parle par toutes les créatures, qu'il est la règle unique et inviolable de nos actions et qu'il peut seul nous défendre des tentations qu'elles nous causent, et à s'accoutumer ainsi à ne voir plus ces créatures, sans voir en même temps en elles et par elles celui auquel elles ont un rapport si intime et si essentiel.

§ 12. *Du bon emploi du temps.* — Une personne qui veut faire un bon usage du temps, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus précieux, doit prendre pour première règle de sa conduite, de ne pas vivre au hasard et de ne pas se laisser emporter sans réflexion par les objets qui se présentent à ses sens et qui frappent son imagination, mais de vivre de dessein et par raison, de se conduire en toutes choses par la lumière de la vérité, et de ne rien faire sans intelligence. Dieu ne nous a donné le temps que pour l'employer à son service et à acquérir l'éternité bienheureuse ; c'est ce qui doit nous engager à en faire un usage légitime, en l'employant à de bonnes œuvres. Le temps de la jeunesse est un temps très-favorable pour opérer son salut ; et l'accroissement de l'âge, et surtout la vieillesse, y apportent de grands obstacles. Celui-là est heureux qui a porté le joug du Seigneur dès sa jeunesse (*Lament.*, III, 27) : car il surmonte sans peine mille difficultés qui s'augmentent dans la suite de l'âge et deviennent comme invincibles. Il évite les mauvaises habitudes dont on ne se délivre qu'avec des violences extrêmes. Il plie son esprit et son corps à l'obéissance de la loi de Dieu, au lieu que la vie déréglée, et même la vie de fantaisie, remplissent l'esprit d'une infinité de fausses idées et de faux jugements, qui étant souvent réitérés, deviennent en quelque sorte invariables, parce que l'esprit n'y fait plus de réflexion, qu'il les suppose vrais sans les examiner, que l'âme s'endurcit et devient en quelque sorte inflexible, et que si elle conçoit quelquefois le dessein de se corriger, elle retombe dans sa manière d'agir ordinaire par la pente violente qui l'y entraîne, et de là vient qu'on emploie si mal son temps.

Un chrétien qui vit de la foi a soin de faire un bon usage du temps ; il s'en sert pour acquérir des richesses infinies pour l'autre vie ; il met une infinité de trésors en dépôt entre les mains de Dieu, qui les lui rendra au jour qu'il rendra à chacun selon ses œuvres. Il faut donc se hâter de bien user du temps, et nous servir de toutes les occasions d'avancer dans la vertu, de nous instruire de nos devoirs, de nous enraciner dans la charité, parce que les jours sont mauvais, que les secours spirituels que Dieu nous donne nous sont souvent soustraits, et que nous sommes souvent obligés de vivre de ce que nous avions amassé par le passé ; et cet avertissement est si important qu'on peut dire avec vérité que la plupart du monde périt pour ne l'avoir pas observé, c'est-à-dire pour n'avoir pas usé des occasions favorables que Dieu leur avait données pour avancer dans la vertu. Si l'on avait eu soin de mortifier ses passions dans les occasions qui se sont présentées, on ne tomberait pas comme on fait souvent dans des fautes, des faiblesses et une multitude de besoins qui rendent incapable d'une vie réglée.

Il est certain que l'on perd son temps en une infinité de manières. Ce temps est perdu ; il faut gémir de cette perte, mais il faut tâcher de le racheter. La vie est si courte et si pleine de nécessités incommodes, qu'il reste toujours bien peu de temps à employer aux besoins de son âme. Que si l'on se le laisse encore ravir, ou par les embarras, ou par des amusements volontaires, il est impossible de penser sérieusement à son salut. L'unique moyen d'éviter ce terrible inconvénient est de racheter le temps. Il faut racheter le temps, non seulement en renonçant aux amusements inutiles, mais en souffrant même des pertes temporelles pour nous procurer du repos. Acheter, c'est donner quelque chose pour en avoir une autre. Racheter le temps, c'est donc donner quelque chose pour se procurer du temps. Dieu veut que nous rachetions un bien si précieux que celui-là, et il est juste que notre salut nous coûte quelque chose ; mais la plupart des hommes sont si aveugles sur cela, qu'il leur semble qu'ils n'ont rien à faire lorsqu'ils n'ont qu'à penser à leur salut. Mais s'ils avaient tant soit peu de lumière, ils verraient qu'ils ont une infinité de choses à faire dans la retraite la moins occupée. Ils ont à louer Dieu de tout ce qu'il est en lui-même ; ils ont à admirer sa providence dans tous les événements du monde ; ils ont à le remercier de tous les biens qu'ils en ont reçus ; ils ont à travailler à connaître toutes les blessures qu'ils ont reçues dans le commerce

scandaliser le prochain, non seulement il ne faut exposer aucun péché à ses yeux, mais il faut supprimer devant lui toutes ses humeurs et toutes ses passions. Les passions ont toujours quelque chose de contagieux : elles impriment leur image dans l'esprit de ceux qui les voient, et cette image en excite de semblables. Ainsi l'édification du prochain demande qu'on paraisse toujours devant lui sans humeur, sans passion, et sans autre intérêt que celui de la justice. Elle demande aussi qu'on ne lui parle jamais qu'avec vérité et qu'on la lui rende aimable par la douceur. Elle demande encore qu'on lui fasse voir dans les actions de sa vie la pratique des règles qu'on lui propose, et qu'on ne se fasse pas reprocher de parler d'une manière et d'agir d'une autre ; ce qui ne saurait se faire sans une vertu très-éminente, dont il faut approcher le plus près que l'on peut.

Les bons exemples ont cet avantage de se répandre comme une odeur dans tous ceux qui en sont spectateurs, et d'être par cela même une instruction vivante, et qui de toutes les manières d'instruire est celle qui est la plus efficace et la plus générale, puisqu'elle appartient à tout le monde. Ainsi personne n'est exempt de cette obligation de remplir la maison de Dieu de l'odeur de ses parfums, qui sont les bonnes actions, et personne ne peut dire qu'il n'en ait pas le moyen ; car il n'y a personne qui ne puisse édifier ceux qui le voient, par sa patience, par son humilité, par le règlement de ses paroles et de ses actions. La charité, quand elle est dans le cœur, est un trésor inépuisable de ces sortes de parfums ; et ce ne peut être que le défaut de charité qui nous mette dans l'impuissance de contribuer, en cette manière, à l'utilité de l'Eglise. Il faut pour cela mener une vie réglée selon toutes les lois de Dieu, et qu'il en paraisse dans les actions une exécution fidèle. Ce sont là les bons fruits que Dieu demande de nous, et qui ne manquent jamais d'édifier le prochain. Mais c'est en vain qu'on prétend contenter Dieu ou édifier les hommes, quand on manque à l'accomplissement de ses devoirs. Dieu a imprimé dans le cœur commun des hommes un discernement assez juste de la vraie vertu, et quand ils suivent simplement la lumière qu'ils y trouvent, ils ne se laissent pas séduire, et ils sont portés à suivre les bons exemples.

Quoiqu'on doive cacher ses vertus et ses bonnes actions, de peur de s'attirer l'estime des hommes, il est cependant ordonné de briller devant les hommes par sa lumière, afin de les édifier et les porter à glorifier Dieu (*Matth.*, V, 16). Il y a des vertus qu'on doit tenir cachées ; mais il y en a qui sont des espèces de charité qu'on doit au prochain. Ainsi l'humilité est édifiante, parce qu'elle est contraire à l'amour-propre. L'austérité est édifiante, parce qu'elle enferme la haine de soi-même et la fuite du plaisir. La gravité est édifiante, parce que c'est la marque d'une ame où la raison domine et qui n'est pas emportée par les saillies des passions. La modestie, soit dans les paroles, soit dans les habits, est édifiante, parce que c'est la marque d'une âme en qui l'humilité et la pureté règnent. L'égalité d'esprit est édifiante, parce que c'est une marque, ou que l'âme est exempte des passions, ou du moins qu'elle en est fort maîtresse. La douceur est édifiante, tant parce qu'elle marque une âme tranquille, que parce qu'elle fait paraître qu'on aime ceux envers qui on l'exerce et qu'elle n'irrite point l'amour-propre du prochain. La patience est édifiante, parce quelle marque une âme soumise et résignée à la volonté de Dieu, qui ne s'estime pas indigne du châtiment de Dieu ou des hommes, mais qui s'y soumet humblement. Mais il n'y a rien de si édifiant que la charité, la compassion pour le prochain et principalement pour ses ennemis, parce qu'il n'y a rien que les hommes aiment mieux que d'être aimés, et par conséquent rien ne donne plus d'entrée dans leur cœur que l'affection qu'on leur témoigne ; c'est particulièrement par cette vertu que les premiers chrétiens ont surmonté et détruit le paganisme, et c'est parelle que l'on gagne les cœurs à Dieu.

§ 11. *De la vigilance chrétienne.* — La vigilance chrétienne est un des moyens les plus propres pour la conduite de la vie, et des plus recommandés dans l'Ecriture sainte, pour pouvoir résister aux tentations qu'on éprouve continuellement ; et c'est elle qui fournit des armes pour y résister. Ces armes consistent principalement en trois choses qu'elle nous découvre. Elle nous fait connaître d'abord les tentations, et elle nous donne lieu ainsi de regarder les créatures, par lesquelles le diable veut nous attirer, non seulement en elles-mêmes, mais comme étant entre les mains du démon qui les emploie pour nous perdre. Elle nous fait voir qu'il s'en sert comme d'un poison pour nous donner la mort, comme d'une épée pour nous percer le cœur, comme d'un feu pour nous embraser ; qu'ainsi quelques attraits qu'elles puissent avoir en elles-mêmes, elles doivent nous causer de l'horreur étant employées contre nous par ce cruel ennemi. Elle nous montre ensuite qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous secourir contre cet ennemi, et elle nous oblige par là á recourir continuellement à lui, de peur de tomber dans les piéges de notre ennemi ; car c'est la vigilance qui tient nos yeux ouverts du côté de Dieu, comme c'est le sommeil et la négligence qui les ferme. Enfin elle nous tient attentifs aux vérités de foi, opposées aux illusions du diable ; car il ne nous représente pas les créatures telles qu'elles sont en elles-mêmes, il nous les fait voir au travers des fausses opinions qui nous les font paraître plus grandes et plus aimables qu'elles ne le sont en effet, et qui nous en cachent les défauts et tout ce qui pourrait nous en diminuer l'estime et l'amour. Or c'est la foi qui détruit ces fausses opinions, non seulement par les vérités qu'elle nous enseigne, qui nous apprennent le vrai prix et le vrai usage des créatures, mais en nous découvrant

d'autres objets et d'autres biens dont la grandeur et la beauté nous rend toutes les créatures méprisables.

Par là il est clair que veiller, c'est avoir les yeux de l'esprit ouverts à la lumière éternelle qui nous découvre les objets de l'autre vie, c'est-à-dire Dieu, l'enfer, le paradis, l'éternité, l'usage que nous devons faire des créatures pour nous sauver, l'usage que le diable en fait pour nous perdre, les fins de Dieu en nous les donnant, les desseins du diable en nous les présentant, les obligations où elles nous mettent de louer, de remercier et de prier Dieu. Or, comme ceux qui veillent n'ont pas seulement les yeux ouverts pour découvrir les objets qui se présentent, mais aussi les oreilles pour entendre ce qu'on veut leur dire ; veiller selon l'esprit, c'est aussi avoir les oreilles du cœur attentives à la voix de Dieu et écouter tout ce qu'il nous dit par lui-même, par les créatures et par tous les objets tant spirituels que corporels que notre esprit peut concevoir ; car Dieu nous parle par toutes ces choses, et il n'y a que notre surdité qui nous empêche de l'entendre ; c'est l'idée que nous devons avoir de la vigilance chrétienne. Mais il faut la mettre en pratique et s'exercer en la présence de Dieu en concevant que Dieu remplit, soutient, meut, conduit le monde visible, qu'il nous parle par toutes les créatures, qu'il est la règle unique et inviolable de nos actions et qu'il peut seul nous défendre des tentations qu'elles nous causent, et à s'accoutumer ainsi à ne voir plus ces créatures, sans voir en même temps en elles et par elles celui auquel elles ont un rapport si intime et si essentiel.

§ 12. *Du bon emploi du temps.* — Une personne qui veut faire un bon usage du temps, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus précieux, doit prendre pour première règle de sa conduite, de ne pas vivre au hasard et de ne pas se laisser emporter sans réflexion par les objets qui se présentent à ses sens et qui frappent son imagination, mais de vivre de dessein et par raison, de se conduire en toutes choses par la lumière de la vérité, et de ne rien faire sans intelligence. Dieu ne nous a donné le temps que pour l'employer à son service et à acquérir l'éternité bienheureuse ; c'est ce qui doit nous engager à en faire un usage légitime, en l'employant à de bonnes œuvres. Le temps de la jeunesse est un temps très-favorable pour opérer son salut ; et l'accroissement de l'âge, et surtout la vieillesse, y apportent de grands obstacles. Celui-là est heureux qui a porté le joug du Seigneur dès sa jeunesse (*Lament.*, III, 27) : car il surmonte sans peine mille difficultés qui s'augmentent dans la suite de l'âge et deviennent comme invincibles. Il évite les mauvaises habitudes dont on ne se délivre qu'avec des violences extrêmes. Il plie son esprit et son corps à l'obéissance de la loi de Dieu, au lieu que la vie déréglée, et même la vie de fantaisie, remplissent l'esprit d'une infinité de fausses idées et de faux jugements, qui étant souvent réitérés, deviennent en quelque sorte invariables, parce que l'esprit n'y fait plus de réflexion, qu'il les suppose vrais sans les examiner, que l'âme s'endurcit et devient en quelque sorte inflexible, et que si elle conçoit quelquefois le dessein de se corriger, elle retombe dans sa manière d'agir ordinaire par la pente violente qui l'y entraîne, et de là vient qu'on emploie si mal son temps.

Un chrétien qui vit de la foi a soin de faire un bon usage du temps ; il s'en sert pour acquérir des richesses infinies pour l'autre vie ; il met une infinité de trésors en dépôt entre les mains de Dieu, qui les lui rendra au jour qu'il rendra à chacun selon ses œuvres. Il faut donc se hâter de bien user du temps, et nous servir de toutes les occasions d'avancer dans la vertu, de nous instruire de nos devoirs, de nous enraciner dans la charité, parce que les jours sont mauvais, que les secours spirituels que Dieu nous donne nous sont souvent soustraits, et que nous sommes souvent obligés de vivre de ce que nous avions amassé par le passé ; et cet avertissement est si important qu'on peut dire avec vérité que la plupart du monde périt pour ne l'avoir pas observé, c'est-à-dire pour n'avoir pas usé des occasions favorables que Dieu leur avait données pour avancer dans la vertu. Si l'on avait eu soin de mortifier ses passions dans les occasions qui se sont présentées, on ne tomberait pas comme on fait souvent dans des fautes, des faiblesses et une multitude de besoins qui rendent incapable d'une vie réglée.

Il est certain que l'on perd son temps en une infinité de manières. Ce temps est perdu ; il faut gémir de cette perte, mais il faut tâcher de le racheter. La vie est si courte et si pleine de nécessités incommodes, qu'il reste toujours bien peu de temps à employer aux besoins de son âme. Que si l'on se le laisse encore ravir, ou par les embarras, ou par des amusements volontaires, il est impossible de penser sérieusement à son salut. L'unique moyen d'éviter ce terrible inconvénient est de racheter le temps. Il faut racheter le temps, non seulement en renonçant aux amusements inutiles, mais en souffrant même des pertes temporelles pour nous procurer du repos. Acheter, c'est donner quelque chose pour en avoir une autre. Racheter le temps, c'est donc donner quelque chose pour se procurer du temps. Dieu veut que nous rachetions un bien si précieux que celui-là, et il est juste que notre salut nous coûte quelque chose ; mais la plupart des hommes sont si aveugles sur cela, qu'il leur semble qu'ils n'ont rien à faire lorsqu'ils n'ont qu'à penser à leur salut. Mais s'ils avaient tant soit peu de lumière, ils verraient qu'ils ont une infinité de choses à faire dans la retraite la moins occupée. Ils ont à louer Dieu de tout ce qu'il est en lui-même ; ils ont à admirer sa providence dans tous les événements du monde ; ils ont à le remercier de tous les biens qu'ils en ont reçus ; ils ont à travailler à connaître toutes les blessures qu'ils ont reçues dans le commerce

du monde ; ils ont à les guérir doucement par la séparation de tout ce qui pourrait les aigrir ; ils ont à se mortifier dans toutes leurs passions et à se fortifier contre toutes leurs faiblesses ; ils ont à ralentir l'impression des objets de leurs passions, en appliquant leur esprit à des objets saints et innocents ; ils ont à se nourrir de la vérité et à réformer une infinité de faux principes qu'ils ont dans l'esprit. Savoir vivre en repos est une des plus utiles sciences du monde, mais c'est aussi l'une des plus rares. L'esprit humain ne se plaît que dans l'agitation et dans le tumulte, qui l'empêche non seulement de racheter le temps, mais de le sentir. Il faut de plus s'assujettir à un règlement de vie, et c'est ce dont on va parler dans l'article suivant.

§ 13. *Du règlement de vie.* — Le principal exercice d'un chrétien qui se dispose à passer sa journée chrétiennement est de prévoir, autant qu'il peut, toutes les actions qu'il doit y faire, de les régler par les maximes de l'Evangile, et de ne s'y porter que pour observer ces divines lois. Mais il ne suffit pas de les consulter une fois le jour ; il faut renouveler ce regard vers la loi de Dieu, au moins à toutes les actions qui dépendent de quelque nouvelle règle, à laquelle nous n'avons pas fait une attention expresse. Ainsi nous ne devons former aucun dessein nouveau, ni entrer dans aucune proposition sans avoir consulté la règle de nos devoirs, et sans avoir demandé à Dieu la grâce de connaître ce que nous devons faire en cette rencontre ; et cela ne doit pas seulement s'entendre des grands desseins et des engagements importants qui sont rares, mais de tous les petits engagements qui se présentent et de toutes les petites affaires où nous prenons part. Il ne faut pas seulement considérer comment il faut faire les choses, mais s'il faut les faire ; et pour examiner ce point, il ne faut pas avoir tant d'égard à la justice et à la bonté des choses en elles-mêmes, qu'au devoir particulier qui nous y engage.

Il est facile à chacun de partager son temps en prières, en lectures et en travail. On doit, par exemple, se prescrire un certain nombre de prières, en se souvenant d'en faire toujours quelques-unes en particulier pour demander à Dieu la grâce d'être délivré de certains défauts et soutenu dans certaines tentations. Si l'on veut méditer, il n'y a qu'à prendre un psaume et le réciter lentement. La lecture, ou de l'Evangile, ou de quelque autre livre de piété, qui soit faite en s'arrêtant de temps en temps pour penser à ce qu'on lit, et pour demander à Dieu qu'il l'imprime dans notre cœur ; l'exposition simple que l'on fait à Dieu de ses misères et de ses défauts ; la prévision et la disposition de ses actions faites en vue de Dieu, tout cela servira de méditation, sans se fatiguer beaucoup.

On doit choisir les livres par deux motifs ; savoir : pour s'instruire et pour s'élever à Dieu, et pour se divertir saintement et utilement. Il y en a une infinité de ce second genre, dont les principaux sont l'histoire ecclésiastique et les histoires des saints. Qu'y a-t-il de plus capable de satisfaire l'esprit d'une personne raisonnable, que de voir de quelle sorte Dieu a conduit son Eglise, comme il a voulu qu'elle fût toujours attaquée et toujours victorieuse ? Qu'y a-t-il de plus admirable que de voir dans la vie de tous les saints, que Dieu a suscités de temps en temps dans l'Eglise, ce caractère général d'avoir beaucoup aimé la gloire de Dieu et le salut des hommes et de ne s'être point aimés eux-mêmes ? Comment pourrait-on ne pas prendre plaisir à lire la vie des personnes qui nous voient, qui nous aiment, et qui sont prêtes d'offrir à Dieu tous les bons désirs que nous aurons en lisant leur vie ?

Pour le travail, chacun doit le proportionner à son état et au temps qu'il peut y employer ; mais rien ne contribue plus au repos et au bonheur de la vie que de savoir s'y divertir et y passer, sans ennui et utilement, autant de temps que l'on veut et qu'il est nécessaire. Le travail a son avantage, sans parler de l'intérêt qu'on peut y avoir ; il sert infiniment à éviter bien des écueils, en nous rendant indépendants des compagnies, des entretiens, des visites, des divertissements du monde ; en nous donnant moyen d'éviter les spectacles et les discours dangereux qui laissent dans l'âme des impressions fâcheuses ; en nous délivrant de la nécessité de quantité d'engagements où la plupart du monde ne se précipite que parce qu'il ne saurait s'occuper du travail et qu'il s'ennuie. Mais il n'y a qu'à se résoudre à essuyer peu à peu et par degrés quelque petit ennui, et de se séparer des objets qui dissipent et ébranlent beaucoup l'esprit ; et l'on verra que peu à peu l'esprit s'accoutume à la retraite, qu'il se passe aisément des occupations du monde, qui ne divertissent pas tant l'esprit qu'elles le dérèglent.

Le règlement de vie doit aller aussi à retrancher peu à peu les inutilités des visites actives et passives, et des conversations de pure civilité. Il faut se vider l'esprit des nouvelles inutiles, des actions d'autrui dont on n'est point chargé : car c'est l'habitude que l'on contracte à nourrir son esprit de ces objets qui fait qu'il ne peut subsister en ne se nourrissant que de ceux que la retraite peut lui fournir ; et généralement il faut renoncer à tout ce qui dissipe trop notre esprit, qui le fait sortir de son assiette, qui le rend évaporé, qui le remplit d'idées et de pensées confuses et tumultuaires. Il faut s'accoutumer à se faire au milieu des compagnies mêmes une retraite intérieure, dans laquelle on entrât le plus souvent que l'on pourrait, soit pour y consulter Dieu sur ce que l'on voit et que l'on entend, soit pour lui demander son secours dans les choses dont nous sommes émus, soit pour lui exposer nos misères et nos besoins.

Il faut de plus s'appliquer à régler certaines nécessités suspectes et qui ne naissent que de notre faiblesse. On doit mettre de ce genre une bonne partie des visites et des entretiens

du monde, certaines lectures où il y a plus de curiosité que d'utilité, certains divertissements, certaines parties, certains amusements. Si l'on est encore trop faible pour renoncer à tout cela tout d'un coup, il faut au moins se séparer d'abord de ce qu'il y a de plus dangereux. Il faut éviter, par exemple, les conversations toutes mondaines qui remplissent l'esprit de l'amour du monde, comme on évite un air contagieux. Il faut éviter celles où la médisance règne, où l'on apprend des nouvelles qu'il est utile de ne pas savoir et qu'il n'est pas permis de redire; celles où le libertinage se mêle, qui diminuent l'horreur des vices, où l'on tourne la vertu en ridicule, où l'on fait galanterie de se mettre au-dessus de beaucoup de devoirs de la vie chrétienne et où l'on n'excepte que les vices honteux. Tout cela n'est bon qu'à endurcir le cœur et à le disposer par là au péché. Que si l'on ne renonce pas tout d'un coup à toutes les autres qui ne nuisent que par leur inutilité et par un vain amusement, il faut au moins avoir dessein de s'en séparer peu à peu, et de se fortifier contre cette faiblesse : car ce sont des épines qui empêchent l'accroissement de l'amour de Dieu, qui rendent nos prières tièdes, et qui répandent un certain dégoût sur les exercices de piété.

L'attention à faire la volonté de Dieu nous maintient dans une vie réglée, égale et uniforme, et nous fait pratiquer avec fidélité les mêmes exercices dans les mêmes temps; car si nous avons pour but de suivre Dieu, nous jugerons avec raison que nous nous rendons plus conformes à sa volonté en suivant un ordre établi dans les choses indifférentes, qu'en le quittant par inclination et par fantaisie. Moins nous avons de part aux choses, et plus nous avons sujet de croire que c'est Dieu que nous suivons en les faisant; et celles qui sont d'elles-mêmes égales et indifférentes deviennent inégales et différentes, lorsqu'on y ajoute cette raison d'uniformité dans les mêmes exercices.

§ 14. *De la retraite.* — Il est constant que la retraite est nécessaire à tout chrétien qui veut faire son salut. Mais faut-il pour cela rompre avec les hommes et se cacher dans une solitude inconnue? Une retraite entière n'est ni possible, ni utile à tout le monde. Il y en a bien qui y trouveraient des tentations encore plus dangereuses que celles que l'on trouve dans le monde, parce que Dieu ne les y appelle pas; et la charité même n'autoriserait pas toujours ce dessein. Que deviendrait le monde, si tous les gens de bien s'en séparaient? Et quelle espérance de salut y resterait-il, puisque les vrais chrétiens étant la lumière du monde (*Matth.*, V, 14, 16), selon l'Evangile, il n'y aurait plus que des ténèbres épaisses, s'ils se portaient tous à s'en retirer? Il y en a donc qui peuvent et qui doivent même demeurer dans ce commerce du monde. Il y en a qui y sont attachés par des liens qu'il ne leur est pas permis de rompre. Il y en a qui n'ont pas la force de s'en séparer; mais ce qui est certain néanmoins à l'égard de tous, est qu'il n'est permis à aucun de suivre l'esprit du monde, ni de se laisser gâter l'esprit et le cœur par les sentiments faux et corrompus qui sont mêlés dans la plupart des discours des hommes, et par leurs mauvais exemples. Il faut donc allier nécessairement ces deux choses, si l'on ne veut pas périr en demeurant dans le monde : la chose est bien difficile, mais elle n'est pas impossible.

La retraite est nécessaire pour résister aux tentations. C'est par là que l'on sépare l'âme du commerce des hommes, qui fait entrer dans nos esprits l'image de leurs pensées et de leurs mouvements, et on lui donne lieu de s'appliquer aux vérités qui en découvrent l'illusion et aux objets auxquels elle doit s'attacher. L'amour des créatures naît des idées que nous en avons; et comme ces idées se renouvellent et deviennent plus fortes en s'y appliquant, elles s'affaiblissent et s'effacent en cessant de les renouveler et en appliquant l'âme à d'autres objets : car la capacité de l'âme est étroite et bornée en cette vie; peu de choses suffisent pour la remplir. Ainsi l'application aux objets du monde bannit le souvenir de Dieu, et en s'appliquant au contraire aux vérités de Dieu, on affaiblit l'idée des choses du monde. Il faut vider le cœur pour le remplir; et rien n'est plus propre à le vider que la retraite. C'est un grand bien que de pouvoir s'en procurer une réelle; mais ceux qui sont dans l'impuissance de le faire doivent y remédier, en se faisant au moins une retraite dans leur cœur parmi le tumulte des affaires. Si l'on ne peut éviter de s'occuper des affaires, il faut éviter de s'y plonger, c'est-à-dire, d'y mettre tout son esprit et tout son cœur. Il faut toujours faire en sorte que Dieu demeure le maître de notre cœur. Si l'on peut vivre de cette sorte dans le monde, à la bonne heure. Si l'on peut y posséder son âme, travailler à la mortification de ses passions, adorer, prier et écouter Jésus-Christ, je n'ai rien à dire. Il est vrai que cela est difficile, et c'est ce qui fait la difficulté de se sauver dans le monde, parce qu'il est nécessaire de faire de grands efforts pour se séparer de l'application aux créatures et pour s'appliquer à Dieu : or peu de personnes ont cette force, et il est bien plus aisé de se séparer entièrement que de vivre dans cette violence continuelle.

La plupart du monde aurait donc besoin de se séparer de ses affaires, ou en tout, ou en partie; mais c'est à quoi toutes les passions et tous les intérêts s'opposent : on se justifie même sur ce que ces emplois sont permis d'eux-mêmes et n'ont rien qu'on puisse condamner; cependant tous ces emplois, avec les occupations qu'ils attirent, étant joints avec les dispositions d'une âme malade, languissante, pleine de plaies et de passions, sans lumières, sans force pour résister aux tentations, sont souvent d'étranges obstacles au salut. C'est ce qui produit d'étranges embarras dans les conseils que l'on peut donner à ces personnes. On ne sait à quoi on doit le

porter. Elles sont trop faibles pour suivre l'avis de renoncer absolument à leurs emplois, et elles sont encore trop faibles pour vivre dans ces emplois d'une manière chrétienne et qui puisse contribuer à la guérison de leurs âmes. Ainsi on les abandonne ordinairement à elles-mêmes; et ce qui en arrive, est qu'elles ne guérissent pas, et qu'ainsi elless sont exclues du royaume de Dieu. Il s'ensuit de tout cela qu'il faut toujours se procurer une retraite pour faire son salut, parce que c'est là que Dieu parle au cœur et que c'est un moyen de se sanctifier.

§ 15. *De l'aumône.* — L'amour du prochain est la source de l'aumône. En effet, quand on aime son prochain, peut-on le voir dans la nécessité et ne pas l'assister? Et c'est surtout les riches qui sont dans l'obligation de faire l'aumône, à proportion du bien que Dieu a donné à chacun. Il faut bien concevoir que non seulement nous n'avons aucun droit réel sur les biens du monde, parce qu'étant toujours essentiellement à Dieu, ils ne peuvent jamais appartenir aux créatures, mais que nous sommes aussi bornés par les lois de Dieu dans l'usage de ces biens : car il ne faut pas s'imaginer que Dieu nous les donne pour en disposer comme nous voudrons. Il est trop juste pour en avoir fait une distribution si inégale. Ces biens étant des moyens destinés par la Providence à la subsistance des hommes, il n'en donne à quelques-uns plus qu'il ne leur en faut que pour les distribuer aux autres. Un riche, comme riche, n'est donc qu'un simple dispensateur des biens de Dieu; et dans cette dispensation même il ne lui est pas permis de se conduire par ses caprices et ses fantaisies. Il faut qu'il ait égard aux nécessités du prochain, aux engagements de la Providence et, en un mot, à l'ordre de la charité.

On doit donner aux pauvres son superflu, et c'est sur quoi on forme bien des difficultés, chacun croyant n'avoir rien de superflu. Combien y en a-t-il qui se font des nécessités, et qui croient qu'il suffit d'avoir du bien pour le dépenser à ce que l'on veut? mais tout cela n'est qu'une pure illusion. Dieu ne rend personne maître de son superflu, parce qu'il ne peut permettre à personne de jouir des créatures pour elles-mêmes. Il ne reconnaît point ces nécessités imaginaires qui n'ont leur source que dans la vanité, la curiosité ou dans l'amour du plaisir. Il est vrai qu'on trouvera peu de personnes qui aient du superflu, si l'on a égard à ce que la coutume, la délicatesse et les passions du monde ont renfermé dans les nécessités de l'état et de la condition : mais on ne le peut pas dire, si on retranche de ce qui passe pour nécessaire tout ce que l'amour de la pénitence, de l'humilité et de la pauvreté en doit faire retrancher. Si on garde, par exemple, une exacte modestie dans ses meubles, dans ses habits, dans son train, dans sa table et beaucoup d'autres choses; c'est par ces retranchements qu'on trouvera du superflu, et c'est le défaut de ces retranchements qu'on ne veut point faire qui fait qu'on n'en trouve point, et c'est surtout le défaut de charité; car la charité trouve toujours des moyens et des expédients pour soulager les pauvres.

Les riches ne peuvent user du monde que par nécessité aussi bien que les pauvres : la règle est commune aux uns et autres. Mais comme la nécessité ne consiste pas dans un point précis, les nécessités des riches étant beaucoup plus étendues, et leur donnant lieu d'user beaucoup davantage des créatures, elles leur servent d'occasion de s'y attacher. Les nécessités des pauvres sont au contraire plus resserrées : ils s'accoutument à se passer de bien des choses qui paraissent nécessaires aux riches, et par cette habitude ils s'en détachent. On ne peut pas même dire qu'ils soient privés de l'avantage qu'ont les riches d'exercer la libéralité et la charité. Car pourvu que les pauvres la pratiquent à proportion de leur peu de bien, Dieu ne compte pas pour moins leurs petites œuvres de charité que les plus grandes aumônes des riches; et quand ils n'en feraient aucune, Dieu leur tiendra compte de toutes celles dont il verra dans leur cœur une volonté sincère. Ils ne sont donc privés que de l'éclat des aumônes et de la satisfaction humaine qu'on peut trouver dans l'approbation qu'elles attirent et dans la reconnaissance de ceux à qui on les fait, c'est-à-dire qu'ils ne sont privés que de ce qui ordinairement en peut faire perdre le fruit. D'ailleurs s'ils ne peuvent point donner de leur bien, ils peuvent et doivent y substituer d'autres œuvres de charité et de miséricorde.

Il y a un avantage considérable à faire l'aumône. Quiconque fait la charité reçoit infiniment plus de Dieu qu'il ne donne au prochain. Il ne donne que des biens temporels, des biens qui ne sont point à lui, et qu'il n'a reçus que pour les donner. Il ne *fait que* rendre proprement ce qu'il doit. Mais il reçoit de Dieu un présent inestimable que Dieu ne lui devait point, un présent qui de soi-même est éternel, et dont il peut jouir à jamais. Dieu lui fait l'honneur de l'associer aux soins charitables qu'il a de ses créatures, et de le rendre l'instrument de sa providence envers elles. Il lui met entre les mains le rachat de ses péchés et le prix de son royaume; et il le lui met gratuitement, sans qu'il ait aucun droit à une si grande grâce. Qui ne voit que les murmures et les difficultés qu'on fait paraître en pratiquant la charité ne viennent que de ce qu'on n'est pas assez pénétré de ces vérités? Car si on en était touché comme on le devrait, on regarderait les pauvres comme les occasions qui nous ont attiré les grâces de Dieu; on croirait leur avoir une extrême obligation. Ainsi bien loin de pratiquer durement la charité envers eux, on la pratiquerait avec humilité, avec reconnaissance, avec amour et avec joie.

Il y a des règles à suivre dans la pratique de l'aumône. On doit ne donner en aumônes que ce qui est à soi, et ce dont on peut disposer avec justice, et l'on doit préférer d'acquitter ses dettes avant que de faire des charités. Il y a des aumônes qu'il suffit

de faire à ceux qui nous les demandent ; mais il y en a d'autres où il faut prévenir ceux à qui on les doit faire, comme sont les pauvres honteux. On doit préférer les pauvres qui sont dans un plus grand besoin, les infirmes et les impotents, et surtout les bons pauvres et ceux que saint Paul appelle les domestiques de la foi (*Gal.*, VI, 10). Il faut préférer les plus grandes nécessités à celles qui sont moins pressantes. Dans les grandes nécessités, on ne doit pas se contenter de donner de son superflu ; il faut donner même de son nécessaire d'état. Il ne faut pas se contenter d'assister une fois ceux qui sont dans le besoin : car si le besoin se renouvelle, nous sommes obligés de donner le même secours. La charité intérieure est une dette perpétuelle ; elle ne tient jamais entièrement quittes ceux qui sont obligés de satisfaire aux devoirs auxquels elle engage.

§ 16. *Du jeûne.* — Il y a un jeûne naturel et général qui est fondé sur l'amour réglé de nous-mêmes, et que Dieu commande. Nous devons toujours nous mettre dans l'esprit que nous sommes malades, et que notre devoir est de nous guérir, et que c'est pour cela que la vie nous est donnée. Ce doit être notre principale occupation ; et si l'on nous demandait ce que nous avons à faire en ce monde, nous ne pourrions répondre plus juste qu'en disant que nous avons à nous y guérir. Dieu nous a ressuscités par le baptême ou par la pénitence : mais la grâce de l'un ou de l'autre sacrement nous laisse encore infirmes et languissants ; et celui qui néglige cette infirmité qui reste, celui qui ne travaille pas à se fortifier, retombe infailliblement dans la mort. Cette maladie qui reste à l'homme, lors même qu'il a recouvré la vie, consiste dans une pente violente vers les biens créés, qui est ce qu'on appelle la concupiscence. Il faut donc détruire et diminuer cette inclination par la séparation et la privation des créatures ; c'en est le principal remède. Qui aime le plaisir doit se priver du plaisir : qui aime les richesses et les honneurs doit se priver des richesses et des honneurs. Cette séparation en affaiblit les idées ; elle en dégage l'âme, elle lui donne lieu de s'attacher à d'autres objets ; et il n'y a point en cela d'acception de sexe, d'état et de conditions. Comme on ne dit pas qu'un prince, qu'une dame de condition qui a la fièvre n'a pas besoin de remèdes, parce que c'est un prince ou une dame de qualité ; on ne doit point dire aussi que ces personnes étant malades dans l'âme par l'amour des créatures, puissent s'exempter sur leur condition de la mortification qui est le remède de cette maladie.

Ce devoir devient encore plus pressant et plus nécessaire par une autre raison. C'est que nous avons fait tous une infinité de fautes par l'amour des biens créés, et ainsi nous devons les réparer en nous en privant. Ces fautes nous obligent à la pénitence, et il n'y a point de pénitence sans un désir sincère de satisfaire à la justice de Dieu d'une manière proportionnée à nos péchés. Or il n'y en a point de plus proportionnée que de punir par la privation des créatures les péchés commis dans la jouissance des créatures. Ainsi le jeûne général qui consiste dans cette privation est nécessaire à l'homme, et comme satisfaction pour les péchés passés, et comme remède aux faiblesses qui lui en restent par les habitudes vicieuses qu'il a contractées.

Qu'on ne dise pas qu'on est bien obligé en général de satisfaire à Dieu, mais qu'il ne s'ensuit pas qu'on doive le faire de telle et telle manière ; car il est bien vrai qu'on peut satisfaire à Dieu par une pénitence d'un autre genre pour des péchés qui n'y ont aucun rapport, lorsque c'est l'impuissance qui nous y réduit ; mais lorsque les forces ne manquent point, on ne peut avoir une volonté sincère de remédier à une passion, si on ne veut pas employer les moyens propres pour affaiblir cette passion, celui qui est malade d'intempérance, ne guérira jamais que par des actions contraires à l'intempérance. Celui qui est malade de l'amour de l'argent, ne guérira jamais que par des actions de libéralité et par des aumônes. Chacun est donc obligé de mortifier ses passions ; car il ne nous est pas permis de demeurer volontairement dans cette maladie, et de ne faire aucun effort pour la diminuer.

Le jeûne ecclésiastique que l'Eglise nous impose dans certains temps de l'année, n'est qu'une détermination et un moyen d'observer plus facilement le jeûne général que la loi naturelle nous prescrit. Il ne regarde en particulier qu'une espèce de jeûne qui est celui des aliments ; mais l'Eglise ne nous le prescrit qu'afin de nous engager par là dans ce jeûne général qui consiste à nous séparer de tous les objets de nos passions. On peut dire même que c'est une espèce de remède général ; car le jeûne des aliments affaiblit les passions. Il prépare l'âme à la prière, car il la dégage du poids du corps qui appésantit l'âme. Bien loin donc de nous plaindre de ce précepte de l'Eglise, nous devons être touchés de sa charité. Elle ne nous l'impose pas pour nous charger d'un nouveau joug ; mais c'est au contraire pour nous soulager dans l'obligation indispensable que nous avons de nous séparer des objets de nos attaches. Et cette obligation indispensable même n'est point un joug qui nous rende malheureux, puisqu'elle n'est fondée au contraire que sur ce que nous sommes obligés d'éviter notre malheur éternel et de nous procurer un véritable bonheur. L'amour du monde, c'est-à-dire des plaisirs, des richesses, des honneurs, est la grande misère des hommes. Ils ne sont donc obligés d'en jeûner et de s'en séparer, que parce qu'ils sont obligés de rétablir leur âme dans l'état heureux dont elle est déchue. Le temps de carême surtout est un temps favorable pour cela ; c'est un moyen de fléchir la miséricorde de Dieu, et il faut en user dans l'esprit de componction et de pénitence.

Cependant il n'y a rien de plus mal observé que les jeûnes prescrits par l'Eglise, et la plus grande partie des chrétiens s'en exempte sous de vains prétextes, malgré la condescendance

de l'Eglise qui les a si fort modérés : car anciennement que les fidèles avaient de la ferveur, ils ne prenaient leur unique repas que vers le soir ; ils s'abstenaient de vin, de liqueurs, d'huile, de poisson et de plusieurs autres aliments par esprit de pénitence ; au lieu qu'aujourd'hui on permet tout cela, et on accorde de plus un petit repas sur le soir, qu'on appelle collation, parce qu'on a avancé peu à peu le dîner vers midi. Ainsi la règle qu'il faut suivre, c'est de ne faire toujours qu'un seul repas suffisant, et se contenter, vers le soir, d'une légère collation. On doit éviter de prendre quoi que ce soit hors du repas, pas même de l'eau, ce qui romprait le jeûne ; et à plus forte raison du chocolat, du café, ou d'autres liqueurs, comme l'ont permis quelques casuistes relâchés ; car le vrai jeûne, qui consiste dans la mortification, doit renfermer également l'abstinence du manger et du boire.

Quoique le jeûne soit d'une étroite obligation, il y a cependant des personnes qui en sont dispensées légitimement, comme les malades ; et l'on peut dire que la maladie est encore plus propre que le jeûne pour réprimer la concupiscence, et pour satisfaire à la peine due au péché. Les enfants sont encore dispensés du jeûne, parce qu'il nuirait à leur santé, en les empêchant de croître et de se fortifier. Néanmoins il ne s'ensuit pas de là que les enfants un peu grands soient entièrement dispensés du jeûne ; s'ils ne peuvent l'observer en entier, ils en peuvent observer une partie et se mortifier avec discrétion, sans nuire à leur santé : comme ils ont beaucoup de fautes, ils en doivent faire pénitence, et ne pas s'exempter de toute mortification. Il en est de même de tous ceux qui, par quelque nécessité réelle, à cause des travaux pénibles, du grand âge, ou de quelque faiblesse, sont légitimement exempts du jeûne ; car ils ne doivent pas se dispenser, sous ce prétexte-là, d'y suppléer par quelque autre mortification dont ils sont capables, comme il leur sera facile d'en trouver, s'ils veulent s'y appliquer, surtout s'ils ont l'esprit de pénitence ; et c'est parce que cet esprit de pénitence est rare, qu'on voit si peu de personnes qui observent régulièrement les jeûnes.

§ 17. *De la civilité chrétienne.* — La civilité humaine n'étant proprement qu'une espèce de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soi-même de l'affection, on peut dire qu'il n'appartient qu'à la charité d'être civile, parce qu'il n'y a qu'elle qui puisse l'être sincèrement : car honorant et aimant comme elle fait Jésus-Christ dans le prochain, peut-elle craindre de l'honorer ou de l'aimer avec excès ? Que si nous ne ressentons pas toujours pour les autres toute la tendresse que nous leur faisons paraître, il suffit que nous soyons convaincus que nous devrions la ressentir, et que nous tâchions de l'acquérir par ces témoignages même d'affection que nous leur rendons. Car cela fait qu'ils ne sont pas faux et trompeurs, puisqu'ils sont conformes à notre désir et à notre inclination.

La civilité consiste à céder aux autres autant que l'ordre du monde peut le permettre, à les préférer à soi, à les considérer au-dessus de soi. L'orgueil qui nous rabaisse effectivement au-dessous d'eux ne peut le souffrir ; mais la charité qui nous relève au-dessus de plusieurs n'a point de peine à se rabaisser de cette sorte, non par grimace ou par déguisement, mais par un jugement véritable qu'elle nous fait porter de nous-mêmes. La charité a donc tout ce qui lui est nécessaire pour être sincèrement civile ; et l'on peut dire qu'elle renferme une civilité intérieure envers tous les hommes, qui leur serait infiniment agréable s'ils la voyaient. Mais est-il bon de la leur faire paraître ? et peut-on avoir des motifs légitimes de la produire au dehors, puisque celui d'attirer leur affection pour s'y plaire est mauvais et corrompu ? Il est vrai que s'il n'y avait que celui-là, elle se porterait plutôt à cacher son affection qu'à la découvrir, mais elle en a beaucoup d'autres ; et le premier est, qu'en se répandant en ces témoignages extérieurs d'amitié envers les hommes, elle se nourrit et se fortifie elle-même. Elle fait paraître qu'elle les aime, afin de les aimer davantage : car la charité est un feu qui a besoin d'air et de matière, et qui s'éteint bientôt s'il est toujours étouffé. C'est une vertu qui a besoin d'être exercée comme les autres ; ainsi, comme elle fait la vie, la santé et la force de nos âmes, nous devons chercher des occasions de la pratiquer ; et il n'y en a point de plus fréquentes que celles que nous fournit la civilité : elle nous coûte peu, et nous donne néanmoins moyen de gagner beaucoup par cet exercice continuel de la charité.

Mais si la pratique de cette civilité chrétienne est utile pour nous, elle ne l'est pas moins pour les autres. S'ils sont spirituels, l'affection qu'on leur témoigne redouble leur charité ; et s'ils sont charnels, elle flatte, à la vérité, leur amour-propre, ce qui est un mal qui vient de leur mauvaise disposition ; mais elle les préserve d'un beaucoup plus grand où ils tomberaient, si l'on n'avait soin de les soutenir en leur faisant paraître de l'affection. Car si l'on n'a soin de les entretenir en cette manière par les devoirs de la civilité humaine, ils s'éloignent absolument de ceux qui les traitent avec indifférence, et ils perdent toute la créance qu'ils avaient en eux ; de sorte que l'on devient incapable de les servir. Il est donc de la charité de les soutenir dans cette faiblesse, en leur faisant paraître qu'on les aime et qu'on les estime, en attendant que la charité succède à cette disposition imparfaite. Il faut tâcher de rendre la piété aimable aux personnes même du monde, afin de les y attirer doucement. Or il est impossible qu'elle soit aimable, si elle est farouche, incivile, grossière, et si elle n'a soin de témoigner aux hommes qu'elle les aime, qu'elle désire de les servir et qu'elle est pleine de tendresse pour eux. Si on ne les sert pas effectivement par ce moyen, au moins on ne les choque pas, et l'on prépare

toujours leur esprit à recevoir la vérité avec moins d'opposition. Il faut donc tâcher de purifier la civilité, et non pas de la bannir. Il faut attirer l'affection des hommes, non pour y prendre une mauvaise complaisance, mais afin que cette affection nous mette en état de les servir, et parce que cette affection même est un bien pour eux, qui leur donne de l'estime de la piété, qui les y dispose s'ils n'en ont pas, et qui sert à la conserver s'ils en ont.

Il faut cependant tâcher que notre civilité soit différente de celle des gens du monde, qu'elle soit toute véritable et toute sincère, et qu'elle ne soit ni légère, ni flatteuse; qu'elle ne se répande point en paroles, en compliments, en louanges; qu'elle ne nous emporte pas une partie considérable de notre temps; qu'elle ne soit point une source d'amusements et d'inutilités; qu'elle inspire la piété, et qu'elle ressente la modestie; et que si elle fait paraître aux hommes la bonté et la douceur de Jésus-Christ, ce ne soit que pour leur inspirer la fuite et l'aversion de l'esprit du monde, et pour les porter à mener une vie toute chrétienne. Il faut néanmoins observer que la règle de la civilité n'est pas si générale qu'on ne puisse s'en dispenser dans certains cas: car il y a des gens dont on ne saurait se défaire que par quelque espèce d'incivilité, et qui nous accableraient de visites et de billets si on leur témoignait de la complaisance. Il faut donc, par nécessité, faire paraître à ces personnes quelque froideur, de peur qu'elles ne nous ravissent ce que nous avons de plus précieux, qui est notre temps, et peut-être notre salut.

CHAPITRE XVI.

DE LA GRACE.

§ 1. *De la grâce considérée en elle-même.* — Le peu de sentiment que l'on a de la grâce vient de ce que l'on conçoit peu l'excellence des biens qu'elle nous procure, et que l'on a peu d'idée de la grandeur des maux dont elle nous délivre. Sans ce don de Dieu rien ne mérite le nom de bien, et avec ce don il n'y a point de mal véritable. Qu'un homme soit comblé de tous les biens humains; qu'il jouisse de la santé, de la force, de la beauté, de l'adresse, de l'esprit, des richesses, de la grandeur, de la réputation, du crédit, de l'amour de tous les hommes, si Dieu n'y ajoute son don excellent, qui est celui de son amour, tous ces biens humains, toutes les grâces extérieures n'auront point d'autre effet que de le rendre plus malheureux, parce que, sans l'amour de Dieu, il abusera de tous ces biens, et ne s'en servira qu'à irriter Dieu et à s'amasser des trésors de colère pour le jour de la colère. Qu'un homme au contraire soit accablé de toutes sortes de misères et de maux, cet unique don en fera des biens très-réels et très-effectifs, parce qu'il les rendra des sources de mérites et des semences de couronnes immortelles et incorruptibles dans le ciel. Avec ce don on est bien partout, parce qu'on trouve partout ce que l'on aime. On est partout en sûreté parce qu'on trouve partout la protection de la justice. Voilà l'idée que l'on doit avoir de la grâce de Dieu.

Il y a diverses sortes de grâces intérieures: des grâces de l'entendement, qui éclairent l'esprit, et des grâces de la volonté, qui touchent et remuent le cœur. Il y a des grâces habituelles qui sanctifient, et des grâces actuelles qui font agir; mais il est vrai que, quand on parle des grâces proprement dites, par lesquelles Dieu agit sur la volonté, des grâces médicinales, on ne doit en reconnaître que d'une espèce, qui sont des mouvements d'amour. Ainsi la grâce n'est qu'un bon amour; c'est pourquoi S. Augustin la définit une inspiration de charité, qui nous fait faire par un saint amour ce que nous connaissons. Tout amour de Dieu ne justifie pas; il n'y a que l'amour parfait: il y a un amour commencé, qui consiste dans les premiers mouvements que Dieu excite dans le cœur, qui ne convertissent pas encore l'âme, parce qu'elle y résiste; mais ces grâces la disposent peu à peu à travailler à sa conversion et à résister à la concupiscence.

On appelle grâce prévenante, excitante, opérante, la grâce qui n'est précédée d'aucune bonne volonté de l'homme, et qui le réveille lorsqu'il est enseveli dans le péché. C'est cette grâce par laquelle Dieu réveille, excite et prévient la volonté des méchants qu'il veut, ou toucher, ou convertir. C'est encore toute grâce qui prévient le consentement de la volonté, en sorte que toutes les grâces que reçoivent les chrétiens dans le cours de leur vie, ne laissent pas d'être excitantes et prévenantes, quand elles préviennent le consentement de la volonté. On appelle grâce subséquente, aidante et coopérante, celle que Dieu donne aux âmes après avoir opéré en eux la bonne volonté, en sorte qu'excepté la première bonne volonté, toutes les autres grâces sont comprises sous ces termes. C'est encore celle qui opère dans la volonté le mouvement par lequel elle consent à celui que la première grâce a excité, parce qu'il ne suffit pas que Dieu excite la volonté par un mouvement qu'il produit en elle sans elle, c'est-à-dire, sans son consentement libre; mais il faut de plus qu'il aide la volonté à consentir, et qu'il coopère avec elle.

§ 2. *De la nécessité de la grâce.* — L'homme n'étant de lui-même que péché et mensonge, ne peut avoir de bonnes pensées, ni faire de bonnes actions sans la grâce. Elle est nécessaire pour les actions de piété et pour vaincre toutes sortes de tentations, aussi bien les plus faibles que les plus violentes: car on ne saurait faire aucune bonne action, ni surmonter aucune tentation, sans amour: or il n'y a point d'autre bon amour que la charité; de sorte que la charité étant la grâce, il s'ensuit qu'on ne saurait faire aucune bonne action sans la grâce. C'est la doctrine des conciles, aussi bien que de saint Augustin, que personne ne peut aimer Dieu comme il faut, croire en lui, ou faire quelque chose pour lui, s'il n'est p é-

[illegible]

... pour avoir la foi, pour faire les bonnes œuvres, pour surmonter les tentations et pour vaincre le monde.

Il est de foi que nous ne pouvons rien faire de bon sans la grâce de Jésus-Christ. Cette grâce est nécessaire pour toute bonne œuvre: mais il ne faut pas s'imaginer qu'il suffise d'avoir une fois reçu les grâces de Dieu et qu'on n'ait pas besoin de nouvelles grâces pour les conserver. C'est une grande erreur de s'attribuer la force de persévérer dans la vertu sans un nouveau secours de Dieu: car, à quelque degré de vertu qu'on soit élevé, on n'arrive jamais à être indépendant de Dieu pour s'y maintenir. On est toujours faible à son égard: on a toujours besoin de son secours pour se soutenir, et on n'a jamais en soi la force nécessaire pour résister aux tentations, sans avoir besoin de lui demander de nouvelles grâces. Toutes les grâces de Dieu doivent nous être un avertissement, un motif et une obligation de prier, n'y ayant qu'une nouvelle grâce qui puisse nous empêcher d'abuser de celle que nous avons déjà reçue. Mais les hommes sont si aveugles, qu'ils ne demandent jamais, comme il faut, la continuation des grâces de Dieu, qui renferme la persévérance, à moins que Dieu ne leur donne la persévérance dans la prière, qui est une grâce spéciale, comme la persévérance dans les autres vertus.

§ 3. *De la gratuité de la grâce.* — Une des choses les plus importantes qu'il y ait pour obtenir les grâces de Dieu, est de bien connaître qu'elles ne nous sont pas dues, et que Dieu peut avec justice nous les refuser, afin que nous mettions toute notre confiance, non en nous-mêmes, mais en la bonté de Dieu. Si Dieu nous devait sa grâce, ce serait parce que nous la méritons; mais comment la grâce pourrait-elle être fondée sur notre mérite, puisque nous n'avons de mérites que par cette grâce, et qu'elle ne trouve en nous que des démérites? C'est ce qui oblige les chrétiens de reconnaître devant Dieu, que s'il les a plus favorisés que les autres, ce n'est point qu'il ait trouvé en eux ce qu'il n'a pas trouvé en ceux à qui il n'a pas [illegible] les mêmes grâces: mais c'est qu'il a voulu les glorifier par une bonté particulière qu'il a eue pour eux. Sans cette bonté particulière, ils auraient marché dans leurs voies comme les autres hommes: ils auraient fait comme eux la volonté de leur chair et de leurs sens; ils se seraient précipités dans la mort éternelle, et ç'aurait été le terme funeste de leur misérable vie. Sans cette reconnaissance sincère, ils ne sauraient éviter l'ingratitude, ni la présomption, ni l'usurpation sacrilège de la gloire qui est due à Dieu.

Le néant de mérites propres, qui subsiste dans l'homme régénéré, même avec l'abondance des grâces et des dons de Dieu, l'oblige de se regarder toujours comme pauvre et dépourvu de tout bien. Il est le vase des dons de Dieu; et il ne sait point certainement en quelle mesure il les a reçus; mais ce qu'il sait pour certain, c'est qu'aucun de ces dons ne lui appartient; qu'il n'y a aucun droit, et que s'il en a quelqu'un, il le tient de la pure miséricorde de Dieu: et plus on est juste et saint, plus on est pénétré de cette pauvreté qui nous convient par nature, et l'on s'y rend plus sincèrement par les sentiments d'une humilité sincère. La grâce chrétienne est toujours accompagnée du sentiment de son néant; et la privation de la grâce est toujours remplie de la fausse idée qu'on est quelque chose devant Dieu et devant les hommes. Mais cette reconnaissance sincère de notre néant et de notre pauvreté ne consiste pas dans des spéculations de l'esprit, mais dans un vif sentiment de notre propre néant qui soit imprimé dans le fond du cœur.

Ce qui établit invinciblement la vérité de la gratuité de la grâce, c'est qu'elle ne nous est donnée que par Jésus-Christ et en Jésus-Christ. Jésus-Christ est *le seul distributeur* des grâces, et on ne les obtient que par ses mérites. Toutes les grâces ont été données à Jésus-Christ comme à l'unique objet de la complaisance de son Père, et les hommes ne peuvent y avoir de part qu'autant qu'ils peuvent se trouver en Jésus-Christ, et que Dieu a dessein de les placer dans son corps. Ceux mêmes qui reçoivent des grâces hors du corps de Jésus-Christ, ne les reçoivent que pour y entrer. Ils ne les reçoivent que parce qu'ils sont de ce corps dans la prédestination de Dieu. Ils ne les reçoivent que parce que Dieu fait la grâce au corps vivant de Jésus-Christ de vivifier ces membres morts. Ainsi la source de la grâce est toujours dans Jésus-Christ, et c'est de lui qu'elle se répand sur le corps qui lui est uni, et ensuite sur les membres qui en sont séparés, afin de les y réunir. Mais, comme il est toujours maître de ses dons, il s'ensuit que la grâce est toujours gratuite.

Concluons de là que l'on ne saurait trop reconnaître les grâces que Dieu nous accorde par une bonté toute gratuite. L'ingratitude dans laquelle tombent une infinité de chrétiens, et même un grand nombre de ceux qui mènent une vie chrétienne, est la cause ordinaire des chutes que l'on fait. Elle est l'ennemie de l'âme; elle la dépouille de tout mérite;

elle dissipe les vertus; elle fait que Dieu regarde ses bienfaits comme perdus, et elle sèche et tarit la source de la bonté de Dieu. Voilà à quoi on s'expose en s'attribuant à soi-même et à son industrie ce que l'on a reçu de Dieu; à oublier les grâces de Dieu, lors même que l'on ne se les attribue pas; à n'être point touché des bienfaits de Dieu, et à n'avoir aucun soin de l'en remercier; à abuser des dons de Dieu contre la fin pour laquelle il nous les accorde. Ainsi la reconnaissance envers Dieu est un devoir et une disposition essentielle, dont il faut toujours s'acquitter : elle consiste principalement à se tenir dans son néant, à rendre à Dieu toutes ses grâces, en ne les regardant que comme venant de lui et étant à lui; à ne se glorifier de rien, et à faire retourner à Dieu la gloire de tous ses dons.

§ 4. *De l'efficacité de la grâce.* — La grâce est efficace en ce qu'elle nous donne non seulement la possibilité de vouloir le bien et de le faire, mais qu'elle donne tout ensemble la possibilité avec l'effet; c'est-à-dire, qu'elle ne fait pas seulement que nous pouvons vouloir et que nous pouvons agir, mais qu'elle fait que nous voulons et que nous agissons. C'est ce qui se prouve par l'Apôtre, qui dit, que *c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire* (*Philip.*, II, 13) : et rien ne marque plus clairement que la grâce donne tout ensemble le pouvoir, la volonté et l'effet, que ce que dit Jésus-Christ : *Tous ceux qui ont ouï la voix du Père, et ont appris de lui, viennent à moi* (*Jean*, VI, 45).

On appelle grâce efficace celle qui a infailliblement son effet : mais la même grâce peut avoir son rapport à deux effets, l'un prochain et l'autre éloigné; d'où il peut arriver qu'elle est efficace selon l'un, et inefficace selon l'autre. Ceux qui veulent observer les commandements de Dieu, et qui ne les observent pas, n'ont encore reçu qu'une bonne volonté faible et imparfaite. La grâce que Dieu leur a donnée, a été efficace à l'égard de cette bonne volonté, qui a été son effet prochain : mais elle a été inefficace à l'égard de l'observation effective des commandements de Dieu qui avait été son effet éloigné auquel la bonne volonté tendait: ce qui vient de ce qu'elle rencontre, dans le cœur de ceux à qui elle est donnée, un amour de la créature plus fort que n'est ce commencement d'amour de Dieu donné par une grâce faible. Il faut donc que Dieu diminue la concupiscence, et augmente l'amour. Dieu diminue ordinairement la concupiscence par une multitude de protections, de préservations et de bienfaits qu'on peut appeler des grâces de providence. Il procure que nous ne soyons point frappés de certains objets qui auraient fait des impressions dangereuses sur nous; il en fait agir d'autres sur notre esprit qui répriment la concupiscence, tels que les objets de terreur, et de diverses autres passions humaines qui sont contraires à celles qui agissent sur nous. Il détourne certaines pensées mauvaises; il en fait naître d'autres qui y sont contraires. Il nous applique à des objets qui nous détournent de ceux qui nous nuiraient; il nous propose certains engagements qui en rompent d'autres qui nous auraient fait tomber. Enfin il agit d'une telle sorte sur la volonté, par l'amas des objets dont il frappe l'esprit, qu'il la porte où il veut, même dans les choses où son amour n'a point de part. Ainsi toute grâce de Jésus-Christ a toujours l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue, quoiqu'il y ait des grâces qui n'ont point tout l'effet auquel elles tendent par leur nature. Mais les grâces absolument nécessaires, qui sont les principales et qui méritent plus le nom de grâces, sont celles qui convertissent les pécheurs, et les font devenir justes; qui font marcher les justes dans la voie des commandements; qui font surmonter les tentations; qui font persévérer les élus, et qui font que tous leurs mérites sont des dons de Dieu.

Toute grâce de Jésus-Christ étant efficace, et ayant toujours infailliblement son effet, au moins prochain, on ne comprend pas comment cela se peut accorder avec la liberté de l'homme. Mais outre que c'est un mystère qu'il faut adorer, il faut reconnaître avec la tradition et S. Augustin, le docteur de la grâce, que l'efficacité de la grâce vient du pouvoir souverain que Dieu a sur les volontés des hommes aussi bien que sur toutes les autres choses créées; que Dieu fait tout ce qu'il veut par les volontés des hommes mêmes, parce qu'on ne peut douter qu'il n'ait un pouvoir tout-puissant de remuer les cœurs des hommes; qu'il a plus en sa puissance les volontés des hommes, qu'eux-mêmes n'ont leurs propres volontés en leur pouvoir; que par une puissance intérieure et secrète, admirable et ineffable, il produit dans les cœurs des hommes non seulement les véritables lumières, mais même les bonnes volontés; qu'il n'y a point de cœur, quelque dur qu'il soit, qui rejette cette grâce que Dieu, par sa pure libéralité, répand dans le cœur des hommes, parce que son premier effet, et pour lequel Dieu la donne, est d'ôter la dureté du cœur; et par conséquent quand nous aurions de la peine à accorder ce pouvoir de Dieu avec notre liberté, il suffit que nous soyons assurés d'un côté que, selon l'Ecriture, c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir, et que c'est lui qui, selon les prophètes, devait faire accomplir ses commandements par les enfants de la nouvelle alliance; et d'un autre côté qu'il fait vouloir les hommes d'une manière conforme à leur nature, qui est de vouloir librement, sans quoi il ne leur ferait pas accomplir ses commandements, ni opérer leur salut; ce qui ne se fait que par des volontés libres. D'où il faut conclure que la détermination de Dieu, quelque efficace qu'elle puisse être, ne détruit point notre liberté. Car Dieu agissant dans notre cœur, y agit conformément à notre cœur, en nous déterminant à vouloir ce que nous ne sommes point déterminés à vouloir par une nécessité naturelle, parce que l'objet auquel il fait que nous nous portons, ne nous est pas proposé

en cette manière : et par conséquent Dieu qui fait agir notre âme, n'empêche point qu'elle n'agisse en même temps comme maîtresse de son action, et qu'elle ne veuille, parce qu'elle veut, en conséquence de la volonté qu'elle a d'être heureuse, par laquelle elle se détermine à vouloir autre chose; ce qui lui suffit pour agir librement, et pour conserver, pendant que Dieu la détermine à vouloir, la puissance de ne point vouloir. Il est vrai de dire que, quoique la grâce opère invinciblement et insurmontablement, la volonté de l'homme ne laisse pas d'avoir toujours le pouvoir d'y résister; car quoique ce soit librement et non nécessairement que l'homme y consente, il peut n'y pas consentir, s'il le veut; mais c'est cette même grâce qui fait qu'il ne veut pas n'y point consentir.

Pour faire un bon usage des vérités de la grâce, il faut surtout s'en servir pour la réformation de son cœur et de ses mœurs, et ne point les regarder comme des idées simplement spéculatives; il faut être bien aise de les savoir, et faire paraître même du zèle pour les défendre; ce qui doit être réglé par la prudence : mais il faut surtout entrer dans des sentiments d'une frayeur salutaire, qui engage à recourir à Dieu, à lui rendre grâces, et à vivre devant lui dans un profond abaissement et dans une dépendance continuelle.

§ 5. *De la prédestination.* — La prédestination des saints est la prescience ou la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels tous ceux qui sont délivrés, sont certainement délivrés. La prédestination est un mystère où la raison ne peut atteindre; c'est de ce mystère qu'il s'agit lorsque S. Paul s'écrie : *O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles!* (*Rom.*, XI, 33). C'est donc de l'Ecriture et des pères qu'on doit tirer ce qu'on doit croire de ce dogme.

Le dogme de la prédestination consiste à croire que Dieu de toute éternité a choisi entre les hommes corrompus par le péché, et qu'il pouvait damner justement un certain nombre d'hommes auxquels, par une pure miséricorde, il a résolu de donner le royaume du ciel, et de les en rendre dignes par des grâces qui les délivrent infailliblement de leurs péchés, et les conduisent à la gloire qui leur est promise et préparée. Il y a peu de vérités catholiques qui soient appuyées sur un plus grand nombre de preuves; car toute l'Ecriture est pleine de marques de cette préférence gratuite des élus aux réprouvés. Dieu nous a élus, dit saint Paul (*Ephes.*, I, 4), avant la création du monde, afin que par la charité nous fussions saints et sans tache devant lui. D'où saint Augustin conclut avec raison que Dieu ne nous a pas élus parce qu'il avait prévu que nous serions saints, mais qu'il nous a élus afin que nous le fussions. Le même saint Paul (*Rom.*, IX, 11), parlant de Jacob et d'Esaü dit, qu'avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que la résolution que Dieu avait prise par son élection demeurât ferme, il lui fut dit, non dans la vue des œuvres, mais de la vocation de Dieu, l'aîné sera assujetti au plus jeune, ainsi qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü. D'où saint Augustin conclut que les hommes ne doivent pas être si téméraires que de juger pourquoi dans la même famille la miséricorde s'exerce sur l'un des frères, et la colère demeure sur l'autre; que Dieu n'aimait rien dans Jacob avant qu'il eût fait aucun bien que sa miséricorde, et qu'il ne haïssait rien dans Esaü avant qu'il eût fait aucun mal que le péché originel. Toute l'Ecriture conspire à l'établissement de cette doctrine. Jésus-Christ même déclare que c'est l'effet de la volonté de son Père et non du choix des hommes, de ce qu'aucun des élus ne périt : *La volonté de mon Père* (*Jean*, VI, 39), dit-il, *qui m'a envoyé est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés. Mes brebis ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main : personne ne peut ravir ce qui est entre les mains de mon Père* (*Jean*, X, 28). Rien de plus fort et de plus concluant pour le dogme de la prédestination gratuite des élus.

Une preuve décisive de la certitude de la prédestination gratuite, c'est la nature des moyens dont Dieu se sert pour exécuter le décret de sa prédestination éternelle. Car si ces moyens sont efficaces comme on l'a prouvé, s'ils produisent infailliblement leur effet, c'est une marque certaine que Dieu veut absolument le salut de ceux à qui il les donne, et qu'il n'a pas la même volonté à l'égard de ceux à qui il ne les donne pas. Or le secours que les élus reçoivent de Dieu ne leur donne pas seulement le pouvoir de persévérer pourvu qu'ils le veulent, mais il leur donne la persévérance même; en sorte que non seulement c'est un secours sans lequel on ne peut persévérer, mais qui est tel que ceux qui l'ont ne manquent jamais de persévérer.

Si ces vérités sont terribles d'une part, elles sont consolantes d'une autre, et il n'y en a point de plus capables de préserver les âmes du trouble et de l'abattement, car qui n'aurait sujet de se désespérer, si la grâce ne lui donnait que le pouvoir de se sauver et de persévérer, sans donner la persévérance même? Qui pourrait légitimement espérer de ne point succomber à tant de difficultés et d'éviter tant de piéges? Mais quand on considère que, malgré toutes nos faiblesses, nous avons sujet d'espérer que Dieu, qui est plus fort que le monde et que les démons, nous fera vaincre et le monde et les démons, qu'il nous tiendra la main et qu'il nous délivrera des embûches de nos ennemis, n'a-t-on pas lieu d'attendre qu'il nous sauvera?

Quiconque éprouve en soi les mouvements de la charité, peut avoir aussi une confiance très-légitime que Dieu, qui a commencé l'œuvre de sa sanctification, ne la laissera pas imparfaite, et cette confiance doit augmenter à proportion du temps qu'il y a qu'il marche dans cette voie de justice et de la fidélité qu'il a eue à avancer toujours et à s'enraciner dans

la charité à proportion qu'il se sent détaché du monde et du désir qu'il a des choses du ciel. Si cette confiance ne bannit pas entièrement toute crainte, elle exclut au moins le trouble et l'inquiétude. Elle suffit néanmoins pour une juste reconnaissance qui est proportionnée aux fondements que nous avons de l'avoir. Or tous les chrétiens en ont de fort grands, et d'autant plus grands, que cette reconnaissance sera plus vive. Plus ils se sentiront touchés de ce bienfait ineffable, et plus ils auront sujet de croire de l'avoir reçu. La crainte même ne doit point leur ôter cette confiance, ni par conséquent cette gratitude, parce que cette crainte, en les humiliant, est un des moyens par lesquels Dieu accomplit leur prédestination. Enfin les péchés passés ne doivent point la détruire; parce que la volonté qu'ils ont de ne plus les commettre est un gage que Dieu les leur a pardonnés. Il n'y a proprement que la volonté de pécher qui nous la doive ôter. Mais il n'est pas étrange que ceux-là ne puissent avoir une juste confiance d'être un jour heureux, qui sont dans la volonté actuelle d'être malheureux, qui est inséparable de tout péché.

§ 6. *De l'incertitude du salut.* — Il est étonnant que les vérités de la grâce et de la prédestination fassent si peu d'impression sur la plupart des chrétiens, et qu'ils vivent comme s'il n'y avait rien à espérer ni à craindre. Il y a dans les hommes une inclination naturelle à tirer avantage des marques extérieures de la religion et à se promettre les récompenses qu'elle propose, pourvu qu'ils en conservent l'extérieur. On voit quantité de gens qui violent visiblement les préceptes de Dieu et ne laissent pas avec cela d'avoir du zèle pour la religion, et de travailler jusqu'à un certain point à leur conversion, mais qui se trompent grossièrement, parce qu'ils mettent le capital de la vie chrétienne et l'espérance de leur salut dans la profession extérieure de la religion. Il y a de plus une illusion dont on a peine à se défaire; on ne saurait s'imaginer que Dieu veuille faire périr tant de monde. Les péchés qui nous causeraient de la terreur, s'ils nous étaient particuliers, cessent de nous effrayer, quand ils sont communs. On dort en repos, quand on se regarde entouré d'une multitude, comme si Dieu était obligé de l'épargner. Mais l'exemple des Juifs qui ont tous péri dans le désert, à l'exception de deux, par un effet de la justice de Dieu, devrait bien déraciner cette erreur de l'esprit des chrétiens. Ainsi on peut craindre avec raison que de toute cette foule de chrétiens qui s'assemblent dans les églises, et de ces villes nombreuses où il n'y a personne qui ne fasse profession de la vraie religion, il n'y ait quelquefois aucun adulte de sauvé.

Il est étonnant que les menaces de l'enfer ne fassent point sur nous l'impression qu'elles y devraient faire, et il y a sur ce point quelque chose d'incompréhensible dans l'insensibilité des hommes. Car si on leur disait que de tous les hommes il y en aura seulement un seul de damné, il n'y en a aucun qui ne dût avoir beaucoup de crainte que ce malheur ne tombât sur lui; et le peu d'apparence de ce malheur ne les en devrait pas exempter. Qui peut donc comprendre la stupidité des hommes, puisqu'on ne leur dit pas seulement qu'il y aura un homme éternellement damné, qu'on ne leur dit pas seulement qu'il y en aura plusieurs, mais que c'est beaucoup, si d'un grand nombre de chrétiens, il y en a quelques-uns de sauvés?

Encore si on leur donnait des marques bien claires par lesquelles ils pussent connaître et s'assurer qu'ils ne sont point de ce nombre malheureux de réprouvés. Mais, hélas! ces marques sont fort obscures; et pour le connaître, il n'y a qu'à diviser les chrétiens en deux classes; l'une de ceux qui ont fait certains crimes qui les ont privés du droit au royaume de Dieu et leur ont fait mériter l'enfer, l'autre de ceux qui n'ont point commis de ces sortes de crimes et qui ne s'en sentent point coupables. A l'égard de ceux qui se sont rendus certainement criminels, l'incertitude est très-grande, car ils n'ont pu sortir de cet état que par une vraie pénitence; mais cette pénitence est toujours fort incertaine, principalement dans la manière dont on la fait aujourd'hui. Elle ne saurait être véritable, si elle ne renferme un amour sincère de Dieu qui nous le fasse préférer à toutes choses. Or il est difficile de discerner en nous le règne de cet amour. On peut s'abstenir des actions criminelles par divers motifs. La coutume, la crainte, le désir d'un repos humain peuvent faire cet effet, car il y a quelque chose d'incommode, même pour cette vie, dans la pensée qu'on est dans un état certainement criminel, et l'on peut fort bien en vouloir sortir par le seul motif d'éviter cette inquiétude: il n'y a rien en tout cela de divin. Une infinité d'hérétiques s'acquittent fort exactement des devoirs de leur religion, par des motifs qui ne sauraient être qu'humains, puisqu'on ne transporte point la charité hors de l'Eglise catholique, et il ne faut point douter qu'il n'y en ait plusieurs parmi les catholiques qui ne sont que de ce genre, et qui, après être morts par le péché, se convertissent d'une manière qui n'a rien que de naturel, et ne s'acquittent des actions de religion que d'une manière humaine.

Il ne se rencontre guère moins d'incertitude dans ceux que l'on appelle innocents, parce qu'il y a quantité de crimes dont on ne peut dire avec une entière certitude qu'on est exempt. On peut perdre la vie de l'âme par une pensée criminelle. On peut la perdre par l'ingratitude, par l'orgueil, par l'envie, par le manque de charité envers le prochain, par la recherche continuelle de soi-même, et enfin par la privation de l'amour de Dieu. Qui peut s'assurer qu'il n'est engagé dans aucun de ces péchés spirituels, puisque c'est le propre de tous ceux qui y sont de ne pas le savoir? Le diable répand toujours des ténèbres sur les âmes qu'il y fait tomber; ainsi nous n'avons point de certitude, que le

[illegible]

[illegible] Ainsi il y aura un terrible renversement dans le monde futur. Les chrétiens paraissent en cette vie les plus favorisés de tous les hommes, et il paraît une effroyable inégalité entre eux et ces nations que Dieu a laissées dans l'ignorance de la vraie religion. Cependant il se trouvera à la fin du monde que presque tous les chrétiens seront les plus misérables de tous les hommes, et que les païens mêmes, quelque misérables qu'ils y soient, et quoiqu'engagés dans la damnation éternelle, seront l'objet de leur jalousie, parce qu'ils seront infiniment moins malheureux que les chrétiens.

Voilà le danger que nous courons tous, et il est étrange qu'il fasse si peu d'impression sur notre esprit. De là il s'ensuit que nous devons être devant Dieu dans un tremblement continuel, de peur qu'il ne nous abandonne à nous-mêmes, et qu'il ne cesse de nous donner ce secours spécial sans lequel on n'agit jamais comme il faut. Nous devons reconnaître humblement que la grâce de la persévérance ne nous est point due; que nous

[illegible] Qui nous assurera donc que nous sommes plutôt du nombre de ceux qui courent avec succès, que de ceux qui courent inutilement ?

Il y a dans l'homme une inclination à s'assurer sans raison ou à se faire des raisons de certaines choses extérieures qui ne sauraient lui donner aucune assurance solide. Combien y a-t-il de chrétiens qui s'assurent insensiblement sur la profession extérieure du christianisme, sur ce qu'ils sont dans le corps de la véritable Eglise ? et ils s'imaginent qu'en suivant avec cela toutes leurs passions, ils ne laisseront pas d'être sauvés. Peu de personnes, à la vérité, ont proposé cette erreur en forme de dogme; mais cependant il y en a peu qui ne la suivent en effet dans la pratique, puisqu'il y en a peu en qui on ne voie cette même sécurité, quoiqu'il n'y ait guère de différence entre la vie des chrétiens et la vie de ceux qui ne le sont point. Si nous écoutons avec la foi et le respect que nous devons cette étonnante vérité, le moins que nous pouvons faire est de nous informer avec tout le soin qui nous sera possible, pourquoi de tant de personnes qui courent il y en a si peu qui obtiennent le prix.

et de tâcher ensuite de nous distinguer de ceux qui ne l'obtiennent pas? Il faut atteindre le but, et il est inutile de courir si on ne l'atteint pas. Le souverain malheur est de vouloir trouver Dieu et de ne trouver que soi-même; de tendre au salut et d'arriver à sa perte; de s'imaginer de marcher dans le chemin du ciel, et de ne marcher en effet que dans celui de l'enfer. Il est donc d'un devoir indispensable de s'informer pourquoi de tant de chrétiens il y en aura si peu de sauvés, et quel droit nous avons de prétendre être plutôt du nombre de ceux qui le seront que de ceux qui ne le seront pas. L'indifférence qui fait qu'on ne s'en met pas en peine est une des plus grandes marques de la stupidité des hommes, et l'une des plus mauvaises dispositions pour être du nombre de ceux qui seront sauvés. Ce qui fait que les chrétiens n'arrivent point au salut, c'est qu'ils ne font point, pour l'obtenir, ce qu'on fait pour obtenir les récompenses du monde, c'est-à-dire, que le désir qu'on a de se sauver n'a point la même activité et la même force que celui qu'on a dans le monde pour l'objet de ses passions. Ainsi ce désir étant faible et languissant, il n'est pas étrange qu'il soit facilement surmonté par d'autres passions plus actives qui viennent à la traverse. Cela veut dire, en un mot, que la faiblesse de notre amour est la cause ordinaire de l'inutilité de notre course et par conséquent de notre perte. Et comme c'est ce qu'on aperçoit dans une infinité de chrétiens, il n'est pas étonnant qu'il s'en trouve si peu qui se sauvent.

Quoiqu'il soit très-certain que le nombre des réprouvés est prodigieux et le nombre des élus petit, il n'en est pas moins certain que le ciel aura beaucoup d'habitants, et que le nombre des élus sera fort grand. Car quand même presqu'aucun des adultes ne serait sauvé, ce qui est faux, puisqu'il y en aura un grand nombre qui le seront, le ciel sera toujours rempli des enfants des catholiques et des hérétiques qui font un nombre prodigieux; car on peut dire que ces enfants baptisés sont plus des trois quarts du nombre des élus; ce qui nous fait connaître d'une manière admirable les richesses de la grâce et l'étendue infinie des mérites de Jésus-Christ. Avec tout cela il n'en est pas moins vrai que le nombre des réprouvés est infiniment plus grand : et c'est ce qu'on ne peut se persuader, parce qu'on se confie à cette pensée frivole, que Dieu ne voudrait pas perdre tant de chrétiens. Il laisse périr tous les idolâtres, tous les mahométans, tous les hérétiques, sans préjudice de sa miséricorde : il peut donc bien, sans cesser d'être plein de miséricorde et de bonté, en faire de même à l'égard de tous les catholiques qui n'auront pas eu soin de garder exactement ses lois, ou de réparer leurs péchés par une sérieuse pénitence. Il est important de faire de sérieuses réflexions sur ces grandes vérités, et de demander à Dieu avec instance qu'il nous fasse entrer dans la voie qui conduit au salut le plus sûrement et le plus directement.

CHAPITRE XVII.

Des sacrements.

§ 1. *Des sacrements en général.* — Dieu a institué les sacrements de la nouvelle loi, pour communiquer sa grâce aux hommes. Quoique la religion chrétienne ne consiste qu'à adorer Dieu en esprit et en vérité, et que les grâces dont nous avons besoin soient spirituelles, et ne puissent avoir d'autre source que le Saint-Esprit, Dieu a voulu établir des sacrements extérieurs pour nous communiquer ses grâces. Le dessein de Dieu a été qu'en même temps que les chrétiens lui seraient unis par un culte spirituel, ils fussent aussi unis ensemble en un corps visible de religion : il était donc nécessaire pour cela qu'il y eût de la dépendance entre eux, et qu'ils se communiquassent les uns aux autres par des signes extérieurs, non seulement les vérités de la foi, mais même la rémission des péchés et les grâces nécessaires à la vie chrétienne. De plus les hommes ne peuvent être en cette vie entièrement détachés des sens, et c'est pour cela que Dieu a voulu leur communiquer ses grâces par le moyen des signes sensibles, qui servissent d'un côté de soutien à leur esprit pour s'élever à Dieu, et de l'autre leur donnassent plus de confiance d'avoir reçu les grâces signifiées, que s'il les leur avait accordées sans cette entremise.

On entend par sacrement un signe visible institué par Jésus-Christ pour signifier la grâce invisible qui est communiquée à ceux qui le reçoivent. Il n'y a point de doute que les chrétiens ne soient obligés de recevoir les sacrements, pour se procurer les grâces dont ils ont besoin pour s'unir à Dieu, et pour marcher dans la voie du salut et pour s'y avancer. Puis donc que les sacrements sont de leur institution des moyens nécessaires pour les acquérir, ils sont obligés de les recevoir ou pour obtenir la justice s'ils ne l'ont pas encore reçue, ou pour la recouvrer s'ils l'ont perdue, ou pour obtenir les grâces nécessaires pour bien vivre dans toutes sortes d'états. Ils y sont obligés par le commandement d'aimer Dieu; car l'amour qu'ils doivent avoir pour Dieu, comme leur dernière fin et leur souverain bien, les oblige de prendre les moyens nécessaires pour y arriver. Si donc les sacrements sont des moyens nécessaires pour parvenir à la possession de Dieu, ils ne peuvent se dispenser d'y avoir recours. L'amour qu'ils doivent avoir pour Dieu, comme justice souveraine, les oblige d'y satisfaire en la manière qu'ils peuvent, et de se rendre conformes à cette justice, en détruisant en eux le règne du péché qui y est contraire. Puis donc que Dieu leur a ouvert un moyen de lui satisfaire, par l'application du sang de Jésus-Christ, qui se fait à ceux qui reçoivent les sacrements, et de réformer leur volonté par la grâce qui y est communiquée, ils sont obligés de l'embrasser. C'est cependant un péché fort commun que la négligence à se préparer à recevoir les sacrements; et on peut dire qu'il est si commun, que les chrétiens ne tombent et ne périssent,

quand ils sont tombés, que par ce péché; car on ne tomberait pas si l'on se préparait comme il faut à la réception de l'eucharistie, et on se relèverait après être tombé, si on avait soin, comme on y est obligé, de recourir au sacrement de pénitence. Comme cela vient ordinairement de ce qu'on n'est pas assez instruit touchant les sacrements, il est donc d'une obligation indispensable à tout chrétien de s'instruire de tout ce qui sert à édifier dans ce qu'on enseigne des sacrements, principalement de ce qu'on doit en savoir touchant la nature, l'unité, la nécessité et la préparation qu'il faut y apporter.

L'Eglise a toujours reconnu sept sacrements, qui sont le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. C'est Jésus-Christ qui a institué les sacrements, puisqu'il n'y a que lui qui ait droit d'attacher la grâce à des signes sensibles. Il est certain que Jésus-Christ a institué la matière et la forme du baptême et de l'eucharistie; mais il est probable qu'à l'égard de quelques sacrements il a bien prescrit qu'on les administrât avec quelques cérémonies; mais il a remis au pouvoir de l'Eglise la détermination de ces cérémonies; et c'est par cette raison qu'on ne trouve pas que l'Eglise les ait conférés de la même manière dans tous les temps; mais ce serait une erreur de prétendre que Jésus-Christ eût donné à l'Eglise le pouvoir d'instituer des sacrements.

On distingue trois sortes d'effets des sacrements: le premier est la grâce justifiante que quelques-uns des sacrements donnent à ceux qui ne l'ont pas, et dont les autres augmentent la ferveur; le second est une grâce sacramentelle, c'est-à-dire, propre à chaque sacrement, qui consiste en certains mouvements actuels que Dieu donne à ceux qui les reçoivent dans les dispositions requises; le troisième est particulier aux sacrements qu'on ne réitère point, tels que le baptême, la confirmation et l'ordre: c'est l'impression du caractère spirituel, par lequel on distinguera toujours ceux qui ont reçu ces sacrements de ceux qui ne les ont pas reçus. A l'égard des cérémonies que l'Eglise emploie dans l'administration des sacrements, elles sont une espèce de langage que l'Eglise propose aux fidèles pour les édifier; ainsi il est important qu'ils en soient instruits, puisque sans cette intelligence ils n'en sauraient tirer tous les avantages que l'Eglise prétend par là leur procurer.

§ 2. *Du baptême.* — Le baptême est un sacrement institué par Jésus-Christ, dans lequel, par l'ablution du corps faite avec de l'eau, et en y joignant les paroles que Jésus-Christ a prescrites, la personne à qui il est donné est intérieurement purifiée du péché originel et de tous ceux qu'elle peut avoir commis, et reçoit une renaissance spirituelle et la grâce sanctifiante, qui l'unit comme membre vivant au corps de l'Eglise de Jésus-Christ, qui en est le chef.

Comme on reçoit ordinairement ce sacrement dans un âge incapable de connaissance, il est d'une obligation indispensable de s'en instruire d'une manière particulière. Il faut donc savoir que par le baptême on a été délivré de la tyrannie du démon, qu'on a reçu des grâces ineffables, qu'on a été élevé à une dignité éminente, et qu'on a contracté de grands engagements. Jésus-Christ ayant détruit par sa mort l'empire du démon, en affranchit ceux qui reçoivent le baptême, en les faisant passer à la liberté des enfants de Dieu. Un baptisé devient membre de Jésus-Christ, enfant de Dieu, temple du Saint-Esprit, héritier du paradis. C'est ce qu'il faut faire sentir, en s'étendant un peu sur ces importantes vérités.

Pour avoir quelque idée de cette éminente qualité d'enfants de Dieu qui convient aux chrétiens et de ce qu'elle nous donne lieu d'espérer, il est bon de considérer que par elle nous appartenons à Dieu d'une manière beaucoup plus réelle et effective que les enfants des hommes n'appartiennent à leurs pères et à leurs mères selon la chair. Les pères sont pères, parce qu'ils communiquent à leurs enfants une vie semblable à la leur, c'est-à-dire, une vie humaine et misérable. Dieu est notre père, en nous rendant participants de sa vie divine: il est lumière, il est amour. Il nous vivifie, en nous éclairant et en nous communiquant son amour; et c'est en cela même qu'il est bien différent des pères selon la chair. Car les pères de la terre ayant donné la vie une fois à leurs enfants ne contribuent plus en rien à la conservation de cette vie, et ne sont, pour le dire ainsi, pères que pour un moment; mais Dieu est notre père par une action continuelle, et parce qu'il nous éclaire toujours, et qu'il conserve dans notre cœur l'amour qu'il y a créé. Il est notre père et le devient de plus en plus, à mesure qu'il nous communique cette vie de connaissance et d'amour plus abondamment. C'est pourquoi, encore que nous soyons enfants de Dieu dès cette vie même, nous le serons néanmoins dans l'autre d'une manière bien plus parfaite, parce que Dieu nous y comblera de ses biens, et nous enivrera de l'abondance de sa maison et du torrent de ses délices. Nous attendons encore notre adoption parfaite dans l'autre vie, parce que nous n'en avons que de petits commencements en celle-ci, où quoique nous soyons enfants de Dieu, nous tenons encore beaucoup de notre première naissance, c'est-à-dire, de l'ignorance et de la bassesse dans laquelle nous sommes nés.

On n'a part à cette glorieuse qualité d'enfants de Dieu que parce qu'on est revêtu de Jésus-Christ dans le baptême. C'est par le canal de Jésus-Christ que nous devenons de nouvelles créatures: n n seulement sa mort est la source des grâces que nous recevons par le baptême, mais nous y sommes en quelque manière lavés dans son sang, puisque c'est la vertu de ce sang qui nous purifie de nos péchés; et ainsi les eaux du baptême qui touchent et nettoient notre corps sont la figure du sang de Jésus-Christ qui nettoie notre âme de ses souillures. L'action du ba-

ptême et cette sainte cérémonie par laquelle nous sommes plongés dans l'eau, ou au moins couverts, représentent la mort de Jésus-Christ qui se termina par son ensevelissement, comme le modèle de notre mort spirituelle. Il se doit donc passer dans le baptême une mort présente, qui est la mort au règne du péché : car comme ce règne du péché consiste dans la préférence de la créature au Créateur, et dans l'amour de soi-même plus que de Dieu, nous le détruisons en rentrant sous l'obéissance de Dieu, et en renonçant à tous les crimes, par lesquels nous nous y sommes soustraits. Nos péchés y périssent par la rémission que nous en recevons, comme les Egyptiens, qui en étaient la figure, périrent dans la mer Rouge, qui représentait notre baptême. Mais cette mort qui s'opère dans le baptême n'est que le commencement d'une autre mort, à laquelle nous promettons de travailler et de tendre le reste de notre vie : car nous y faisons profession, par cette même cérémonie extérieure, d'une vie de mort, c'est-à-dire, de mourir continuellement à l'amour des créatures, et de mortifier sans cesse l'inclination que nous avons à en jouir, qui est ce qu'on appelle le vieil homme.

Si la préférence des créatures à Dieu est la mort de l'âme, l'amour des créatures pour elles-mêmes, quoique sans cette préférence, est la voie de la mort : car, en aimant les créatures pour elles-mêmes, on se dispose à les préférer à Dieu. Non seulement c'est une disposition et un acheminement à la mort, mais c'est une mort commencée : car l'amour des créatures, diminuant toujours celui de Dieu, nous prive d'une partie de notre vraie vie, qui consiste toute dans l'amour de Dieu. L'âme qui s'arrête aux créatures retarde le cours du voyage par lequel elle tend à Dieu, et en voulant jouir d'elles elle se prive à proportion de la jouissance de Dieu. Nous nous engageons donc dans notre baptême à travailler toute notre vie à mourir à cet amour, et à mortifier les mauvaises inclinations qui nous y portent. Nous le promettons à Dieu par cette sainte cérémonie; et la renonciation au démon, à ses œuvres et à ses pompes, n'est que l'explication de la promesse qui y est renfermée : car le démon ne règne sur nous que par l'amour des créatures; ainsi on ne renonce au démon qu'en renonçant à cet amour.

Le renoncement à l'amour des créatures étant un des engagements de notre baptême, il s'ensuit que nous nous y obligeons à n'user d'aucune créature que par nécessité, et que nous y promettons d'observer cette règle de la tempérance chrétienne, de n'en désirer aucune pour elle-même, et de garder dans l'usage que nous en ferons, une telle modération, qu'il ne s'y mêle rien de la passion qui porte à en jouir. Et de là on doit conclure que quoique toutes les recherches des plaisirs non nécessaires ne soient pas des péchés mortels, elles sont néanmoins contraires aux engagements de notre baptême; parce que la jouissance de ces plaisirs est cette vie d'Adam à laquelle nous avons fait profession de mourir. C'est cette vie d'Adam à laquelle Jésus-Christ nous a obligés de mourir, en mourant sur la croix et en se dépouillant de la vie mortelle qu'il tenait d'Adam, ce qui figurait le vieil homme. Ainsi ceux qui passent leur vie dans les plaisirs ou de l'esprit ou du corps la passent dans un violement continuel de leur baptême : et l'on ne peut douter que cette sorte de vie ne soit essentiellement contraire à la vie chrétienne, puisqu'elle est contraire au premier engagement que nous avons contracté en faisant profession du christianisme.

§ 3. *De la vie que doit mener un chrétien baptisé.* — L'état d'un chrétien baptisé ne doit pas être seulement distingué de celui où il était auparavant, par la mort au monde et à la concupiscence; il doit l'être encore davantage par le nouvel état où il entre et la nouvelle vie qu'il doit mener après son baptême. S'il est nécessaire de mourir au monde, pour vivre de cette vie ressuscitée, il est nécessaire de vivre de cette vie pour mourir au monde : car l'amour ne se bannit que par un autre amour, et il n'y a que l'amour de Dieu qui puisse éteindre l'amour du monde. Il faut donc que l'amour de la volonté de Dieu, l'amour de la justice, l'amour de la vérité, l'amour de l'éternité, prenne la place de l'amour des choses temporelles. Cette vie ressuscitée renferme une nouveauté d'actions; et il ne faut pas s'imaginer qu'elle ne soit marquée par aucune action, et qu'elle puisse être insensible aux hommes, en sorte qu'un chrétien véritablement régénéré, et menant une vie nouvelle, puisse être aisément confondu avec ceux qui ne vivent encore que de la vie du vieil homme. Il est vrai que la concupiscence n'étant pas entièrement détruite, il y a encore quelque sorte de mélange dans les actions des plus gens de bien : mais néanmoins comme la vie nouvelle doit y être la plus forte, elle doit y être aussi plus agissante. Les actions du vieil homme n'y doivent plus être que comme des actions qui échappent et qui se dérobent en quelque manière à la vue de l'âme : mais les actions de religion, de justice et de sainteté doivent y régner et occuper la plus grande partie de la vie. Et comme l'impression que les autres hommes ont de nous se forme sur ce qui domine le plus dans les mœurs, celle qui naît du corps des actions d'un homme vraiment chrétien doit être très-différente de celle qu'on prend de la vie de ceux en qui l'esprit du monde domine.

Il est vrai que les mouvements de l'esprit de Dieu ne se trouvent pas en nous sans opposition et sans combat. Ainsi un chrétien est continuellement occupé à réprimer les mauvais désirs qui naissent de sa corruption. Il n'est pas exempt d'inclinations pour les plaisirs, mais il les réprime; et il ne saurait les réprimer que par une mortification continuelle; car le seul moyen de les empêcher de régner en nous est de les combattre et de les mortifier. Il ne regarde pas si ces plaisirs sont absolument défendus : il lui suffit, pour les éviter, que ce soient des plaisirs

son effet est de remplir ceux qui le reçoivent avec de bonnes dispositions, de force et de courage, pour élever l'âme au-dessus de toutes les choses temporelles, pour la délivrer de la faiblesse et de l'enfance, pour la rendre capable d'agir et de souffrir pour Dieu, et de résister à tous ses ennemis. Le Saint-Esprit, dans ce sacrement, ne nous rend pas seulement fermes dans la foi et constants dans les persécutions que nous devons souffrir, mais il nous fortifie aussi dans l'espérance et dans l'amour de Dieu ; il nous rend victorieux de tous nos ennemis domestiques et étrangers ; il nous donne la ferveur dans la prière, et nous inspirant ce que nous ne savons pas demander par nous-mêmes, il nous aide à le demander avec des instances et des soupirs, comme dit saint Paul, qui ne peuvent s'exprimer (*Rom.*, VIII, 26) ; il nous fait embrasser l'humilité, malgré toute la résistance de l'orgueil ; il confond en nous la sagesse de la chair ; et enfin il nous remplit en toutes rencontres et par tout l'exercice de nos devoirs, du courage et de la force de Jésus-Christ ; ce qui fait voir la nécessité de ce sacrement.

Il s'ensuit de là que le peu de soin que les chrétiens ont de se préparer au sacrement de confirmation et de le recevoir ; le peu de soin que les pasteurs ont d'y disposer les peuples qui leur sont confiés, sont les plus grandes sources de la corruption qui règne dans toutes les conditions : car chaque chrétien a, dans le cours de sa vie, à soutenir des tentations qui ont besoin d'une grâce plus forte que celle du baptême, et des autres qui y sont proportionnées. Il y a presque pour tous des occasions où l'on succombe, à moins d'être parfait chrétien. Or on ne l'est ordinairement que par la grâce de ce sacrement, reçue ou réparée par la pénitence ; et ainsi on se laisse aller au vice, on ne s'en relève point, on persiste et on meurt dans le péché ; et faute d'avoir eu soin de devenir parfait chrétien, on cesse, en quelque sorte, d'être chrétien, parce que l'on perd la grâce de son baptême. Que ceux donc qui n'ont pas encore reçu ce sacrement, aient soin de s'y préparer dignement ; car puisqu'on ne le reçoit qu'une fois, on fait une perte presque irréparable en le recevant mal ; et il est très-difficile d'arriver par d'autres voies à l'état où ce sacrement nous aurait établis. Que ceux qui ont reçu ce sacrement en mauvais état ou avec peu de préparation, comme il arrive assez ordinairement, en aient une douleur continuelle, et qu'ils tâchent d'obtenir de Dieu, par des exercices particuliers de pénitence, qu'il les rétablisse dans l'état d'où ils sont déchus ; que ceux enfin qui l'ont bien reçu aient soin de conserver précieusement la grâce de ce sacrement, en menant une vie conforme à l'excellence des dons qu'ils ont reçus. Nous avons été faits rois par la grâce de ce sacrement ; vivons donc en véritables rois, ne nous rendons esclaves d'aucune créature, n'y attachons point nos affections et élevons-nous toujours au-dessus du monde. Nous avons été faits prêtres par ce sacrement, pour nous offrir à Dieu en holocauste avec son Fils : vivons en cet esprit de sacrifice, et consacrons à Dieu sans cesse toutes nos actions et tout ce que nous sommes. Nous avons été rendus le temple du Saint-Esprit ; ne permettons pas que rien profane en nous la sainteté de ce temple, et bannissons de nous toutes les pensées et tous les discours qui seraient indignes des temples matériels, qui ne sont que la figure des spirituels.

§ 6. *De l'eucharistie.* — L'eucharistie est un sacrement dans lequel, sous les espèces du pain et du vin sont contenus le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, pour la nourriture de nos âmes. C'est un mystère de foi : ainsi il faut croire que par la consécration, c'est-à-dire par les paroles mêmes de Jésus-Christ que le prêtre prononce à la messe, toute la substance du pain et du vin est changée en celle du corps et du sang de Jésus-Christ. Par la force des paroles, le pain n'est changé précisément qu'au corps de Jésus-Christ, et le vin n'est changé qu'au sang ; mais comme ce corps est immortel et impassible, il n'est point sans son sang, ni le sang sans le corps, ni l'un ni l'autre sans l'âme et la divinité de Jésus-Christ : ainsi Jésus-Christ existe tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces. Il est visible que les accidents restent après la consécration, puisque nous voyons toujours l'apparence du pain et du vin, et que nous en goûtons la saveur, et que nous en sentons les effets : mais il est de foi qu'il n'y a plus de pain ni de vin. Il est visible que nous continuons d'apercevoir les apparences du pain et du vin ; la foi ne va pas plus loin, et la piété souhaite même qu'on s'arrête là et qu'on ne s'embarrasse pas dans des questions obscures, où nous n'aurions pour guide qu'une raison faible et ténébreuse. Ce sacrement est le signe, par la séparation des espèces, de la mort de Jésus-Christ et de son immolation sur le Calvaire, et par les espèces mêmes du corps naturel de Jésus-Christ comme nourriture spirituelle, et de son corps mystique, c'est-à-dire de l'union de tous les membres de l'Eglise en un seul corps ; parce que le pain est fait de plusieurs grains de blé, et le vin de plusieurs grains de raisin. On peut ajouter que le mélange de l'eau avec le vin figure l'union des fidèles, signifiés par l'eau, avec Jésus-Christ signifié par le vin.

La vérité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie est établie dans l'Ecriture et dans les pères d'une manière convaincante. D'abord les paroles avec lesquelles Jésus-Christ institua ce mystère ; savoir : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* (*Matth.*, XXVI, 26), en sont une preuve d'une force si tranchante, qu'une personne de bonne foi ne peut manquer de se rendre, tant ces paroles font une impression naturelle sur un esprit qui n'est point préoccupé de contention et de dispute. Or un homme de bonne foi ne peut nier que ces paroles n'aient fait entrer tous les chrétiens dans la doctrine de la présence réelle, et cela sans contestation ni dispute, et suivant seulement l'impression qu'elles faisaient sur leurs esprits : ce qui paraît manifestement par l'union de toutes les sociétés

de scrupule d'une vie d'amusements, de mollesse, de divertissements, de curiosité, de vanité, d'entretiens et de visites inutiles. On ne donne presque aucune part à Dieu dans ses actions, et la plupart qu'on lui donne est ordinairement remplie d'une infinité de négligences, de distractions et d'irrévérences. Il y a même quantité de préceptes auxquels on ne fait point d'attention et sur lesquels on ne s'examine point. C'est un précepte de mener une vie de travail et de pénitence; c'est un précepte de faire effort pour s'avancer dans la piété et pour se corriger de ses défauts; c'est un précepte que de veiller sur ses actions, afin d'éviter et les tentations du diable et les surprises de notre amour-propre; c'est un précepte que d'être reconnaissant des bienfaits de Dieu; c'est un précepte que d'aimer le prochain, et de lui rendre des assistances spirituelles et temporelles. Toutes les vertus sont de même de précepte, la tempérance, la justice, la prudence, la douceur, l'humilité, la modestie, le support du prochain. Il n'y en a aucune dont on ne soit obligé d'avoir l'habitude dans le cœur. Qui fait réflexion à tout cela? Et combien y en a-t-il qui perdent la grâce, sans la connaître, par des fautes ou d'omission ou de commission, dont, sans le savoir, ils se rendent coupables contre ces préceptes?

Il y a un grand nombre de péchés et de défauts qui sont criminels dans un certain degré et qui ne le sont pas dans un autre, et qui sont néanmoins d'une telle nature, que, quoiqu'on ne puisse pas en être entièrement exempt, on ne saurait pourtant discerner avec assurance en quel degré l'on en est coupable. L'orgueil est certainement un péché mortel dans un certain degré; cependant il n'y a personne qui puisse dire avec vérité qu'il n'a point d'orgueil, ni qui puisse discerner précisément la mesure et le degré de son orgueil. L'envie et la jalousie sont dans un certain degré des péchés mortels; or qui peut dire qu'il est totalement exempt d'envie et de jalousie? Et qui connaît le degré de celle qu'il a? L'aversion contre le prochain est criminelle dans un certain degré; cependant personne n'est exempt d'aversion à l'égard de quelqu'un, et n'en connaît le degré: car elle est souvent bien plus grande qu'on ne pense. En combien de manières peut-on abuser des sacrements? Cependant qui connaît avec une entière certitude la grandeur de ces abus, et quels sont ceux qui sont capables de nous faire perdre la grâce de Dieu? On peut la perdre et se rendre criminel par une parole, par une pensée, par un mouvement du cœur qui se dérobe ensuite à notre recherche. Ainsi il n'y a personne, quelque innocente qu'ait été sa vie en apparence, qui n'ait beaucoup de sujet de craindre, et qui puisse s'assurer de n'être pas du nombre de ces faux innocents qui seront bannis du festin de l'Agneau, et exclus du royaume de Dieu.

Mais s'il y a à craindre pour tout le monde, et même pour les âmes les plus saintes, il y a infiniment plus à craindre pour certaines personnes qui, étant exemptes de crimes grossiers, se contentent de cela, et ont peu de soin de s'avancer dans la piété; qui affrontent les périls et les tentations de la vie du monde par une confiance téméraire dans leurs propres forces; qui sont peu touchées des fautes qu'elles commettent, et travaillent peu à s'en corriger; qui se permettent tout ce qui n'est pas absolument défendu; qui sont presque continuellement dissipées et occupées des pensées du monde; qui prient peu, qui prient avec peu d'attention et de ferveur, et ont peu de soin de soutenir leurs prières par la mortification de leurs passions; qui ont peu de de crainte des jugements de Dieu, et évitent même d'y penser; qui mettent leur confiance dans certaines bonnes œuvres apparentes, qui sont plutôt des effets de la coutume, ou de considérations humaines, que d'une charité intérieure. De tout cela il s'ensuit qu'il y a beaucoup à craindre pour bien des personnes qu'elles n'aient perdu la grâce de leur baptême, et qu'il ne leur reste qu'un moyen de la recouvrer, qui est de recourir au remède de la pénitence.

§ 5. *De la confirmation.* — La confirmation est un sacrement institué par Jésus-Christ pour conférer aux baptisés le Saint-Esprit avec la plénitude de ses grâces et de ses dons, afin de les rendre parfaits chrétiens. Quoique ce sacrement ne soit pas absolument nécessaire comme le baptême, en sorte que l'on soit damné pour ne l'avoir pas reçu, lorsqu'il n'y a point de mépris ni de négligence, cependant il est nécessaire en d'autres manières: car il est nécessaire pour subsister dans la vie chrétienne par la grâce qu'il confère, et pour soutenir les attaques du démon. Il est vrai que Dieu peut suppléer au défaut de cette grâce par d'autres moyens, comme par l'eucharistie; mais il ne le fait pas néanmoins ordinairement, si c'est par négligence ou par défaut de volonté qu'on s'est privé de ce moyen. Car, quand Dieu a attaché une grâce dans son Eglise à certains moyens extérieurs, c'est le tenter que de vouloir obtenir cette grâce par d'autres moyens que ceux-là, puisque c'est vouloir l'obliger d'agir d'une manière extraordinaire, sans nécessité, ce qu'on appelle tenter Dieu.

On est devenu chrétien par le baptême et parfaitement innocent; néanmoins on n'y reçoit pas toute la force nécessaire pour soutenir les attaques du démon, de la chair et du monde, et pour s'acquitter sans crainte de ce que Dieu demande de nous, principalement quand il s'agit de choses difficiles, comme de confesser Jésus-Christ devant les hommes, et de faire une profession publique de lui obéir. La vie que le baptême donne étant faible et en état de s'éteindre bientôt, si elle n'est fortifiée par de nouvelles grâces, il s'ensuit qu'on a besoin du sacrement de confirmation pour être fortifié et devenir parfait chrétien. Ce sacrement, outre la grâce sanctifiante qu'il confère comme tous les autres sacrements, et par laquelle le Saint-Esprit est donné, donne cet Esprit saint avec plus d'abondance; et

son effet est de remplir ceux qui le reçoivent avec de bonnes dispositions, de force et de courage, pour élever l'âme au-dessus de toutes les choses temporelles, pour la délivrer de la faiblesse et de l'enfance, pour la rendre capable d'agir et de souffrir pour Dieu, et de résister à tous ses ennemis. Le Saint-Esprit, dans ce sacrement, ne nous rend pas seulement fermes dans la foi et constants dans les persécutions que nous devons souffrir, mais il nous fortifie aussi dans l'espérance et dans l'amour de Dieu; il nous rend victorieux de tous nos ennemis domestiques et étrangers; il nous donne la ferveur dans la prière, et nous inspirant ce que nous ne savons pas demander par nous-mêmes, il nous aide à le demander avec des instances et des soupirs, comme dit saint Paul, qui ne peuvent s'exprimer (*Rom.*, VIII, 26); il nous fait embrasser l'humilité, malgré toute la résistance de l'orgueil; il confond en nous la sagesse de la chair; et enfin il nous remplit en toutes rencontres et par tout l'exercice de nos devoirs, du courage et de la force de Jésus-Christ; ce qui fait voir la nécessité de ce sacrement.

Il s'ensuit de là que le peu de soin que les chrétiens ont de se préparer au sacrement de confirmation et de le recevoir; le peu de soin que les pasteurs ont d'y disposer les peuples qui leur sont confiés, sont les plus grandes sources de la corruption qui règne dans toutes les conditions: car chaque chrétien a, dans le cours de sa vie, à soutenir des tentations qui ont besoin d'une grâce plus forte que celle du baptême, et des autres qui y sont proportionnées. Il y a presque pour tous des occasions où l'on succombe, à moins d'être parfait chrétien. Or on ne l'est ordinairement que par la grâce de ce sacrement, reçue ou réparée par la pénitence; et ainsi on se laisse aller au vice, on ne s'en relève point, on persiste et on meurt dans le péché; et faute d'avoir eu soin de devenir parfait chrétien, on cesse, en quelque sorte, d'être chrétien, parce que l'on perd la grâce de son baptême. Que ceux donc qui n'ont pas encore reçu ce sacrement, aient soin de s'y préparer dignement; car puisqu'on ne le reçoit qu'une fois, on fait une perte presque irréparable en le recevant mal; et il est très-difficile d'arriver par d'autres voies à l'état où ce sacrement nous aurait établis. Que ceux qui ont reçu ce sacrement en mauvais état ou avec peu de préparation, comme il arrive assez ordinairement, en aient une douleur continuelle, et qu'ils tâchent d'obtenir de Dieu, par des exercices particuliers de pénitence, qu'il les rétablisse dans l'état d'où ils sont déchus; que ceux enfin qui l'ont bien reçu aient soin de conserver précieusement la grâce de ce sacrement, en menant une vie conforme à l'excellence des dons qu'ils ont reçus. Nous avons été faits rois par la grâce de ce sacrement; vivons donc en véritables rois, ne nous rendons esclaves d'aucune créature, n'y attachons point nos affections et élevons-nous toujours au-dessus du monde. Nous avons été faits prêtres par ce sacrement, pour nous offrir à Dieu en holocauste avec son Fils: vivons en cet esprit de sacrifice, et consacrons à Dieu sans cesse toutes nos actions et tout ce que nous sommes. Nous avons été rendus le temple du Saint-Esprit; ne permettons pas que rien profane en nous la sainteté de ce temple, et bannissons de nous toutes les pensées et tous les discours qui seraient indignes des temples matériels, qui ne sont que la figure des spirituels.

§ 6. *De l'eucharistie.* — L'eucharistie est un sacrement dans lequel, sous les espèces du pain et du vin sont contenus le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, pour la nourriture de nos âmes. C'est un mystère de foi: ainsi il faut croire que par la consécration, c'est-à-dire par les paroles mêmes de Jésus-Christ que le prêtre prononce à la messe, toute la substance du pain et du vin est changée en celle du corps et du sang de Jésus-Christ. Par la force des paroles, le pain n'est changé précisément qu'au corps de Jésus-Christ, et le vin n'est changé qu'au sang; mais comme ce corps est immortel et impassible, il n'est point sans son sang, ni le sang sans le corps, ni l'un ni l'autre sans l'âme et la divinité de Jésus-Christ: ainsi Jésus-Christ existe tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces. Il est visible que les accidents restent après la consécration, puisque nous voyons toujours l'apparence du pain et du vin, et que nous en goûtons la saveur, et que nous en sentons les effets: mais il est de foi qu'il n'y a plus de pain ni de vin. Il est visible que nous continuons d'apercevoir les apparences du pain et du vin; la foi ne va pas plus loin, et la piété souhaite même qu'on s'arrête là et qu'on ne s'embarrasse pas dans des questions obscures, où nous n'aurions pour guide qu'une raison faible et ténébreuse. Ce sacrement est le signe, par la séparation des espèces, de la *mort de Jésus-Christ* et de son immolation sur le Calvaire, et par les espèces mêmes du corps naturel de Jésus-Christ comme nourriture spirituelle, et de son corps mystique, c'est-à-dire de l'union de tous les membres de l'Eglise en un seul corps; parce que le pain est fait de plusieurs grains de blé, et le vin de plusieurs grains de raisin. On peut ajouter que le mélange de l'eau avec le vin figure l'union des fidèles, signifiés par l'eau, avec Jésus-Christ signifié par le vin.

La vérité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie est établie dans l'Ecriture et dans les pères d'une manière convaincante. D'abord les paroles avec lesquelles Jésus-Christ institua ce mystère; savoir: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* (*Matth.*, XXVI, 26), en sont une preuve d'une force si tranchante, qu'une personne de bonne foi ne peut manquer de se rendre, tant ces paroles font une impression naturelle sur un esprit qui n'est point préoccupé de contention et de dispute. Or un homme de bonne foi ne peut nier que ces paroles n'aient fait entrer tous les chrétiens dans la doctrine de la présence réelle, et cela sans contestation ni dispute, et suivant seulement l'impression qu'elles faisaient sur leurs esprits: ce qui paraît manifestement par l'union de toutes les sociétés

chrétiennes, dans la doctrine de la présence réelle du temps de Bérenger, qui l'a attaquée le premier, qui dure encore à présent, quoique quelques-unes de ces sociétés se soient séparées de l'Eglise romaine depuis le cinquième siècle, et n'aient point eu de communion avec elle depuis ce temps-là.

D'un autre côté les pères de l'Eglise de tous les siècles nous fournissent des preuves très-fortes de la présence réelle, dont voici les principales. Ils disent souvent que l'eucharistie est la chair et le sang de Jésus-Christ; que c'est une vérité dont il ne faut pas douter, parce que Jésus-Christ l'a déclaré; que l'eucharistie est le propre corps de Jésus-Christ; que Jésus-Christ vient dans nous par sa propre chair; qu'il est mêlé avec nos corps, et qu'il s'introduit dans nos corps par la chair qui est unie, et qui est devenue vivifiante par l'union avec le Verbe; que nous ne sommes pas unis à Jésus-Christ dans l'eucharistie seulement spirituellement, mais aussi corporellement; que le corps de Jésus-Christ est divisé sans division, qu'il est partagé sans séparation de ses parties, qu'il est toujours mangé et n'est jamais consumé; que sous chaque partie des hosties que l'on rompt Jésus-Christ se rencontre tout entier; que le pain et le vin sont convertis, transélémentés, transformés au corps et au sang de Jésus-Christ; que le corps de Jésus-Christ que les fidèles connaissent est l'accomplissement de tous les anciens sacrifices, et que l'eucharistie est le seul sacrifice de la loi nouvelle. Toutes ces expressions des pères confir ment admirablement la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie.

Les pères ayant entendu ces paroles de Jésus-Christ : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous* (*Jean*, VI, 54), de la réception de Jésus-Christ dans l'eucharistie, on doit unanimement regarder l'eucharistie comme le principal moyen dont Dieu se sert pour vivifier nos âmes et nos corps. Elle vivifie nos âmes par la rémission des péchés qu'on ne connaît pas; elle remet même ceux qui sont déjà remis par l'absolution du prêtre, en achevant de détruire et d'effacer tous les restes, et en augmentant la charité qui les anéantit; elle remet particulièrement les péchés véniels que les justes commettent; elle les vivifie par la communication du Saint-Esprit et de l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité; elle les vivifie par l'infusion d'une vigueur et d'une force spirituelle qui aident à résister aux grandes tentations; elle les vivifie par la diminution de la concupiscence et de la corruption que nous tirons d'Adam, soit dans l'âme, soit dans le corps; de sorte que Jésus-Christ étant en nous par ce sacrement, réprime la loi de la chair, réveille la piété et mortifie nos passions. Enfin elle vivifie, en imprimant dans nos corps mortels, une semence de vie et d'immortalité, par laquelle ils seront un jour rendus immortels et glorieux. Mais on doit comprendre que ces effets admirables ne sont communiqués qu'à ceux qui communient dignement.

§ 7. *De la communion.* — L'eucharistie étant la source de la vie, il s'ensuit que toute la vie chrétienne doit se régler par rapport à l'eucharistie; que notre principal soin doit être de nous y bien préparer; que notre principal désir doit être d'y participer; que notre principale douleur doit être d'en être privés. Après cela nous étonnerons-nous que les chrétiens soient si languissants, qu'ils aient si peu de force et de vigueur pour les bonnes œuvres et pour résister aux tentations, puisqu'ils ont si peu de soin de puiser la vie dans la source de la vie; puisqu'ils sont si peu occupés du soin de se préparer à ce sacrement, et si peu touchés de la grâce que Dieu leur fait de les y admettre? On communie certains jours par coutume, mais après avoir communié on n'y pense plus. Communier, ce n'est point dans la plupart des chrétiens, une action principale qui ait des suites considérables. Ainsi, comme on reçoit ce sacrement avec indifférence, il ne produit point de bons effets. Plût à Dieu qu'il n'en produisît point de contraires, et qu'au lieu d'être dans la plupart des âmes un principe de vie il n'y devînt point un principe de mort, et qu'il n'augmentât point leurs ténèbres, leur froideur, leur dureté! et c'est néanmoins à quoi se termine très-souvent la réception de ce divin sacrement, qui étant établi pour vivifier les âmes bien disposées, donne la mort à celles qui ne le sont point.

Cette propriété de l'eucharistie nous apprend de plus que tous les besoins et tous les emplois de la vie chrétienne nous appellent à l'eucharistie, pour y trouver ou le remède ou la force qui nous est nécessaire. Si l'on est pressé des tentations, c'est dans ce sacrement qu'il faut puiser la force d'y résister : et c'est pourquoi l'ancienne Eglise ne croyait pas que les chrétiens pussent être suffisamment disposés à confesser Jésus-Christ dans les tourments, s'ils n'étaient armés de l'eucharistie. S'il faut former des entreprises pour l'honneur de Dieu et pour notre salut, c'est dans ce sacrement qu'il faut trouver la lumière et la force de les exécuter. Mais comme toutes les actions chrétiennes dépendent en cette manière de l'eucharistie, on peut conclure de même de tous les défauts des chrétiens, qu'ils reçoivent mal l'eucharistie. Toutes les bonnes actions sont les effets des bonnes communions, et toutes les mauvaises sont des effets ou des communions sacriléges ou du mépris de la communion. L'état même du péché ne laisse point d'avoir un certain rapport à l'eucharistie; car le plus grand mal des pécheurs impénitents, et qui contribue le plus à leur condamnation, c'est l'abus ou le mépris qu'ils en font, et la plus grande marque qu'un pécheur est vraiment touché de Dieu, c'est d'avoir une vraie douleur de ce qu'il a mérité d'en être privé, et un vrai désir de s'en approcher selon l'ordre et les règles de l'Eglise.

Communier dans l'état du péché mortel,

que le regret naisse de l'amour de Dieu dominant dans le cœur. Il faut que cette résolution soit ferme et constante, et qu'elle enferme la volonté effective de faire tout ce qui est nécessaire pour se tirer du péché. Or ces deux dispositions ne s'acquièrent pas facilement; et Dieu, dans sa conduite ordinaire, ne les donne pas d'abord, mais par suite de beaucoup de prières, d'exercices de piété et de pénitence; de sorte que l'état qui nous fournit plus de moyens pour acquérir ces dispositions, nous rend la rémission des péchés plus sûre et plus facile, et c'est ce que fait le sacrement de pénitence : car l'obligation de se confesser et de pratiquer cette action humiliante, est un excellent moyen pour obtenir le degré de contrition nécessaire pour recevoir la rémission de ses péchés. Les paroles et les prières du prêtre, qui agit comme ministre de Jésus-Christ, y servent beaucoup; la pratique actuelle des exercices de pénitence, lorsqu'il juge à propos de différer l'absolution, est d'une grande utilité : car il ne faut pas considérer tout ce qui se fait dans l'administration du sacrement de pénitence comme de simples actions de vertu de pénitence, mais comme des actions qui font partie d'un sacrement, et auxquelles Dieu a attaché ses grâces. Ainsi bien loin d'envisager toutes ces choses comme un joug dur et pesant que la loi nouvelle nous impose, nous devons au contraire les regarder comme un moyen sûr et facile, que cette même loi nous fournit pour obtenir le pardon de nos péchés, en obtenant les dispositions nécessaires pour les recevoir.

C'est encore un grand secours que ce sacrement fournit, que l'absolution du prêtre : car quand elle est donnée par un ministre sage et prudent, qui examine avec soin la disposition de son pénitent, et qui sait les règles de l'Eglise, elle donne à ce pénitent une juste confiance de la rémission de ses péchés; au lieu que dans l'ancienne loi, comme la rémission des péchés dépendait d'un certain degré d'une disposition intérieure, on n'en était presque jamais assuré, à moins que Dieu n'en donnât une assurance par quelque prophète, comme il fit à David. Enfin un grand avantage du sacrement de pénitence est que les satisfactions ordonnées par un prêtre, et pratiquées avec soumission à l'Eglise, sont tout autrement capables d'obtenir la miséricorde de Dieu, et de satisfaire à sa justice, que les satisfactions volontaires que ceux qui avaient péché dans l'ancienne loi étaient obligés de pratiquer, comme on le voit par l'exemple de la pénitence de David. Ainsi le principal effet que doivent produire les premiers mouvements de pénitence par lesquels Dieu touche le cœur d'un pécheur, c'est de rechercher le pardon de ses péchés par les moyens institués de Dieu, et de se soumettre avec amour et reconnaissance à cette loi que Jésus-Christ lui a imposée par une bonté toute gratuite.

§ 10. *De la conversion.* — Un pécheur, pour sortir de l'état misérable dans lequel il est, doit commencer à se trouver mal dans son premier état et dans le règne du péché, pour aspirer au règne de Dieu qui y est contraire; et c'est là cette pénitence qui doit commencer la conversion. Dieu se sert ordinairement, pour opérer la conversion, d'un certain ordre de moyens et de remèdes par lesquels les âmes changent de dispositions dans le cours de la nature. Il veut donc que le pécheur connaisse d'abord son mal, qu'il le haïsse, qu'il en désire la délivrance, qu'il fasse divers efforts pour l'obtenir, qu'il s'adresse à lui comme au médecin unique de ses maux, et qu'il observe fidèlement ses règles. Toutes ces démarches affermissent l'âme dans la volonté de retourner à Dieu, et rendent ensuite cette volonté solide, durable et effective. La manière ordinaire dont Dieu se sert pour convertir les âmes est de les bien établir dans l'humilité par une connaissance de l'état misérable où le péché les a réduites. Il veut qu'elles sachent non seulement qu'elles sont mortellement blessées, mais qu'elles sont dans l'impuissance de se guérir par elles-mêmes, que lui seul est capable de les délivrer de leurs maux; que son secours s'obtient par l'humiliation et par la punition volontaire du péché. Tous ces degrés ont besoin de quelque temps; et il ne faut pas s'imaginer qu'il ne faille qu'un instant pour y faire passer l'âme et la faire entrer dans ces dispositions. Ce n'est point ainsi qu'elle agit et qu'elle change : il faut qu'elle demeure assez longtemps dans l'application à certains objets, pour en être touchée d'une manière durable. Toutes les pensées qui durent peu et qui ne sont pas souvent réitérées ne forment point de dispositions permanentes. Dieu s'accommode donc à cette manière d'agir de notre âme, et il n'accorde ordinairement sa paix et sa réconciliation qu'après avoir retenu longtemps les âmes dans des sentiments d'humiliation et de pénitence, et souvent il se sert de moyens humains et de certaines révolutions dans les choses extérieures, pour donner aux pécheurs la pensée de se convertir. C'est le doigt de Dieu qui dispose ces événemens; mais il les dispose d'une manière secrète et qui ne paraît point miraculeuse.

L'amour de Dieu est le principe de la vraie conversion. L'âme ne se détourne de Dieu qu'en cessant de l'aimer et en aimant autre chose. Elle ne retourne à Dieu, qui est ce qu'on appelle conversion, que par le renouvellement de cet amour. Demander si l'on peut rentrer en grâce avec Dieu, se réconcilier à lui et se convertir sans aimer Dieu, c'est demander si l'on peut retourner à Dieu en demeurant détourné de lui et en aimant toujours la créature. Car tout mouvement de l'âme ayant l'amour pour principe, si notre conversion ne naît de l'amour de Dieu, ce sera nécessairement de l'amour de la créature qu'elle tirera sa naissance; puisque, comme dit saint Augustin, la cupidité charnelle règne partout où l'amour de Dieu ne se trouve point. C'est demander si l'on peut se réconcilier avec Dieu en demeurant ennemi de Dieu : car quiconque aime encore quel

rent de celui de la croix; c'est le même sacrifice en substance, parce que c'est la même victime, le même Jésus-Christ qui offre sa mort et son sang à son père sur nos autels, comme il l'offrit sur le Calvaire; mais la manière est différente aussi bien que les fins de l'oblation. Il s'est offert sur le Calvaire en mourant effectivement; il s'offre sur nos autels d'une manière mystique qui représente seulement sa mort. Il s'est offert sur le Calvaire avec effusion de sang; il s'offre sur nos autels sans effusion de sang. Il offrit sur le Calvaire sa mort présente; il offre sur nos autels sa mort passée et consommée. Il offrit sa mort sur le Calvaire en sacrifice de rédemption et pour mériter toutes les grâces qu'il devait faire aux hommes; il s'offre sur nos autels en sacrifice de propitiation, et pour appliquer aux hommes les grâces qu'il leur a méritées sur le Calvaire. Le mérite de ses grâces s'acheva sur le Calvaire; l'application de ses grâces s'obtient par le sacrifice de l'autel, qui est une continuation de l'oblation de Jésus-Christ et le même sacrifice.

Le culte que la religion chrétienne rend à Dieu est renfermé dans le sacrifice que Jésus-Christ offre en qualité de pontife, ce sacrifice comprenant non seulement le corps du Médiateur, mais aussi toutes les bonnes œuvres des membres de l'Eglise, parce que Jésus-Christ les y offre en offrant l'Eglise même avec lui. Ainsi ce sacrifice universel comprend tout le culte qui est rendu à Dieu par les membres de l'Eglise; et comme il est offert par Jésus-Christ dans le ciel, il est aussi offert sur la terre par les ministres de l'Eglise, et par Jésus-Christ, souverain prêtre. Mais soit que Jésus-Christ offre ce grand et universel sacrifice dans le ciel ou sur la terre, il l'offre toujours comme pontife des biens futurs : ce qui fait voir qu'on n'assiste jamais comme il faut au sacrifice de la messe, ni d'une manière utile, si l'on ne se joint à Jésus-Christ, pontife des biens futurs. C'est à la vérité une pratique très-sainte que d'assister tous les jours à la sainte messe, et l'on ne saurait trop porter les fidèles à s'unir à l'Eglise pour offrir avec elle tous les jours ce sacrifice; mais il faut les avertir en même temps que ce sacrifice étant offert par Jésus-Christ comme pontife des biens futurs, il se rapporte uniquement à ces biens; de sorte que ceux qui ne les désirent point ne sauraient se joindre au sacrifice de Jésus-Christ, ni rapporter ce sacrifice qu'à quelque fin basse, terrestre et indigne de sa bonté. De là il s'ensuit, non qu'ils ne doivent pas assister à ce sacrifice des chrétiens, mais qu'ils doivent y assister avec des dispositions chrétiennes. Car on pèche en n'y assistant pas quand l'Eglise le commande, ou en y assistant sans les dispositions qui y sont essentielles, qui consistent dans l'amour et le désir des biens éternels pour lesquels il est offert.

C'est ce qui fait voir encore que la manière d'offrir utilement le sacrifice de la messe, qui est le même que celui de Jésus-Christ sur la croix, ne dépend pas principalement des pensées de dévotion que l' on a pendant le sacrifice, ni des prières que l'on y forme. Il faut à la vérité tâcher d'exciter sa foi et sa dévotion par de saintes pensées et de saints désirs, et même par des paroles pieuses et saintes prononcées vocalement; mais quand on serait même privé de ces secours par des distractions involontaires, pourvu que Dieu voie dans le cœur ce désir des biens futurs et cet amour de la vie éternelle, on coopère au sacrifice de Jésus-Christ, et l'on sacrifie avec le prêtre. Mais pour être en état de sacrifier en cette manière, il faut que hors de l'église et dans les actions ordinaires on ait effectivement cette intention; car il ne faut pas prétendre qu'il soit possible de se rapporter à Dieu dans l'église, et de n'avoir que le monde dans le cœur en toutes ses autres actions. C'est hors de l'église et dans les actions ordinaires de la vie que l'on prépare ce qui doit être offert à Dieu dans l'église. Qui ne cherche pas Dieu hors de l'église ne le trouve pas dans l'église : le sacrifice est une suite de la vie. Qui ne vit point pour Dieu ne se sacrifie point à Dieu; et l'on ne vit point pour Dieu dans une certaine heure, lorsque l'on donne tout le reste de son temps à ses passions sans rapport à Dieu.

Il est aisé de comprendre, par tout ce qui vient d'être dit, de quelle manière il faut assister au sacrifice de la messe. Car puisque ce sacrifice qui se fait sur nos autels est le même, quant à la victime et à l'oblation de la victime, que celui que Jésus-Christ a offert sur le Calvaire, et que Jésus-Christ s'y offre par la continuation de la même oblation qu'il a faite sur la croix, et qu'il fera toujours dans le ciel, il est clair que nous devons assister à la messe comme nous aurions dû assister au sacrifice de la croix, si nous y avions été présents. Jésus-Christ s'est offert pour adorer la sainteté de Dieu, pour réparer l'outrage qui lui avait été fait par le péché des hommes, pour réconcilier l'homme avec Dieu, pour lui obtenir les grâces et les biens nécessaires pour opérer son salut. Nous devons entrer dans les mêmes vues et les mêmes motifs, et offrir cette sainte victime dans les mêmes fins. Si nous ne les concevons pas si distinctement, unissons-nous au moins de cœur à l'esprit de Jésus-Christ sans les comprendre. Joignons-nous à l'Eglise dans cette oblation, et demandons à Jésus-Christ quelque part de l'esprit qu'il inspire à l'Eglise pour l'offrir.

§ 9. *De la pénitence.* — Jésus-Christ a institué le sacrement de pénitence pour remettre les péchés commis après le baptême. La vertu de pénitence, c'est-à-dire, le désir sincère de nous réconcilier à Dieu et d'apaiser sa justice, quoique bonne et essentielle, nous oblige d'avoir recours à la pénitence comme sacrement, puisque c'est le moyen établi de Dieu dans la loi nouvelle, pour recevoir la rémission des péchés commis après le baptême. Pour obtenir la rémission des péchés, il ne suffit pas d'avoir quelque regret de les avoir commis, ni quelque résolution de ne les plus commettre; il faut

s'augmente et se fortifie peu à peu jusqu'à se rendre le maître du cœur. Qui n'a pas le loisir de passer par ces degrés n'a pas proprement le loisir de se convertir. Tout ce qui arrête donc la pénitence dans le premier degré, qui est celui de la crainte, la rend inutile pour le salut. C'est une pénitence stérile et avortée quand on en demeure là. La pénitence à laquelle on se porte dans un âge peu avancé a bien de la faiblesse dans ce commencement; mais elle a le temps de se fortifier peu à peu et d'arriver à sa maturité, c'est-à-dire au degré nécessaire pour justifier l'âme, lorsqu'on emploie les moyens propres pour y parvenir. Mais malheureusement on diffère à se convertir à la fin de sa vie: et c'est ce qui trompe quantité de gens. Non seulement Dieu n'a pas promis de donner sa grâce à ceux qui diffèrent jusqu'à la mort de se convertir; mais il a menacé au contraire de ne pas le faire, et même de se rire à la mort des pécheurs (*Prov.* I, 26). Sa miséricorde même l'oblige à accorder très-rarement cette grâce, de peur de donner occasion aux pécheurs de différer leur conversion de jour en jour sur cette attente.

On dira peut-être que la conversion étant une œuvre de la volonté, on se convertit quand on le veut. Or le moyen de ne pas vouloir ce qui est nécessaire pour être sauvé? C'est encore là une très-dangereuse illusion. On se convertit, à la vérité, quand on le veut: mais comme la volonté pleine de se convertir doit renfermer un véritable retour à Dieu, une volonté sincère de le prendre pour sa dernière fin et pour son souverain bien, et une détestation effective du péché comme péché, c'est-à-dire comme opposé à la justice et à la sainteté de Dieu, il est très-facile de prendre le change et de se tromper, ou dans la nature de ce désir de conversion, ou dans le degré de ce désir. La tromperie dans l'essence de ce désir consiste en ce que l'on prend souvent des désirs purement naturels pour des mouvements naissants d'une grâce surnaturelle. Car il faut remarquer sur ce sujet qu'il y a des mouvements équivoques dans la volonté, qui portent les mêmes noms et qui produisent extérieurement les mêmes effets, mais qui ne se distinguent pas sensiblement, quoiqu'ils naissent de principes étrangement différents. L'amour-propre forme des résolutions de quitter le péché, et la charité en forme aussi. L'amour-propre prie et a recours à la miséricorde de Dieu; la charité prie et a recours à la miséricorde de Dieu: tout cela s'appelle conversion, et ne se distingue pas facilement. Ce qui arrive donc dans ces prétendues conversions est que l'on prend ordinairement des conversions naturelles pour des conversions surnaturelles, des mouvements d'amour-propre pour des mouvements de charité. Une plus longue vie donnerait lieu de les discerner, parce que la charité a des marques qui donnent lieu de la reconnaître dans un juste espace de temps. Mais tout cela demeure confus lorsque les désirs de conversion ne se font paraître qu'à l'extrémité de la vie; et l'on ne peut alors en juger que par les apparences, qui portent toutes à croire que ces marques de conversion que les mourants donnent sont presque toujours de purs effets d'une crainte naturelle, quoique pouvant être quelquefois des effets de la grâce. Les ministres de Jésus-Christ ne refusent pas, à la vérité, à ces mourants les sacrements de l'Eglise; mais sans leur donner une assurance que l'Eglise n'a pas, et que les pères déclarent qu'elle ne peut avoir.

Enfin quoique l'on ne se trompe pas dans la nature de ce désir, c'est-à-dire que l'on n'ait effectivement quelque mouvement de grâce, on peut encore se tromper dans le degré de cet amour et de ce désir, en prenant un léger commencement d'amour qui laisse encore le cœur sous la domination du péché, pour un amour capable de le délivrer de cette malheureuse servitude, et sans lequel il en demeure toujours esclave, et ne saurait ainsi obtenir la rémission de ses péchés. Et c'est encore ce qui arrive souvent à la mort, où l'imagination étant occupée fortement des objets de terreur et des pressantes exhortations, on croit souvent que les sentiments dont on est alors frappé sont absolument les maîtres du cœur, quoiqu'ils ne dominent que l'imagination, et que le cœur y ait peu de part. C'est ce qui oblige les pécheurs, non seulement à travailler pendant que Dieu leur en donne le temps, mais à se hâter même de travailler sérieusement à leur salut, afin que leur amour ait le temps de croître et de parvenir à un état où l'on puisse dire qu'ils sont convertis. Agir autrement c'est tenter Dieu, et le tenter d'une manière très-dangereuse, en voulant qu'il fasse un miracle dans l'ordre de sa grâce pour nous sauver. Et ainsi tous ceux qui attendent à se convertir à la mort, *outre leurs* autres péchés, commettent encore celui de tenter Dieu, qui en fait souvent le comble.

§ 12. *De la fausse pénitence.* — Il n'est rien de si commun et par conséquent de si dangereux que la fausse pénitence, parce qu'on se forme une fausse idée de l'état de la justice et de l'essence de la vie chrétienne. On est quelquefois touché du désir de changer de vie, et si ce désir a quelques effets, il se termine d'ordinaire à corriger quelques actions grossièrement criminelles, et à pratiquer quelques devoirs extérieurs de piété. Mais quant au changement du cœur, à la mortification des passions, au renoncement à l'amour du monde, à l'ambition, au plaisir, c'est à quoi l'on ne pense point du tout. L'idée qu'on a de la vertu est trop superficielle, et l'on va jusqu'à regarder la dévotion comme peu solide ou au moins comme non nécessaire. C'est ce qui fait qu'on se fait un jeu de passer par des révolutions d'état de crime et d'état de justice; aujourd'hui en grâce, demain dans le péché; aujourd'hui ressuscité, demain retombé dans la mort, en faisant subsister la vie chrétienne avec une vicissitude continuelle de mort et de vie. Il est vrai que la grâce peut se perdre par la violence des tentations, mais cela ne va

pas à des changements fréquents. L'Eglise a toujours supposé que ces faux pénitents, loin d'avoir perdu la grâce qu'ils avaient reçue, ne l'avaient pas seulement recouvrée; qu'ils étaient toujours demeurés dans la mort, et n'en étaient point sortis, parce que leur pénitence était fausse et illusoire, et que c'est se moquer de Dieu que de retomber sans cesse dans les mêmes crimes dont on vient de lui demander pardon. Peu de personnes sentent l'infection de leurs péchés, et en ont la juste horreur qu'elles devraient avoir. Elles sont au contraire assez bien avec elles-mêmes; et à en juger par leurs actions qui sont les vrais interprètes de leur cœur, le péché leur paraît un fort petit mal : ainsi il y en a peu qui désirent sincèrement d'en être délivrées. Car ce désir sincère, si elles l'avaient, les ferait entrer dans les moyens naturels de se procurer cette délivrance, les ferait renoncer sincèrement à tout ce qui peut les retenir dans le péché, et les porterait à embrasser les œuvres de pénitence.

Ces faux innocents dont le monde est plein, sont la pépinière d'une foule de faux pénitents : car les péchés spirituels dont ils sont coupables éloignant d'eux les grâces de Dieu, les disposent souvent à plusieurs péchés grossiers qu'ils ne peuvent se dissimuler, et qui les obligent de recourir aux remèdes de la pénitence. Mais comme leur pénitence n'a pour objet que ces péchés extérieurs, et ne va presque jamais jusqu'à la source qui les a produits, ils se croient pleinement justifiés lorsqu'ils ont renoncé à ces sortes de péchés; ce qui arrive souvent par des considérations purement humaines. Pour les autres vices spirituels, ils ne font partie ni de leur confession, ni de leur pénitence. Ils leur demeurent toujours inconnus; et leur prétendue conversion contribue même à leur cacher davantage leur état, parce que ce changement extérieur passe dans leur esprit pour un changement entier, et qu'ils n'ont point d'autre idée d'une conversion solide, que celle de ce changement extérieur qu'ils trouvent en eux.

On peut juger combien cela s'étend, et par conséquent combien il y a de faux pénitents, si l'on fait réflexion que presque tout le monde perd la grâce du baptême par des plaies mortelles, et que cependant il y en a peu dont on puisse juger solidement qu'ils l'aient recouvrée. On voit à la vérité quelque changement extérieur : quantité de personnes qui ont été déréglées, se lassent des vices et renoncent à la vie licencieuse. Ils se dégoûtent des passions de la jeunesse : ils veulent acquérir la réputation de gens d'honneur et de probité : il s'y mêle même quelque crainte de l'enfer; ils trouvent donc bon d'assurer leur salut par des moyens aussi aisés que le sont la confession et la participation des sacrements, et ils trouvent malheureusement des directeurs faciles qui les entretiennent dans leurs sentiments. Ils deviennent à la vérité plus exacts à certains devoirs extérieurs de religion : mais ils n'en sont pas moins attachés à leurs intérêts et à leur fortune; ils n'en sont pas moins remplis de l'amour des choses du monde; ils n'en n'en sont pas plus appliqués à la prière et la mortification, et ils font consister toute leur pénitence à la cessation des vices grossiers.

Comme la plupart des gens du monde sont engagés dans des dérèglements qui les mettent au-dessous des Juifs et des païens, leur pénitence ne fait que les rétablir dans ce qu'on peut appeler une honnêteté païenne ou une vertu pharisaïque. Comment iraient-ils plus avant, puisqu'ils n'ont point d'autre idée du christianisme que celle-là? Ils ne savent ce que c'est que tout le reste, et n'ayant jamais eu soin de s'en instruire, ils regardent tout ce qu'on en dit comme des imaginations. Ils croient même qu'il leur serait honteux de commencer à apprendre les éléments d'une religion dont ils ont fait profession toute leur vie. Ils aiment donc mieux supposer qu'ils en sont suffisamment instruits, et prendre tout ce qu'ils ne savent pas pour des spéculations non nécessaires. Ainsi ils n'ont aucune pensée de se détacher du monde, de se priver de la jouissance et de la possession des créatures, de s'abaisser et de s'humilier. Estimer heureux ceux qui souffrent, qui sont méprisés ou opprimés, être prêt à tout perdre pour la justice, mortifier ses passions, sont des vertus auxquelles ils n'aspirent pas par les désirs, et auxquelles ils ne s'imaginent point être obligés. Ainsi ce n'est jamais le sujet de leur examen : cela n'entre jamais dans leurs réflexions, ni dans les desseins qu'ils se proposent quelquefois de corriger leur vie.

Ce genre de fausse pénitence est encore accompagné d'un autre défaut qui suffirait seul pour la rendre vaine et trompeuse. C'est qu'on s'imagine qu'il suffit d'abandonner les vices et les emplois criminels, et qu'on n'est point obligé de réparer le passé autrement qu'en s'en confessant et en accomplissant ces légères pénitences qu'on impose dans le tribunal : mais c'est une illusion très-dangereuse. Je ne dis pas que l'accomplissement actuel de la satisfaction, avant ou après l'absolution, soit essentiel à la réconciliation : et je demeure d'accord qu'un homme vraiment converti, qui meurt après l'absolution sans avoir accompli ce qui lui avait été ordonné, ni y avoir rien ajouté, meurt dans la voie du salut. Mais ce que je dis, c'est qu'il n'y a point de conversion sincère sans un désir effectif de satisfaire à Dieu par de dignes fruits de pénitence; et que si ce désir est réel, il produit dans la suite son effet, et engage à une vie pénitente proportionnée à nos forces. Si la coutume, l'ignorance ou la juste condescendance des confesseurs dispense les pécheurs des satisfactions laborieuses, un vrai pénitent ne s'en croit pas dispensé pour cela. Ce qu'il ne peut faire en une manière, il le fait en une autre. S'il n'est pas capable de faire des œuvres extrêmement pénibles, il répare ce défaut en substituant des mortifications d'esprit aux mortifications du corps Enfin il entre sans peine dans cette maxime, que Dieu n'étant pas moins juste en ce temps-

[illegible]

[illegible] par les [illegible] de crime et l'état de justice [illegible] aujourd'hui en grâce, demain dans le péché, aujourd'hui [illegible] pénitence, demain retombé dans le mal, en faisant [illegible] continuelle [illegible] Il est vrai que la grâce [illegible] la violence des tentations, mais [illegible]

pas à des changements fréquents. L'Eglise a toujours supposé que ces faux pénitents, loin d'avoir perdu la grâce qu'ils avaient reçue, ne l'avaient pas seulement recouvrée; qu'ils étaient toujours demeurés dans la mort, et n'en étaient point sortis, parce que leur pénitence était fausse et illusoire, et que c'est se moquer de Dieu que de retomber sans cesse dans les mêmes crimes dont on vient de lui demander pardon. Peu de personnes sentent l'infection de leurs péchés, et en ont la juste horreur qu'elles devraient avoir. Elles sont au contraire assez bien avec elles-mêmes; et à en juger par leurs actions qui sont les vrais interprètes de leur cœur, le péché leur paraît un fort petit mal : ainsi il y en a peu qui désirent sincèrement d'en être délivrées. Car ce désir sincère, si elles l'avaient, les ferait entrer dans les moyens naturels de se procurer cette délivrance, les ferait renoncer sincèrement à tout ce qui peut les retenir dans le péché, et les porterait à embrasser les œuvres de pénitence.

Ces faux innocents dont le monde est plein, sont la pépinière d'une foule de faux pénitents : car les péchés spirituels dont ils sont coupables éloignant d'eux les grâces de Dieu, les disposent souvent à plusieurs péchés grossiers qu'ils ne peuvent se dissimuler, et qui les obligent de recourir aux remèdes de la pénitence. Mais comme leur pénitence n'a pour objet que ces péchés extérieurs, et ne va presque jamais jusqu'à la source qui les a produits, ils se croient pleinement justifiés lorsqu'ils ont renoncé à ces sortes de péchés; ce qui arrive souvent par des considérations purement humaines. Pour les autres vices spirituels, ils ne font partie ni de leur confession, ni de leur pénitence. Ils leur demeurent toujours inconnus; et leur prétendue conversion contribue même à leur cacher davantage leur état, parce que ce changement extérieur passe dans leur esprit pour un changement entier, et qu'ils n'ont point d'autre idée d'une conversion solide, que celle de ce changement extérieur qu'ils trouvent en eux.

On peut juger combien cela s'étend, et par conséquent combien il y a de faux pénitents, si l'on fait réflexion que presque tout le monde perd la grâce du baptême par des plaies mortelles, et que cependant il y en a peu dont on puisse juger solidement qu'ils l'aient recouvrée. On voit à la vérité quelque changement extérieur : quantité de personnes qui ont été déréglées, se lassent des vices et renoncent à la vie licencieuse. Ils se dégoûtent des passions de la jeunesse : ils veulent acquérir la réputation de gens d'honneur et de probité : il s'y mêle même quelque crainte de l'enfer; ils trouvent donc bon d'assurer leur salut par des moyens aussi aisés que le sont la confession et la participation des sacrements, et ils trouvent malheureusement des directeurs faciles qui les entretiennent dans leurs sentiments. Ils deviennent à la vérité plus exacts à certains devoirs extérieurs de religion : mais ils n'en sont pas moins attachés à leurs intérêts et à leur fortune; ils n'en sont pas moins remplis de l'amour des choses du monde; ils n'en n'en sont pas plus appliqués à la prière et la mortification, et ils font consister toute leur pénitence à la cessation des vices grossiers.

Comme la plupart des gens du monde sont engagés dans des déréglements qui les mettent au-dessous des Juifs et des païens, leur pénitence ne fait que les rétablir dans ce qu'on peut appeler une honnêteté païenne ou une vertu pharisaïque. Comment iraient-ils plus avant, puisqu'ils n'ont point d'autre idée du christianisme que celle-là? Ils ne savent ce que c'est que tout le reste, et n'ayant jamais eu soin de s'en instruire, ils regardent tout ce qu'on en dit comme des imaginations. Ils croient même qu'il leur serait honteux de commencer à apprendre les éléments d'une religion dont ils ont fait profession toute leur vie. Ils aiment donc mieux supposer qu'ils en sont suffisamment instruits, et prendre tout ce qu'ils ne savent pas pour des spéculations non nécessaires. Ainsi ils n'ont aucune pensée de se détacher du monde, de se priver de la jouissance et de la possession des créatures, de s'abaisser et de s'humilier. Estimer heureux ceux qui souffrent, qui sont méprisés ou opprimés, être prêt à tout perdre pour la justice, mortifier ses passions, sont des vertus auxquelles ils n'aspirent pas par les désirs, et auxquelles ils ne s'imaginent point être obligés. Ainsi ce n'est jamais le sujet de leur examen : cela n'entre jamais dans leurs réflexions, ni dans les desseins qu'ils se proposent quelquefois de corriger leur vie.

Ce genre de fausse pénitence est encore accompagné d'un autre défaut qui suffirait seul pour la rendre vaine et trompeuse. C'est qu'on s'imagine qu'il suffit d'abandonner les vices et les emplois criminels, et qu'on n'est point obligé de réparer le passé autrement qu'en s'en confessant et en accomplissant ces légères pénitences qu'on impose dans le tribunal : mais c'est une illusion très-dangereuse. Je ne dis pas que l'accomplissement actuel de la satisfaction, avant ou après l'absolution, soit essentiel à la réconciliation : et je demeure d'accord qu'un homme vraiment converti, qui meurt après l'absolution sans avoir accompli ce qui lui avait été ordonné, ni y avoir rien ajouté, meurt dans la voie du salut. Mais ce que je dis, c'est qu'il n'y a point de conversion sincère sans un désir effectif de satisfaire à Dieu par de dignes fruits de pénitence; et que si ce désir est réel, il produit dans la suite son effet, et engage à une vie pénitente proportionnée à nos forces. Si la coutume, l'ignorance ou la juste condescendance des confesseurs dispense les pécheurs des satisfactions laborieuses, un vrai pénitent ne s'en croit pas dispensé pour cela. Ce qu'il ne peut faire en une manière, il le fait en une autre. S'il n'est pas capable de faire des œuvres extrêmement pénibles, il répare ce défaut en substituant des mortifications d'esprit aux mortifications du corps Enfin il entre sans peine dans cette maxime, que Dieu n'étant pas moins juste en ce temps-

ci qu'au temps de l'ancienne Eglise, il ne demande pas moins des pécheurs une volonté effective de satisfaire à sa justice ou d'une manière ou d'une autre ; que plus on les dispense des austérités, plus ils doivent récompenser cette dispense par d'autres sortes de pénitences et de bonnes œuvres ; que jamais le sacrement de pénitence ne peut changer de nature, ni se confondre avec le baptême ; qu'il doit toujours être, jusqu'à la fin du monde, un baptême laborieux ; et que la vie, l'esprit et le cœur d'un pénitent qui revient à Dieu après de grands péchés, doivent être toujours fort distingués de la disposition des innocents, qui ont conservé la sainteté de leur baptême. On voit par là quels sont les principaux défauts qui rendent la pénitence fausse et trompeuse, et qui attirent sur les chrétiens qui se laissent séduire par cette illusion, l'exclusion du royaume de Dieu.

§ 13. *De la contrition.* — La contrition étant une partie essentielle du sacrement de pénitence, il est nécessaire de faire voir en quoi elle consiste. La contrition est un regret intérieur et une détestation effective de ses péchés, avec une résolution sincère de ne plus les commettre à l'avenir, et de satisfaire à Dieu. La vraie contrition renferme ces quatre conditions : 1° la haine de la vie passée ; 2° l'amour de Dieu comme source de toute justice ; 3° la cessation du péché, et la résolution véritable et sincère de ne plus le commettre ; 4° enfin un désir effectif de satisfaire à la justice de Dieu et de punir le péché.

1° Ce n'est pas assez de changer de vie et de s'éloigner du mal ; il faut de plus témoigner à Dieu son regret par la douleur de la pénitence, par les gémissements d'une âme humiliée, par le sacrifice d'un cœur contrit. Il n'est pas nécessaire, à la vérité, que cette douleur soit sensible ; mais ce doit être au moins une douleur effective. L'âme doit avoir une lumière qui lui fasse connaître la misère effroyable de l'état du péché, et qui lui découvre ce qui l'y retient, et un désir réel et efficace de se séparer des occasions qui pourraient l'y faire retomber. Le défaut de sensibilité peut être suppléé par une résolution forte d'obéir à Dieu ; mais il est vrai néanmoins que c'est ordinairement un grand défaut en nous, que cette douleur soit si peu sensible. Car cela vient souvent de ce que nous concevons faiblement l'énormité du péché, et que nous avons peu d'idée de la sainteté et de l'ingratitude de l'homme. C'est une grande preuve que notre âme est bien dure et bien peu capable d'être remuée autrement que par les sens. Cette douleur étant si peu sensible, n'a guère de force pour résister aux passions. Ainsi, à moins que nous n'y joignions une résolution très-forte, fondée sur la foi, il est difficile que nous ne soyons emportés par l'habitude du péché que nous aurons contractée ; et c'est ce qui nous oblige d'avoir d'autant plus recours à Dieu, que nous reconnaissons davantage, par cette insensibilité, la profonde corruption de notre nature.

2° La contrition doit naître de l'amour de Dieu. L'amour appartient à la loi nouvelle : on ne hait le péché qu'autant que l'on aime Dieu : la ferme résolution de ne plus tomber dans le péché ne peut se former sans aimer Dieu : on ne peut avoir une véritable contrition si l'on n'a recours à Jésus-Christ ; ce qui suppose qu'on l'aime : la contrition nous fait prier et nous fait demander pardon à Dieu d'une manière chrétienne, ce qu'on ne peut faire sans amour de Dieu : la contrition est un bon mouvement, une bonne volonté ; or, il n'y a point de bon mouvement, ni de bonne volonté sans charité. Il est donc aisé de conclure par toutes ces raisons, qu'il faut nécessairement que la contrition naisse de l'amour de Dieu, et que c'est une disposition nécessaire pour obtenir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence.

Tout degré d'amour de Dieu n'est pas suffisant pour cet effet : il faut que ce soit un amour qui nous fasse préférer Dieu à la créature ; un amour qui rende à Dieu l'empire de notre cœur ; qui nous engage à regarder Dieu comme notre fin, et qui nous fasse renoncer à la volonté de tout péché mortel. Il faut aimer Dieu sur toutes choses, pour réparer le péché de ne l'avoir pas aimé sur toutes choses. Il faut s'assujettir à Dieu et lui donner dans notre cœur, la place qu'occupait la créature, ce qui ne peut se faire qu'en le préférant à tout, et par conséquent en l'aimant par-dessus toutes choses. Il ne s'ensuit pas de là que pour être justifié il soit nécessaire d'avoir une charité parfaite qui justifie même avant le sacrement ; mais il faut que cet amour fasse régner Dieu dans le cœur. Un amour peut être dominant et sur toutes choses, soit lorsqu'il est capable par lui-même de surmonter toutes les passions de l'âme sans l'aide d'aucun mouvement de crainte, soit qu'il ait besoin *de la crainte et* d'autres motifs plus bas, pour surmonter la cupidité. Or cette dernière sorte d'amour n'est pas une charité parfaite et ne justifie pas de soi-même sans le sacrement, de sorte que ceux qui n'ont la charité et l'amour de Dieu qu'en ce degré, ne sont pas justifiés avant la réception actuelle du sacrement, et le sont par la réception du sacrement. A l'égard de l'attrition, il suffit de dire que si elle naît de pure crainte, elle ne suffit pas ; si elle naît de crainte et d'amour, qui ne font pas encore préférer Dieu à toutes choses et qui subsistent avec une cupidité dominante, elle ne suffit pas encore ; mais si l'attrition est un regret qui naît de la crainte et d'un amour qui fasse préférer Dieu à toutes choses, quoique par le secours de la crainte, cette attrition suffit avec le sacrement.

La véritable contrition doit renfermer encore ces quatre qualités : elle doit être intérieure, surnaturelle, souveraine et universelle, et c'est ce qui arrive quand l'amour de Dieu règne dans le cœur. Si cet amour est intérieur, la contrition sera par nécessité intérieure ; s'il est surnaturel, elle sera surnaturelle ; si cet amour est dominant dans le cœur, et qu'il fasse préférer Dieu à toutes choses, la douleur qu'il produit sera souve-

raine, c'est-à-dire, que l'âme sera plutôt dans la disposition de souffrir toutes sortes de maux, et d'être privée de tous les biens du monde, que d'offenser Dieu mortellement. Enfin si la contrition naît d'un amour qui nous fasse préférer Dieu à tout, elle sera universelle, c'est-à-dire, qu'elle s'étendra à tous les péchés mortels, puisqu'il est impossible de préférer Dieu à toutes choses, sans haïr tout ce qui peut nous en priver, ce qui est l'effet de tout péché mortel.

3° Il n'y a rien de plus essentiellement nécessaire pour obtenir la rémission de ses péchés que la résolution de les quitter, et cette résolution est encore une suite de l'amour de Dieu dominant. Elle doit être effective, et non pas une simple velléité; et pour cela il faut pratiquer certains moyens. Il y en a de généraux et de particuliers. Les généraux sont la prière, la vie réglée, la retraite, les saintes lectures; la vie pénitente et laborieuse. Les particuliers sont les exercices de pénitence opposés aux déréglements dans lesquels on est tombé, comme l'aumône à l'avarice, le jeûne à la débauche, la mortification du corps à l'impureté, l'humiliation à l'orgueil, et ainsi des autres. On est aussi obligé de fuir les occasions du péché: car Dieu ne donne ordinairement ses grâces, pour éviter le péché, qu'à ceux qui pratiquent les moyens convenables pour cela; et agir autrement, c'est tenter Dieu. Or il y a de ces occasions de péché qui le sont par elles-mêmes, et qui entraînent naturellement dans le péché, et il y en a d'autres qui ne sont telles que par rapport à la faiblesse et à la disposition du pénitent; mais, comme il faut éviter tout ce qui fait perdre la grâce de Dieu, il faut les éviter également, et surtout les premières, sans quoi on n'est pas digne d'absolution.

4° Enfin il faut avoir le désir et la résolution de satisfaire à Dieu pour ses péchés; et cette disposition est si essentielle, comme on le fera voir en traitant de la satisfaction, que le défaut de satisfaction et de pénitence qu'on remarque dans ceux qui reçoivent l'absolution immédiatement après la confession, est souvent une preuve que leur âme n'était pas effectivement convertie, et que tous les mouvements qu'elle ressentait n'étaient que superficiels et n'avaient pas changé le fond du cœur.

§ 14. *De la confession.* — La confession est une accusation et une déclaration que le pénitent fait de ses péchés à un prêtre qui a juridiction sur lui pour en recevoir la pénitence et l'absolution. La confession doit être une déclaration des péchés, parce que le prêtre faisant l'office de médecin dans le sacrement de pénitence, si nous voulons guérir les maladies de notre âme, qui sont nos péchés, il faut les lui découvrir de même que nous découvrons les maladies de notre corps à ceux que nous croyons pouvoir y apporter quelque remède. Il est important de surmonter la peine que l'on a de confesser ses péchés: on a une fausse honte qui fait rougir de confesser ce qu'on n'a pas rougi de commettre: on a de la confusion du remède, lorsqu'on n'en a point eu du mal même; et l'on craint de découvrir ce qui ne peut être caché. C'est par cette fausse honte que l'on prend le plus faux des partis, qui est de cacher pour un temps ce qui sera éternellement découvert, et qui aurait été effectivement caché pour l'éternité, si on l'avait découvert durant le temps. C'est là aussi ce qui empêche quantité de pécheurs de recevoir la rémission de leurs péchés, et qui de plus fortifie leurs mauvaises habitudes et les endurcit dans le mal.

La confession, pour être bonne et utile, doit avoir ces trois conditions, savoir: d'être entière, d'être véritable, et d'être propre à la personne qui se confesse. Elle doit être entière, c'est-à-dire qu'on doit n'y omettre volontairement aucun péché mortel commis depuis le temps où l'on croit avoir perdu la grâce de Dieu, parce qu'on ne peut être en même temps ami et ennemi de Dieu; et c'est ce que l'on prétendrait, si l'on soumettait aux clés de l'Eglise certains péchés pour en obtenir le pardon, et que l'on ne voulût pas y soumettre les autres, qui ne pouvant pas ainsi être pardonnés, non plus que les autres, nous tiendraient toujours dans la disgrâce de Dieu. Pour rendre sa confession entière, il faut s'examiner sérieusement et de bonne foi, comme on va le dire, et se faire même instruire par quelque personne éclairée. Il faut de plus confesser les circonstances qui changent l'espèce du péché, et qui servent à faire connaître la grandeur du péché et la véritable disposition de l'âme. Il faut en marquer le nombre, autant qu'il est possible, et déclarer, par exemple, la durée d'une passion, les fautes qu'elle faisait commettre ordinairement tous les mois, chaque semaine, chaque jour. La seconde condition de la confession est qu'elle soit vraie. C'est pécher contre la vérité de la confession, d'exprimer les choses plus fortement qu'on ne les pense, soit en bien, soit en mal, soit pour s'accuser, soit pour s'excuser. Il faut éviter avec soin de s'excuser: car c'est l'orgueil qui en est cause; et il ne faut s'accuser que de ce dont on se croit coupable, et selon le degré qu'on le croit. Il faut parler douteusement des choses dont on doute, et avec certitude de celles dont on est assuré; et il faut, autant que l'on peut, ne pas se juger témérairement, non plus que les autres. La troisième condition nécessaire à la confession est qu'elle soit propre, c'est-à-dire, que l'on s'accuse soi-même et non pas les autres, et qu'on y ménage, autant qu'il est possible, l'honneur du prochain, à moins qu'il ne soit nécessaire, pour quelque utilité ou pour l'intégrité de la confession, de découvrir ceux qui sont coupables des mêmes crimes, mais jamais pour se décharger sur d'autres d'une partie de sa faute.

A l'égard de la confession des péchés véniels, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire, elle est cependant utile, et peut être pratiquée avec un très-grand fruit. Il faut pour cela avoir une douleur sincère de

les avoir commis, et un désir véritable de s'en corriger; mais, comme il est impossible d'éviter tous les péchés véniels, la résolution de les éviter doit être plutôt un dessein de travailler à les éviter et un désir sincère de n'en plus commettre, qu'une espérance ferme qu'on les évitera absolument. Pour ce qui est des péchés véniels, dont on n'a pas résolution de s'abstenir, comme ils sont volontaires et par conséquent beaucoup plus considérables que les autres, on doit en gémir devant Dieu, en avoir une extrême appréhension, les dire à son confesseur, non pas tant pour en demander l'absolution que pour lui faire connaître l'état de son âme, et lui en laisser le jugement.

Il est certain que quelquefois il y a quelque sorte de danger dans la confession des péchés véniels; mais il ne faut pas pousser ce danger si loin qu'on en détourne les âmes qui craignent Dieu, en leur faisant croire qu'on s'approche souvent du sacrement de pénitence avec des péchés véniels, et qu'on en revient avec des péchés mortels: car il n'est pas difficile pour les bonnes âmes de pratiquer ce moyen d'une manière utile. La raison en est qu'à l'égard des péchés mortels on ne peut se repentir utilement de l'un que l'on ne se repente de tous; et il ne suffit point d'avoir dessein de se corriger de l'un, si l'on n'a une résolution effective de s'abstenir de tous les autres. Mais il n'en est pas de même des péchés véniels; car il peut se faire qu'on ait de la contrition à l'égard de l'un, sans en avoir à l'égard de l'autre, et qu'on veuille s'abstenir de l'un quoiqu'on demeure encore attaché de volonté à l'autre; cependant, pourvu que l'on ait la contrition de quelques péchés véniels, le défaut de contrition à l'égard des autres ne rend pas l'absolution nulle, et il en est de même de la résolution de les éviter. Il est difficile qu'une personne qui est dans la grâce de Dieu n'ait pas les dispositions suffisantes à l'égard des péchés véniels, pour empêcher que le sacrement ne soit nul, puisque l'amour de Dieu qui règne dans le cœur des justes y produit toujours, tant qu'il y est, quelque désir de se perfectionner et d'éviter ce qui déplaît à Dieu; et ainsi, quoiqu'il faille exciter les chrétiens à se confesser avec plus de regret et avec plus de désir d'éviter les péchés véniels dont ils se confessent, il ne semble pas à propos de tant les effrayer par la crainte de faire des confessions sacriléges; mais on peut leur faire sentir qu'ils peuvent faire des fautes lorsqu'ils se confessent de ces péchés avec trop peu de disposition.

§ 15. *De l'examen de conscience.* — Comme il arrive souvent que l'on se confesse mal, parce qu'on n'a pas assez de soin d'examiner sa conscience, il est à propos de mettre ici sous les yeux les péchés auxquels on ne fait point assez d'attention; bien des gens se contentant de remarquer ceux qui sont sensibles par eux-mêmes. Il faut donc examiner de bonne foi si, au lieu de s'occuper des vérités de la foi, on donne presque tout son esprit aux choses du monde; si on remplit son esprit des mauvaises maximes du monde; si on n'a pas soin d'entretenir et de fortifier sa foi par la méditation de la loi de Dieu et par de fréquents actes de foi; d'où il arrive qu'elle s'affaiblit et s'obscurcit; si l'on manque à faire profession de sa foi et des maximes de l'Evangile, toutes les fois que l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain le demandent.

Si l'on mène une vie de jeu, d'oisiveté, de divertissement, de curiosité; si on mène une vie molle et sans pénitence, si on aime les pompes, les vanités, les honneurs et les grandeurs du monde, si on est dur aux pauvres, si on néglige de s'instruire, si on n'écoute point la vérité au fond de son cœur, qu'au contraire on évite d'y penser, et qu'on se répand au dehors pour éviter ses reproches; si on agit par passion, par caprice et par humeur.

Si l'on s'occupe trop du luxe des habits, des meubles, de la beauté; ce qui produit une infinité d'actions d'orgueil et de vanité; si on aime l'indépendance, pour être maître de ses actions et n'être pas assujetti; si l'on cherche à avoir la préférence sur les autres, et les surpasser en quoi que ce soit; si l'on agit dans la vue d'acquérir l'estime et les louanges des hommes, et de régner dans l'esprit des autres par l'amour, la confiance ou la créance; si l'on veut faire passer ses propres opinions pour les faire recevoir aux autres; si l'on tâche de rabaisser les autres dans toutes les choses dans lesquelles on a désiré les surpasser.

Il y a encore les omissions de vertu et de devoir, sur lesquelles il faut s'examiner, parce qu'elles sont des occasions prochaines de péché, savoir, la négligence à prier, la négligence aux exercices de piété, *la négligence à s'instruire des devoirs de son état*, la négligence à veiller sur soi-même, la négligence à se purifier des péchés véniels; toutes ces choses étant telles qu'il est presque impossible que l'amour de Dieu subsiste avec ces mauvaises dispositions. Mais il faut surtout demander à Dieu qu'il dissipe nos ténèbres, qu'il nous éclaire, afin que nous puissions bien connaître l'état de notre âme.

§ 16. *De l'absolution.* — L'absolution des péchés que les prêtres donnent par le pouvoir qu'ils en ont, n'est pas simplement une déclaration que les péchés sont remis, mais une vraie rémission des péchés; de sorte qu'elle précède même ordinairement le jugement de Dieu, selon ce que dit Jésus-Christ: *Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (*Matth.* XVI, 19). Cette rémission réconcilie réellement le pécheur avec Dieu, parce que par elle les péchés sont effectivement remis; ce qui n'arrive que lorsque l'absolution est donnée à un pécheur bien disposé; car si celui qui reçoit l'absolution n'a pas les dispositions nécessaires pour être absous, l'absolution ne lui sert de rien, et elle le met au contraire en pire état qu'il n'était, parce que, comme il croit être absous, il n'a plus soin de demander à Dieu les dispositions nécessaires pour obtenir la

rémission de ses péchés ; ainsi, comme c'est un bien inestimable qu'une absolution qui efface nos péchés, qui nous donne la qualité d'enfants de Dieu, qui nous fait rentrer dans tous les droits que nous avions perdus par le violement de notre baptême, qui nous retire de la mort du péché ; c'est au contraire un malheur terrible de recevoir une absolution qui nous donne une fausse sécurité qui éteint nos gémissements, qui nous fait croire que nous sommes vivants, quoique nous soyons toujours dans la mort, et qui nous ôte même le soin et l'empressement de recouvrer la vie.

Autrefois les pénitents jouissaient d'un grand avantage, lorsqu'étant retenus longtemps par la discipline de l'Eglise dans l'exercice des humiliations qu'on leur prescrivait avant l'absolution, les sentiments qu'ils avaient conçus de la grandeur de leurs péchés et de la misère horrible où leur âme était réduite, avaient le temps de s'enraciner et de former ainsi une puissante digue contre les rechutes. Le changement arrivé dans la discipline de l'Eglise ne permet pas, à la vérité, qu'on demeure si longtemps dans cet intervalle entre la confession et l'absolution. L'Eglise, pour de bonnes raisons, permet d'abréger ce temps ; mais, comme il est de nécessité de ne pas retomber, il faut nécessairement que la résolution de ne plus pécher ait déjà quelque solidité et quelque force avant l'absolution, autrement elle serait bientôt suivie de rechute ; et le seul effet qu'elle produirait dans l'âme serait de la rendre inconvertible, parce que les vérités qu'on vient à mépriser, après en avoir été touché passagèrement, ont presque perdu leur force. La pointe est émoussée, parce que l'esprit y est accoutumé. Ainsi la question : s'il est nécessaire de différer l'absolution à ceux qui se confessent de péchés mortels est bien aisée à décider ; car il est bien vrai que ce retardement n'est ni essentiel, ni absolument nécessaire ; mais ce qui est essentiel, est que la détestation du péché et la volonté de le quitter soient solides et effectives ; que ce ne soient pas des pensées passagères, qui n'aient fait dans les âmes qu'une impression légère et superficielle ; en sorte qu'elles ne soient pas en état de résister aux tentations ordinaires. Si l'on trouve des âmes que l'on juge avec prudence être dans ce degré de disposition et dans cette maturité de pénitence incontinent après la confession des péchés mortels, à la bonne heure, qu'on leur donne l'absolution aussitôt ; mais si la volonté de se donner à Dieu et de quitter le péché n'a encore aucune force ni aucune racine, et que l'on juge avec vraisemblance qu'elle s'évanouira bientôt, leur donner l'absolution en cet état, c'est les mettre en un péril prochain de devenir plus dures et plus inconvertibles qu'elles n'étaient.

Que peut-on donc penser et juger de ces pénitents impatients qui ne sauraient souffrir qu'on les retienne quelque temps dans les liens de la pénitence, pour les porter à prier avec plus d'ardeur? Combien sont-ils éloignés de cette prière persévérante qui ne se rebute point, et qui ne doit point avoir d'autres bornes que la vie même? Ils cherchent, à ce qu'ils disent, l'assurance de la rémission de leurs péchés par l'absolution du prêtre, et ils ne voient pas que rien ne peut leur en donner une plus juste assurance que d'avoir prié longtemps pour l'obtenir. Qui prie longtemps désire longtemps ; et la persévérance dans la prière renferme la persévérance dans le désir d'une vie nouvelle. Or ce désir affermit l'âme dans le bien et rend plus solides toutes les bonnes résolutions. Rien au contraire ne donne plus lieu de douter de la sincérité de la pénitence que cette impatience que certains pécheurs font connaître en ne pouvant souffrir qu'on leur tarde tant soit peu l'absolution, pour s'assurer davantage qu'elle ne leur sera pas inutile. C'est une étrange manière de désirer la rémission de ses péchés que de s'éloigner des moyens les plus propres pour s'en assurer. Qu'il est à craindre que cette impatience ne naisse de ce qu'on se lasse du peu de contrainte où l'état de pénitence nous tient ! Qu'il est à craindre que les prières qu'on est obligé d'y faire ne nous fatiguent et ne nous ennuient, et qu'on ne tâche de s'en décharger le plus tôt que l'on peut, tant on a peu de sentiment de la grandeur de son mal !

On ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup de pénitents à qui il est infiniment plus avantageux qu'on leur diffère l'absolution, et surtout aux jeunes personnes ; parce que si leur conversion ne fait que commencer, ils n'ont pas lieu de s'assurer qu'ils sont effectivement convertis, car les signes extérieurs ne suffisent pas. Ainsi ils ont à craindre que s'ils recevaient l'absolution en cet état elle ne leur fût inutile, ou par le défaut d'une contrition véritable, ou par celui d'une résolution effective ; au lieu que le délai de l'absolution leur donnant lieu de prier souvent Dieu, de veiller sur eux avec plus d'application, de pratiquer des œuvres de pénitence, ils peuvent obtenir de Dieu, par la pratique de ces moyens, les dispositions nécessaires pour recevoir l'absolution avec fruit. Leur véritable intérêt dans cet état est donc qu'on leur diffère l'absolution ; parce que par là on les met dans la voie de parvenir à la rémission de leurs péchés, et on leur fait éviter le danger d'une absolution précipitée, qui, bien loin d'être un avantage pour eux, est au contraire un très-grand malheur. Tout dépend essentiellement d'avoir un guide prudent et éclairé, qui sache juger des dispositions des âmes, qui sache prudemment se servir de la puissance de lier et de délier, et qui n'applique le mérite du sang de Jésus-Christ qu'à ceux qu'il juge suffisamment disposés. Si on a le bonheur d'avoir un tel guide, alors il faut s'en remettre à son jugement ; mais il est bon de lui témoigner que l'on n'a point un désir empressé de recevoir l'absolution ; que l'on en souffrira le délai non seulement sans peine, mais comme une grâce, et que l'on aime

beaucoup mieux n'être pas sitôt absous, et avoir du temps pour gémir devant Dieu et pour fléchir sa miséricorde par ses prières et par sa pénitence, que de recevoir une absolution précipitée, qui laisserait des sujets légitimes de craindre qu'on n'eût pas reçu en effet l'absolution de ses péchés, faute d'avoir eu les dispositions nécessaires pour cela. S'il arrivait qu'on eût un confesseur peu éclairé, comme cela arrive souvent, et que souvent même on ne se donne pas la peine d'en trouver, il est alors plus à propos dans ce cas de s'éprouver soi-même avant que de se confesser, et de s'affermir par la pratique des œuvres de pénitence dans la résolution de quitter le péché.

§ 17. *De la satisfaction.* — La satisfaction est une réparation que le pécheur fait à Dieu par des œuvres pénibles et humiliantes, pour l'injure qu'il lui a faite par ses péchés. Tout péché, petit ou grand, doit être puni; et il faut que Dieu en fasse le châtiment, ou que l'homme pénitent le punisse lui-même. La loi de la justice de Dieu est que personne ne reçoit la rémission d'une peine plus grande qui lui était due, s'il ne satisfait à Dieu par quelque sorte de peine, quoique beaucoup moindre. Il est bien vrai que Jésus-Christ a satisfait pleinement pour nos péchés; mais il a plu à la justice de Dieu de n'appliquer la satisfaction de Jésus-Christ qu'à ceux qui se conformeraient à cette loi de sa justice; ce qui n'empêche pas la plénitude de la satisfaction de Jésus-Christ, puisque la volonté même que les hommes ont de satisfaire à la justice de Dieu ne leur est donnée que par les mérites de Jésus-Christ, que notre pénitence n'est capable de plaire à Dieu qu'en tant qu'elle est unie aux souffrances de Jésus-Christ, et qu'elle n'obtient la rémission de la peine due à nos péchés que par les mérites de Jésus-Christ.

Cette nécessité que le péché soit puni est la source de ce déluge de maux dont Dieu a inondé le genre humain, qui ne sont pas seulement des effets de la justice de Dieu, mais qui, supposé cette justice, sont de grands dons de sa miséricorde et de sa libéralité; puisque ce sont des moyens qu'il nous accorde pour nous acquitter envers lui de nos dettes, et pour éviter les peines auxquelles sa justice nous condamnerait dans l'autre vie. Dieu se sert de ces maux pour plusieurs autres fins. Ce sont des remèdes de nos maladies spirituelles, des préservatifs contre les rechutes; et l'on peut en dire autant des œuvres de pénitence auxquelles il nous oblige. Mais ces fins de Dieu supposent toujours la première, qui est la punition du péché : car si l'homme n'avait point de péché, Dieu ne se servirait point de ces moyens pour le préserver des rechutes et pour achever sa guérison. Il faut que l'humiliation soit jointe à la satisfaction : car l'humiliation étant la peine la plus due à l'orgueil du pécheur, il est impossible que le vrai pénitent ne l'accepte et ne l'aime. Il est juste que le pécheur soit humilié, puisqu'il s'est élevé insolemment contre Dieu. Qui ne sent pas en soi ces dispositions a grand sujet de douter de sa pénitence; et c'est ce qui n'arrive que trop souvent, puisqu'on voit quantité de pécheurs qui ne veulent point accepter les pénitences qu'on devrait leur imposer, qui n'en veulent que de douces et de légères, et qui avec cela s'en acquittent très-négligemment et très-superficiellement.

Il serait bon de se rappeler les anciennes pénitences que l'Eglise, dans ses beaux jours, imposait aux grands pécheurs, qui duraient plusieurs années, et quelquefois toute la vie. Or quoique cela ne se pratique plus maintenant, néanmoins comme l'esprit de l'Eglise est immuable, on doit conserver dans l'intérieur de son cœur la disposition que l'Eglise désirait d'imprimer aux pénitents par ces pratiques extérieures : et c'est cette disposition intérieure qu'on appelle l'esprit de pénitence, et qui comprend diverses vues et diverses dispositions qu'un pénitent doit avoir toute sa vie. Tout pénitent doit supposer que la vie qu'il reçoit par le sacrement de pénitence, principalement en ce temps où l'absolution n'est pas précédée par de grandes œuvres de pénitence et par de longs exercices de piété, que cette vie, dis-je, étant extrêmement faible, la grâce qu'il a acquise par l'absolution ne lui donne pas le pouvoir de conserver cette vie, s'il n'a le soin de l'augmenter par de continuels exercices de piété. Les grands péchés sont comme des maladies mortelles et des fièvres continues. L'absolution en ôte le danger; mais il reste dans l'âme de grandes suites et de longues infirmités qu'il faut travailler à guérir.

Mais quand même par les exercices de la pénitence on aurait acquis une santé ferme et une grande force contre les tentations, on doit se traiter en pécheur et se *tenir dans un* grand rabaissement intérieur, *par lequel on* se met au dernier rang de l'Eglise, et ce rabaissement doit être fondé sur plusieurs vérités : 1° sur l'incertitude du pardon : car il y a certitude que l'on a perdu la grâce par le péché mortel; mais il n'y a point de certitude qu'on l'ait recouvrée, et cette incertitude, qui n'empêche pas la juste confiance, doit humilier les pénitents et les obliger à se rabaisser au-dessous des innocents. De plus, cette incertitude est beaucoup plus grande, si l'on n'a pas fait une pénitence longue et austère. 2° Il est fondé sur ce que les pères ont cru qu'il était rare que la grâce dans laquelle on est rétabli par la pénitence, soit égale à celle du baptême : ce qui a fait dire au concile de Trente qu'on ne parvient point sans de grands travaux et beaucoup de larmes, à ce renouvellement entier que l'on a acquis par le baptême; ce qui a fait appeler la pénitence un baptême laborieux. 3° Il est fondé sur ce que l'homme, par le péché, s'étant rendu indigne de l'usage des créatures, ce droit d'user des créatures ne lui est pas rendu en son entier dans la pénitence, et qu'il y a bien des choses dont les innocents peuvent user, et que les pénitents doivent s'interdire. 4° Parce que les pénitents ne doivent pas oublier leurs péchés, après

même en avoir obtenu le pardon : or ce souvenir des péchés n'a pour fin que d'entretenir l'esprit des pénitents dans une humiliation continuelle, étant inutile de se souvenir de ses péchés si on ne s'en humilie. 5° Enfin il est juste que les pécheurs considèrent, que si l'on n'impose pas présentement des pénitences aussi rigoureuses que l'on faisait autrefois, ce n'est pas que l'Eglise juge qu'il y eût de l'excès dans la sévérité de l'ancienne Eglise, ni que les crimes ne méritent pas d'être punis à présent avec cette rigueur qu'on pratiquait autrefois : mais c'est qu'elle trouve les chrétiens d'à présent trop faibles pour la porter. Or quand on n'adoucit la rigueur de la pénitence que par condescendance à la faiblesse des hommes il est juste qu'ils se croient obligés de payer, quand ils sont fortifiés, ce dont ils n'ont été dispensés qu'à cause de leur faiblesse. Ainsi, s'agissant de satisfaire le même Dieu pour les mêmes crimes, si l'on ne le fait pas par des exercices aussi pénibles qu'autrefois, il faut au moins tâcher de récompenser cela par une humiliation plus longue et diverses mortifications qu'une vertu ingénieuse sait trouver.

Il y en a qui s'imaginent qu'on peut remettre à satisfaire à Dieu dans le purgatoire; mais c'est une erreur. Car la justice de Dieu n'accorde la rémission des péchés en cette vie qu'à condition qu'on en fera pénitence en cette vie. La volonté de faire pénitence est essentielle à la contrition : car si le désir est véritable, il produit des fruits dignes de pénitence; et il pourrait fort bien arriver qu'en remettant en l'autre vie la satisfaction qu'on doit à Dieu on changeât le purgatoire en enfer. Il est difficile de plus que ceux qui ne mènent pas une vie de pénitence, conservent la justice, quand même ils l'auraient reçue : car ils négligent le principal moyen auquel Dieu attache cette grâce, et ils s'exposent à tomber dans un état pire que le premier.

§ 18. *Des confesseurs et des directeurs.* — S'il est important pour le salut d'avoir un bon guide, c'est s'exposer au danger de périr que de s'adresser à un guide aveugle, selon ce que dit Jésus-Christ : *Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans le précipice* (*Matth.* XV, 14). Un confesseur peu éclairé et peu capable de son ministère donne lieu de craindre à un pénitent qu'il ne fasse que l'entretenir dans le péché, en lui donnant des absolutions précipitées; qu'il n'ait pas assez de lumières pour découvrir ses maux et pour l'aider à les connaître; qu'il ne le porte pas à satisfaire à Dieu par une pénitence proportionnée, et que, faute d'en pratiquer de telles, il ne retombe facilement dans le péché; qu'il ne le pousse trop tôt à la communion; qu'il ne sache pas les moyens de le faire avancer dans la vertu; qu'il ne s'attache qu'aux péchés grossiers, et qu'il n'ait que peu de lumières sur les dispositions essentielles au christianisme.

Il est aisé de concevoir de là quelles sont les qualités que doit avoir un bon confesseur ou un bon directeur : ce qui fait voir de quelle importance il est de faire un bon choix. La voie ordinaire de la conversion des âmes ne consiste pas dans les seuls mouvements de la grâce, mais dans l'union de la conduite du bon directeur avec cette grâce. C'est lui qui doit appliquer les âmes à leurs devoirs, leur faire connaître leurs dangers, régler leur pénitence, les préserver des excès, les tirer des occasions, leur prescrire les remèdes convenables à leurs maladies. Cependant on peut dire que le secours d'un directeur éclairé, autrefois si ordinaire, est présentement plus rare que la grâce même, et qu'il est bien plus commun de trouver des âmes touchées de Dieu, que des gens capables de les aider à se retirer du vice, et à marcher dans la voie de Dieu. Il faut faire souvent de grandes recherches, pour trouver un directeur vraiment éclairé et capable de jeter les âmes dans la piscine de la pénitence. Avila veut qu'on le recherche entre mille; saint François de Sales entre dix mille : et il y a apparence qu'à mesure qu'on avancera vers la fin des siècles, cette disette de bons directeurs deviendra toujours plus grande.

On ne peut douter que ce manque des secours ordinaires ne soit une grande marque de la colère de Dieu sur les hommes, et l'un des plus grands châtiments qu'il puisse exercer sur eux. Car comme il ne s'éloigne pas souvent de sa conduite ordinaire, quand les moyens ordinaires de conversion sont rares, les conversions le sont aussi. Mais c'est encore bien pis, quand non seulement on a à chercher les directeurs, mais que les vrais directeurs étant rares, il s'en trouve une infinité de faux qui s'offrent d'eux-mêmes, et qui tiennent un langage tout contraire. Mais comme rien néanmoins n'empêche le salut des âmes que Dieu s'est choisies par son élection éternelle, il sait bien remédier à cet inconvénient à leur égard. Ou il les conduit par lui-même, et supplée ainsi au peu de lumière de ceux qui les conduisent; ou il leur fait trouver la lumière dont elles ont besoin dans les ténèbres mêmes de leurs directeurs, qu'il éclaire pour elles, et non pour eux-mêmes. Pour les autres, il est vrai que la disette des bons directeurs leur est étrangement préjudiciable, et que rien ne contribue davantage à leur perte; mais elle ne les excuse en aucune sorte dans leurs péchés, parce que ce sont eux qui l'attirent par leur négligence. Ils ne manquent de bons directeurs, que parce qu'ils n'en désirent pas, qu'ils n'en cherchent pas, et qu'ils n'en demandent pas à Dieu autant qu'une aussi grande chose doit être demandée. Leur aveuglement et le peu de soin qu'ils ont de leur salut fait qu'ils prennent le premier venu, et qu'ils se livrent aussi facilement aux plus aveugles qu'aux plus éclairés.

Ceux qui cherchent sincèrement à se sauver demandent à Dieu avec une grande ardeur qu'il leur fasse distinguer ceux à qui ils doivent s'adresser pour leur conduite. Ils ne prennent pas pour cela le premier venu :

ils cherchent de bonne foi ceux qui sont les plus habiles et les plus attachés aux règles de l'Eglise. Les cœurs doubles au contraire, étant possédés d'un désir secret de satisfaire leurs passions, se dispensent facilement de cette recherche. Ils craignent de rencontrer des directeurs qui les incommodent, et ils trouvent mille raisons pour se contenter de ceux qui ne s'opposent point à leurs désirs. Les cœurs sincères portent toujours, en consultant, un vrai désir de connaître la vérité, qui se reconnaît clairement par la manière dont ils consultent : ce qui donne une grande liberté et une grande confiance aux directeurs à qui ils s'adressent, et auxquels ils se soumettent, de leur proposer ce qu'ils jugent être de plus droit et de plus vrai, parce qu'ils jugent que ces avis seront bien reçus. Au contraire les esprits doubles et corrompus font en quelque sorte violence à ceux qu'ils consultent, pour les attirer à seconder leurs inclinations. Ils courbent la règle dont ils veulent se servir. Ils ne découvrent qu'à demi les raisons qui pourraient leur faire donner l'avis dont ils ont de l'éloignement. Ils font paraître dans un grand jour toutes celles qui favorisent leurs inclinations. Ils font sentir au directeur que le moyen de leur plaire est de ne leur pas donner de certains conseils. Enfin ils font si bien par tous ces petits artifices qu'ils réussissent à se tromper eux-mêmes en trompant ceux dont ils ne demandent l'avis que pour se flatter de leur approbation, et marcher ensuite avec plus de confiance dans la voie de leurs inclinations.

Il est bon de s'adresser à un directeur éclairé, pour apprendre à se connaître, en lui exposant non seulement ce que l'on croit avoir fait de mal, mais en le rendant juge de toute sa vie et de toutes les actions particulières dans lesquelles il se glisse souvent beaucoup de fautes qu'on n'y découvre pas par ses propres lumières; mais il y a un abus assez ordinaire à réformer, c'est l'attache aux directeurs. L'attache qu'on y a, bien loin de nous aider à nous avancer dans la voie de Dieu, y sert souvent au contraire d'un très-grand obstacle. On fait son propre honneur de celui de la personne à laquelle on est attaché. On tend insensiblement à rabaisser tous ceux dont la réputation l'obscurcit. On a peine à souffrir ceux qui n'en jugent pas comme nous, et l'on veut que le jugement que l'on en porte soit la règle de celui des autres. Si l'on fait quelque bien par son conseil, Dieu y a beaucoup moins de part que l'homme qui le conseille. On n'a de l'ardeur que quand on sait qu'il sera informé de ce que l'on fait, et l'on n'a que de la langueur quand il ne donne pas le mouvement à ce que l'on entreprend. Enfin il se glisse tant de misères dans ces attaches aux directeurs, qu'on ne saurait trop les éviter : car ils ne sont utiles qu'autant qu'on voit en eux plus Dieu que l'homme.

§ 19. *De l'extrême-onction.* — Le sacrement de l'extrême-onction consiste dans l'onction que font les prêtres aux fidèles dangereusement malades, avec de l'huile consacrée par l'évêque à cet effet, et jointe aux paroles par lesquelles ils reçoivent la rémission de leurs péchés, la grâce de bien mourir, ou le rétablissement de leur santé. Ce sacrement doit être administré aux chrétiens qui sont dangereusement malades, et même aux vieillards que leur faiblesse met en danger de mourir ; mais non aux enfants qui n'ont pas attein l'âge de raison, ni aux fous, ni à ceux qui sont condamnés à la mort, ni aux pécheurs publics, ni aux excommuniés. Il faut le recevoir lorsqu'on est en danger, et c'est un péché considérable que d'attendre à le donner quand le malade est entièrement désespéré : car c'est vouloir que Dieu fasse un miracle visible, et c'est en quelque sorte le tenter. Dieu procure souvent la santé aux malades par ce sacrement ; mais c'est d'une manière qui ne paraît pas miraculeuse, quoiqu'elle puisse l'être en effet. Ce sacrement peut se réitérer, lorsque celui qui l'a reçu, étant revenu en convalescence, retombe ou dans la même maladie, ou dans une autre. L'usage de le conférer avant le saint viatique, paraît être le mieux fondé, en ce que l'eucharistie fait des effets d'autant plus grands sur les âmes, qu'elles sont plus purifiées de leurs péchés, qui est le propre effet de l'extrême-onction.

Les effets de ce sacrement sont de rendre la santé aux malades, ou en tout, ou en partie, si elle est utile à leur salut : de remettre les péchés véniels et même les mortels, si le pénitent en avait sans le savoir : d'éclairer l'âme et donner la confiance et la foi, pour soutenir son état d'infirmité et les approches de la mort. Comme rien n'est plus nécessaire que de bien mourir, puisque l'éternité dépend de ce moment, le *moyen ordinaire* pour obtenir la grâce de bien mourir étant le sacrement de l'extrême-onction, ce serait une très-grande faute de le négliger, et de n'avoir pas soin de le demander. Il est à craindre que ceux qui se privent de ce secours ne succombent aux dernières tentations dont on est attaqué à l'heure de la mort, soit par les douleurs de la maladie, soit par les objets du monde, soit par le souvenir des péchés, soit par l'attente du jugement de Dieu et de ses suites, soit par les attaques du démon, qui sont alors plus vives et plus dangereuses. Comme il faut être en état de grâce pour recevoir ce sacrement avec fruit, puisqu'il n'est institué que pour effacer les restes des péchés, et suppléer à l'imperfection de la pénitence, on doit se confesser auparavant aux prêtres, et en recevoir l'absolution, si l'on peut le faire.

§ 20. *Des maladies.* — Comme il faut de nécessité mourir, et qu'ordinairement les maladies conduisent à la mort, il est bon de considérer la nécessité et l'utilité des maladies. Les maladies, les douleurs, les afflictions sont devenues depuis le péché de l'homme des moyens nécessaires au salut, parce que c'est la voie que Dieu a choisie pour la purification de l'âme, qui ne peut être

admise à la jouissance de Dieu, qu'elle ne soit parfaitement pure de toute souillure. Ainsi cette purification de l'âme par la maladie et par la souffrance est destinée par la justice de Dieu à purifier les âmes et leur appliquer les mérites du sang de Jésus-Christ, sans quoi Dieu réserve pour l'autre monde une autre purification qui comprend tous les châtiments que la justice divine exercera sur les âmes qui sortiront de ce monde avec quelques taches. Mais il faut bien concevoir que les peines que l'on souffre ici-bas sont incomparablement plus douces, plus efficaces et plus utiles que celles de l'autre vie. Elles sont plus douces, parce que la justice de Dieu s'y exerce avec un plus grand mélange de miséricorde, et que Dieu proportionne les peines à la faiblesse des hommes, qu'il en tempère la rigueur suivant la force de la créature qu'il veut punir et purifier. Elles sont plus efficaces, parce qu'on y satisfait à de grandes dettes par beaucoup moins de souffrances. Elles sont plus utiles, parce que les maux de cette vie, en satisfaisant à la justice de Dieu pour nos péchés, sont en même temps des remèdes et des préservatifs qui guérissent nos passions et nous préservent de l'enfer.

Un chrétien affligé de maladie doit penser que c'est Dieu qui le fait souffrir et que c'est sa justice qui l'afflige ; mais il doit y ajouter que Dieu ne l'afflige pas seulement en Dieu, mais en père, et qu'il ne l'afflige que par l'amour qu'il lui porte; qu'on ne souffre rien dans ce monde que l'on n'ait mérité par ses péchés et qui ne soit le remède de ces mêmes péchés; que la maladie est en même temps un remède salutaire de nos passions et de nos plaies intérieures; qu'elle humilie l'âme sous la main de Dieu; qu'elle lui fait connaître l'impuissance de l'homme par lui-même, et la puissance de Dieu; qu'elle la détourne des objets qui l'élèvent, et l'applique à ceux qui la rabaissent, qui sont ses péchés et son néant; qu'elle la détache du monde, et la fait aspirer au repos de l'autre vie. Sans cela l'âme s'attacherait à cette vie; elle y mettrait sa paix et son bonheur, et elle ne chercherait point une autre patrie. C'est ce qui oblige Dieu à mêler l'amertume des maladies à la douceur dangereuse de cette vie, pour nous porter à en désirer une autre dont la douceur n'ait rien que de salutaire. Il est juste que dans nos maladies nous laissions faire Dieu, et que nous nous regardions entre ses mains comme un malade entre les mains d'un médecin qui veut nous guérir. Il y a plus, c'est qu'elles sont le moyen pour acquérir les véritables biens. Dieu veut que nous achetions le ciel, et les maladies qu'il nous envoie en sont le prix. Comment nous pouvons-nous donc plaindre de ce que Dieu nous donne de quoi acquérir cet inestimable bien ?

Il n'est donc rien de plus injuste que de s'impatienter dans les maux que Dieu envoie. Cela vient de ce que l'on ne connaît point assez l'énormité des péchés, et de ce que l'on n'est pas assez persuadé que nos moindres fautes méritent tous les maux de cette vie : car si l'on sentait un peu vivement le poids de ses péchés, on trouverait que Dieu nous traite toujours avec une grande miséricorde, et l'on embrasserait même avec joie les maux que sa justice nous envoie, comme n'ayant aucune proportion avec nos péchés, et nous donnant un moyen favorable pour y satisfaire. L'impatience vient encore de ce que l'on ne conçoit pas assez combien la prospérité est dangereuse, combien elle attache au monde, combien elle remplit l'âme de confiance en elle-même, combien elle éloigne de la voie de Dieu : car si on était pénétré de ces vérités, on se réjouirait de ce que Dieu se sert des maladies pour nous détacher de ce qui peut nous être très-dangereux, et on les regarderait comme les plus grandes marques de l'amour que Dieu a pour nous, puisqu'il ne les envoie que pour purifier l'âme dès ce monde, afin de n'avoir qu'à la récompenser dans l'autre.

Dans le temps de la maladie, un chrétien qui a eu soin de s'y préparer d'avance, doit entrer dans un esprit de recueillement et de prière; fermer la porte à l'impression des maux extérieurs, et s'humilier soi-même en se confessant pécheur. Il doit entrer dans un anéantissement intérieur, et adorer la puissance et la souveraineté de Dieu, en reconnaissant l'impuissance, la faiblesse et le néant de la créature. Il doit regarder la maladie comme la voix de Dieu qui nous avertit de penser à nous, de réfléchir sur notre vie, d'examiner avec plus de soin notre conscience, de tâcher d'y découvrir ce que notre amour-propre nous a peut-être caché. C'est le temps de former des résolutions plus effectives de nous corriger et de faire pénitence. C'est le temps ou de retourner à Dieu si l'on s'en est éloigné, ou de s'avancer dans la voie de Dieu si l'on y marchait trop lentement. C'est encore le temps de s'unir particulièrement à Jésus-Christ souffrant, de le prier de sanctifier nos souffrances par la sainteté des siennes, de nous soutenir par sa force et de nous donner part aux dispositions d'amour et d'humilité, avec lesquelles il a offert les siennes à Dieu son père. Enfin c'est le temps le plus précieux dont il faut profiter pour se détacher des biens périssables, et pour tendre à ces biens éternels et infinis que nous attendons de la miséricorde de Dieu.

§ 21. *De l'ordre.* — L'ordre est un sacrement par lequel on reçoit une puissance spirituelle pour exercer les ministères ecclésiastiques qui appartiennent au culte de Dieu, à la sanctification des hommes, à l'établissement et au gouvernement de l'Eglise. Jésus-Christ n'ayant pas voulu sauver les hommes, en ne les faisant dépendre que de lui seul, ni en les instruisant entièrement par lui-même, ce qui aurait été une voie toute miraculeuse et contraire à l'état de la foi par laquelle il veut sauver les hommes, a voulu former une sainte société; et comme toute société demande une subordination de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés, il

était juste que cette société lui appartenant, les ministres qui la gouverneraient reçussent de lui la puissance de gouverner les fidèles, et de faire avec autorité tout ce qui est nécessaire pour la sanctification de l'Eglise : d'ailleurs la vertu et les mérites des membres de cette société sont inégaux. Il était donc de l'équité et de la providence de Dieu qu'il établit que les uns à qui il était plus utile d'obéir obéiraient, et que ceux qui sont plus élevés que les autres par leur mérite et par l'accès qu'ils ont auprès de Dieu tiendraient lieu de pasteurs. Voilà l'ordre naturel et conforme au dessein de Dieu, qui est pourtant souvent troublé par les passions des hommes. Les fidèles sont donc intéressés à avoir de bons ministres, et ils doivent pour cet effet recourir à Dieu pour attirer ses grâces, et sur ceux qui choisissent et ordonnent les ministres, et sur ceux qui sont choisis et ordonnés. Or l'on ne s'acquitte guère bien de ce devoir de prier pour les ministres de l'Eglise, parce qu'on ne connaît pas l'importance de leur ministère et les qualités qu'il exige, et que le commun du monde n'a que des idées basses de la vocation et des fonctions ecclésiastiques, dont on ne connaît pour l'ordinaire que ce qu'elles ont d'extérieur et qui flatte la cupidité des hommes.

Il y a sept ordres : trois majeurs, qui sont la prêtrise, le diaconat et le sous-diaconat ; et quatre mineurs, qui sont, ceux d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier. Les prêtres sont ordonnés pour baptiser, prêcher, consacrer, confesser, bénir et faire d'autres fonctions ecclésiastiques. Les diacres sont pour servir les prêtres, et les sous-diacres pour aider les diacres. Les acolytes préparent ce qui est propre au sacrifice et à la décence de l'autel. Les exorcistes étaient chargés de la fonction de chasser les démons. Les lecteurs lisaient devant le peuple la partie de l'Ecriture que l'évêque ou le prêtre devait lui expliquer. Enfin les portiers étaient chargés de ne laisser entrer dans l'Eglise que ceux des fidèles qui devaient y être admis.

Outre la vocation particulière aux ordres et aux ministères ecclésiastiques, qui est un acte de la providence de Dieu, qui destine et fait connaître ceux qu'il a choisis pour le service de l'Eglise, et qui est ordinairement manifesté par les évêques, il convient de ne porter à l'état ecclésiastique et aux ordres que ceux qui ont les qualités nécessaires pour pouvoir s'acquitter dignement des emplois ecclésiastiques. Voici un détail de ces qualités : le mépris du monde et l'éloignement des désirs séculiers, et un goût pour les choses spirituelles et divines ; l'amour de la retraite ; estimer plus les moindres fonctions, que les plus grandes dignités ; l'amour de la prière, qui est le vrai canal des lumières de Dieu ; une certaine droiture d'esprit, qui fait bien juger des choses et éviter les excès des entêtements ; l'exemption des passions qui s'irritent beaucoup par le commerce du monde, et par les emplois ecclésiastiques ; l'amour de l'étude propre à un ecclésiastique ; la patience courageuse, pour ne pas se décourager par les contradictions, les oppositions et les difficultés ; la douceur d'esprit pour supporter les défauts du prochain, et le ramener doucement ; la lumière qui fait comprendre la vérité et empêche de s'égarer ; la défiance de soi-même, de son propre esprit, qui porte à n'être pas téméraire dans ses avis, et à prendre conseil, quand on ne voit pas assez clair ; certaines vertus qu'il faut avoir pour s'acquitter des ministères, comme la prudence, la chasteté, le zèle du salut des âmes, et surtout une charité qui nous fasse aimer Dieu plus que nos intérêts, plus que nos parents, plus que nous-mêmes.

Les prêtres sont les ministres de Jésus-Christ pour l'utilité des fidèles ; ils sont les instruments de la rémission des péchés ; mais ils doivent en être des instruments vivants. Ils doivent allumer l'amour de Dieu dans le cœur des autres par le moyen de celui dont ils doivent être eux-mêmes remplis. Ce doit être un feu qui allume un autre feu. Ce n'est pas que la charité de l'Eglise ne supplée au défaut de celle des mauvais ministres, et ne rende les sacrements efficaces, lors même qu'ils sont administrés par des personnes qui n'ont point le Saint-Esprit dans le cœur ; mais quand cela arrive c'est par un désordre contraire à l'intention de Jésus-Christ, parce que ces ministres, vides de l'esprit de Dieu, ne devraient penser qu'à le recouvrer, et non à s'ingérer, pendant qu'ils en sont privés, à l'administration des sacrements. Aussi voit-on d'ordinaire qu'il y a peu d'efficace et de bénédiction dans ce que font ces prêtres déréglés à l'égard des âmes, parce qu'encore qu'il soit certain que leur ministère a son effet à l'égard de celles qui sont bien disposées, il arrive souvent aussi qu'il ne l'a pas ; parce qu'au lieu qu'*un ministre* animé du Saint-Esprit contribue beaucoup, par ses paroles et par ses prières, à les faire entrer dans de bonnes dispositions, un ministre privé de grâce n'y contribue en rien.

Il en est de même des prédicateurs dont les pensées et les paroles devraient être formées par le Saint-Esprit. Si les prédicateurs étaient bien persuadés de cette vérité, ils n'auraient pas tant de confiance dans leur esprit propre, dans leur travail, dans leur industrie. Comme ils mettraient leur unique confiance dans les lumières que Dieu donne aux prédicateurs fidèles, pour les communiquer aux âmes, leur principal soin serait de les attirer par la pureté de leur cœur et la sainteté de leur vie ; car enfin tous les amas qu'ils peuvent faire sont inutiles à eux et à leurs auditeurs, si Dieu n'en est auteur. Il faut que Dieu les enflamme pour enflammer ceux qui les écoutent. La recherche de cette lumière et de cette chaleur divine est donc la véritable réthorique des prédicateurs évangéliques. Pourquoi voit-on si peu de fruit de tant de prédications ? c'est que, comme la lettre tue ceux que le Saint-Esprit ne vivifie pas, on a droit de conclure qu'y ayant si peu de personnes vivifiées, les prédicateurs, bien loin de communiquer la vie à leurs au-

diteurs, les enfoncent plus avant dans la mort. Ils s'accoutument à entendre, sans sentiment et avec indifférence, les vérités les plus terribles; et par là ils deviennent en quelque sorte incapables d'en être touchés. Ainsi bien loin que les prédicateurs soient des instruments des miséricordes de Dieu, ils ne sont presque plus que les exécuteurs de sa justice. Si c'est par la faute du ministre que son ministère est privé d'efficace et de vertu; s'il en empêche l'effet par le relâchement de sa vie; s'il n'accompagne pas ses paroles de l'onction qui devrait rejaillir de la disposition de son cœur; s'il n'attire pas par ses prières la bénédiction de Dieu sur les vérités qu'il annonce; s'il y mêle des intérêts humains; si ses paroles ne sont pas des effusions de son cœur, mais de simples productions de son esprit, on peut dire qu'il se rabaisse et s'avilit à proportion que son ministère est grand; qu'il se déshonore à proportion que son ministère est glorieux; qu'il se rend criminel à proportion que son ministère est saint et sanctifiant. Car si le ministère évangélique est efficace, quel crime est-ce que d'anéantir cette efficace et d'éteindre ce feu destiné à embraser les cœurs! Si c'est un ministère de vie, quel crime est-ce que d'en faire un ministère de mort! S'il est destiné à purifier les âmes, quel crime est-ce que de s'en servir pour les corrompre! S'il a pour but de porter dans les âmes la vérité et la charité, quel crime est-ce que de ne l'employer qu'à imprimer l'idée de la vanité, de ses passions, et souvent de ses erreurs!

Un des grands abus de ceux qui exercent le saint ministère est d'en borner les fonctions ou à la prédication de la parole, ou à l'administration des sacrements. Un vrai ministre de Jésus-Christ a bien d'autres fonctions. Il prie en ministre, et sa prière fait partie de son ministère. Il converse avec le monde en ministre de Jésus-Christ, et ses paroles doivent toujours porter la vérité et la charité dans les âmes. Il vit en ministre, parce que tout doit prêcher en lui, tout doit y édifier, tout doit y coopérer à l'établissement du royaume de Dieu. Malheur à celui qui n'est ministre de Jésus-Christ que dans la chaire, à l'autel ou au tribunal de la pénitence! Le ministère est bien plus étendu, et il s'étend à toutes les actions de la vie. Toutes les actions d'un prêtre font un tout avec les actions propres de son ministère. Elles les rendent efficaces, elles font impression sur les cœurs; et ainsi elles sont toutes en quelque sorte des actions sacerdotales. Un prêtre qui exerce saintement son ministère, possède une grandeur réelle qui l'élève au-dessus du commun des chrétiens, parce que la grâce d'un prêtre doit être par elle-même plus éminente que celle des laïques. C'est ce qui doit nous faire concevoir une haute estime de l'éminence de l'état des prêtres, et doit nous donner une grande soumission pour leurs lumières et pour leurs avis. Il est vrai que le principal fondement de cet honneur, c'est qu'en les reconnaissant pour ministres de Jésus-Christ, on ne les juge pas indignes de leur ministère; mais quand même on reconnaîtrait leur indignité par une connaissance particulière, il ne serait pas permis, tant que l'Eglise les souffre dans le ministère, de leur refuser l'honneur et la déférence qui sont dus à leur dignité. Ce serait usurper le jugement de l'Eglise, et donner la liberté à chacun de suivre sa fantaisie dans la révérence qu'il rend aux prêtres. Ainsi, quoiqu'un méchant prêtre soit dans l'obligation de se séparer lui-même de son ministère et de ne plus en exercer les fonctions, néanmoins, tant qu'il les exerce, les fidèles sont obligés de l'honorer : car les fonctions ne laissent pas d'être saintes et dignes d'honneur, quoique exercées par un ministre indigne.

§ 22. *Du mariage.* — Le mariage est l'union légitime d'un homme et d'une femme, par laquelle ils s'obligent mutuellement à une société de vie inséparable. Dieu est l'auteur du mariage considéré comme contrat naturel. Les législateurs en sont auteurs en tant que c'est un contrat civil; mais Jésus-Christ est l'unique auteur du mariage, comme sacrement de la loi nouvelle. C'est lui qui pour rappeler le mariage à sa première perfection, y a ajouté la force de conférer la grâce, afin de réparer les défauts que le péché y avait causés, en modérant par cette grâce la concupiscence, en unissant les cœurs des personnes mariées, et en sanctifiant leur âme.

Comme il peut arriver au sujet du mariage bien des inconvénients, des abus, des troubles et embarras de conscience, il est très-important à tous les fidèles de savoir à quoi s'en tenir. Il y a des conditions nécessaires pour que le mariage soit légitime. Il faut que le consentement soit libre et non forcé; qu'il soit exprimé par des paroles qui se rapportent au temps présent; qu'il se donne devant le prêtre, qui doit être le curé ou un autre prêtre commis par le curé ou l'évêque, et en présence de deux témoins au moins; que les parties qui contractent le mariage n'aient point d'empêchements qui annulent le mariage. Les principaux empêchements sont, le vœu solennel de religion ou de chasteté perpétuelle, la parenté jusqu'au quatrième degré; le défaut d'âge, la fille n'ayant pas douze ans et le garçon quatorze, le défaut de consentement du père et de la mère à l'égard de leurs enfants mineurs, le défaut de la présence du propre curé et de deux témoins.

On doit considérer la bonne ou la mauvaise entrée dans le mariage comme une des choses qui contribuent le plus à la sainteté ou au dérèglement des chrétiens dans toutes sortes d'états. Car non seulement les personnes mariées font la plus grande partie des chrétiens, mais ils sont en partie la source de la sanctification ou de la corruption de toutes les autres parties de l'Eglise. Ce sont les personnes mariées qui remplissent par leurs enfants, l'Eglise, les monastères, les villes, les états, de personnes réglées ou déréglées, selon la bonne ou mauvaise éducation qu'ils leur donnent, et selon qu'ils suivent ou qu'ils ne suivent pas les règles de Dieu dans le choix de la vocation et de la pro-

fession à laquelle il les porte. L'ordre ou le désordre qui se rencontre dans les mariages a souvent aussi la même source : car on y entre d'ordinaire mal quand on a été mal élevé, et on est d'ordinaire mal élevé, quand on est né de parents mal entrés dans le mariage et qui ont abusé de ce sacrement ; de sorte qu'il se fait un cercle et un enchaînement de vertus ou de vices qui augmentent à l'infini. Or on entre mal dans l'état du mariage en le choisissant témérairement et imprudemment et sans vocation dans le choix de la personne avec laquelle on veut s'unir, en y entrant avec de mauvaises dispositions, en accompagnant cette entrée de circonstances qui éloignent l'esprit et la bénédiction de Dieu, dont s'ensuit la profanation de ce sacrement et de tous les autres, et une suite de crimes et de désordres.

On doit regarder la délibération sur l'entrée dans l'état du mariage comme une des plus importantes et des plus difficiles actions que l'on fera jamais en sa vie, et dans laquelle on a plus besoin de l'assistance de Dieu. Cette difficulté vient du peu de connaissance que les jeunes personnes ont des embarras des divers états de la vie, dont elles ne connaissent qu'une apparence et une face trompeuse : car elles ne voient dans le mariage qu'un certain dehors qui les y attire, que ce qui est conforme à leurs passions ; mais elles ne voient point les peines et les dangers de cet état, et les devoirs auxquels il les oblige. Elles ont encore à craindre la coutume et l'impression des discours des gens du monde qui donnent des idées avantageuses du mariage ; et il arrive souvent que les pères et mères, loin de diminuer la difficulté de cette délibération, l'augmentent souvent beaucoup, en destinant leurs enfants au mariage par de purs intérêts humains, et sans avoir bien considéré l'état intérieur de force ou de faiblesse où ils sont. C'est pourquoi les jeunes gens surtout doivent prendre conseil de ceux qui peuvent leur en donner, et s'adresser principalement à Dieu par la prière et par toutes sortes de bonnes œuvres, afin qu'il les conduise dans un pas si dangereux.

Ce qui fait pour l'ordinaire que les mariages ne réussissent pas, c'est qu'on n'a pas assez d'égard pour le choix de la personne avec qui l'on doit s'unir. Souvent on n'a d'égard qu'à de certaines qualités extérieures de figure, de naissance, de biens, de talents ; et l'on considère peu les qualités essentielles qui contribuent beaucoup davantage aux biens solides du mariage, qui sont la paix, l'union d'une famille, la bonne éducation des enfants. Ces qualités sont d'avoir l'esprit réglé, raisonnable, capable de société, maître de ses passions ; de n'être pas d'une humeur bizarre, emportée, capricieuse ; d'avoir de la lumière sur les devoirs du christianisme ; d'être établi dans la pratique d'une vie chrétienne ; de n'être pas prévenu des maximes du monde, ni possédé de l'amour des divertissements, de l'éclat des vanités ; d'aimer la retraite, le travail et la vie réglée ; d'être capable de soutenir patiemment les diverses traverses du mariage ; de s'assujettir au genre de vie auquel on est engagé ; de gouverner le bien d'une famille, et de ne pas le dissiper par le luxe, les dépenses superflues et la négligence ; et principalement d'être en état d'élever ses enfants selon Dieu, en les portant à la vertu par ses instructions et par son exemple. De tels mariages réussissent ordinairement, parce que Dieu répand sur eux ses bénédictions.

§ 23. *Des devoirs des pères et des mères à l'égard de leurs enfants.*—Les pères et les mères doivent considérer que Dieu étant le créateur de leurs enfants, il est non seulement leur maître, mais aussi leur père. Ils doivent de plus être persuadés qu'ayant donné leurs enfants à Dieu, en les offrant au baptême, ils n'ont plus droit sur eux au préjudice de Dieu : car ayant été reçus par le baptême au nombre des enfants de Dieu, cette adoption divine doit sans doute prévaloir infiniment sur tous les droits de la nature ; ainsi toute leur autorité doit cesser en concurrence de celle de Dieu, et ils ne doivent plus se considérer comme les maîtres de leurs enfants, mais simplement comme chargés de leur éducation. Dieu, en les recevant au nombre de ses enfants, les a faits princes, et ce sont ces princes qu'il a commis à leur garde et à leurs soins. Ils ne sont plus tant leurs pères et leurs mères, que leurs anges gardiens visibles, et ils sont obligés envers eux aux mêmes fonctions que les anges *gardiens* exercent envers chacun de nous. Ils doivent continuellement se représenter que tous les avantages humains qu'ils peuvent procurer à leurs enfants, ne sont rien en comparaison de la grâce que Dieu leur a faite de les adopter pour siens ; et qu'ainsi ils ne doivent jamais balancer à choisir qu'ils soient plutôt privés de ces avantages humains que de les exposer à perdre la grâce ; qu'ils doivent avoir beaucoup plus de soin de leur conserver l'innocence que de les préserver de la peste, de la mort et de tous les maux humains.

Comme ceci est d'une grande importance, il faut, pour réussir, éloigner des enfants tout ce qui peut corrompre leur innocence, tant ce qui les porte directement au vice que ce qui en fortifie la source, qui est la concupiscence. Il faut frapper leur esprit de tous les objets qui peuvent les porter à la vertu ou diminuer leurs passions. Enfin tous ceux qui ont des enfants doivent considérer le soin de leur éducation comme la plus grande et la plus importante de leurs affaires ; ils doivent en faire leur principal objet, consulter les personnes éclairées auxquelles ils pourront s'adresser pour s'informer de la manière dont ils doivent se conduire, et se servir en ce point du principal moyen qu'ils ont d'opérer leur salut dans l'état du mariage. En effet il est bien honteux de voir des pères et des mères employer tant de soins pour former leurs enfants à des sciences et à des emplois humains, et d'en employer si peu à les porter à la vertu.

Un autre point essentiel qui regarde les

pères et les mères, c'est la vocation de leurs enfants à un certain état. Comme il n'y a rien de plus important aux enfants pour rendre à Dieu ce qu'ils lui doivent que le choix d'un état dans lequel ils doivent passer leur vie, c'est Dieu qui doit disposer de ce choix, et non pas les pères et les mères de la terre, et c'est sa volonté qui doit en être la règle. De là il s'ensuit deux vérités si importantes pour la conduite de la vie, que l'on peut dire que c'est le violement de ces deux vérités qui est la cause d'une grande partie des maux et des désordres du monde. La première est qu'il n'est pas permis aux pères et aux mères de choisir un emploi et une vocation à leurs enfants, sans consulter Dieu, sans savoir s'il les y appelle, et en ne considérant autre chose dans ce choix que des intérêts humains et des raisons temporelles; qu'il n'est pas permis, par exemple, de destiner un de ses enfants à l'Eglise, l'autre aux charges du monde; l'un au mariage, l'autre à la religion, par la seule considération de l'âge, de la coutume et des intérêts de famille; parce que l'un est l'aîné, l'autre le cadet; parce que l'un a des talents pour le monde, et que l'autre n'en a point; parce qu'une fille est belle, et que l'autre ne l'est point, et quantité d'autres raisons aussi frivoles. La seconde est qu'il n'est pas permis, lorsque Dieu se déclare par avance, et qu'il donne à un enfant une forte inclination de le servir dans l'Eglise ou dans la religion; qu'il n'est pas permis, dis-je, de s'opposer à ce choix de Dieu quand il est marqué; et que bien loin de s'y opposer, les pères et les mères sont obligés de le favoriser, de se croire honorés de cette vocation, et de faire tout ce qu'ils peuvent pour ne point la troubler et même pour la seconder.

§ 24. *De la vocation à un état.* — Il est indubitable que nous dépendons de Dieu pour notre être et pour notre manière d'être, et de plus que toutes nos actions doivent être rapportées à Dieu et qu'on est obligé de les lui consacrer toutes : si cela est vrai pour les actions particulières, combien l'est-il plus pour certaines actions qui sont le principe et la source d'une infinité d'autres? D'ailleurs les tentations qu'on éprouve dans la vie naissent du genre de vie que chacun choisit : or c'est par ces tentations que les hommes sont ordinairement discernés; que les uns en sont renversés, les autres demeurent debout, selon que ces tentations sont ou ne sont pas proportionnées à leurs forces. Il est clair que le genre de vie est ce qui nous attire de plus grandes ou de moindres tentations, et par conséquent c'est la source de notre salut ou de notre perte. Ainsi une femme qui a un mari déréglé, des enfants désobéissants, qui se trouve engagée dans la compagnie de gens peu réglés, environnée d'objets qui lui inspirent l'amour du jeu et des divertissements, et qui est avec cela faible en vertu, on ne peut nier que son salut ne soit tout autrement en danger que si elle avait embrassé un autre engagement moins exposé aux tentations. De même un homme achète une charge qui demande du travail, de l'équité et du désintéressement; mais cet homme est faible, timide, intéressé, paresseux et peu éclairé : qui doute qu'étant dans cette disposition cette charge ne soit un très-grand obstacle pour son salut? On doit en dire de même d'un ecclésiastique qui a peu de lumières, de piété et de fermeté, et qui avec cela se charge d'un ministère qui en demande beaucoup. Car c'est une règle reconnue de tout le monde qu'il n'est pas permis de s'engager ou de demeurer dans un emploi qu'on ne saurait exercer sans péché, ou qui, par la disposition où l'on se trouve, est une occasion prochaine de péché.

S'il est important de faire un bon choix d'un genre de vie, on peut dire aussi qu'il n'y a point d'action plus difficile dans la vie chrétienne. La raison en est que ceux qui font ce choix sont d'ordinaire des jeunes gens sans lumières et sans expérience, qui ont peu d'amour pour le vrai bien et beaucoup de passions; qu'ils connaissent encore très-peu la nature des professions et des états; les tentations, les peines et les dangers qui y sont attachés, et qu'ainsi ils sont peu capables d'en juger; qu'ils connaissent peu les devoirs de la vie chrétienne, les obligations essentielles au christianisme et à chaque état, et qu'ainsi ils sont peu capables de prévoir les difficultés qu'il y a à les pratiquer dans ces différents états; qu'ils connaissent peu leurs forces, et qu'ils ne sont pas capables de juger de ce qui les surpasse ou de ce qui y est proportionné; que leur vie est d'ordinaire peu capable d'attirer la grâce et la lumière de Dieu, dont ils ont cependant besoin dans un choix si important. On répond à cela que l'on peut se sauver dans toutes sortes d'états, qu'il y a du danger partout quand on n'a pas bonne volonté, et qu'on se sauve partout quand on l'a; mais il y a bien de l'illusion dans cette réponse. Il est vrai qu'on peut se sauver dans tous les états, mais on ne s'y sauve pas sans des efforts que peu de gens font. Il est vrai que ceux qui y sont pourraient se sauver par le moyen des grâces qu'ils recevraient de Dieu; mais Dieu n'est pas toujours disposé à donner à ceux qui s'engagent dans ces états de leur propre choix, de ces grâces puissantes sans lesquelles on ne s'y sauve pas effectivement. Il est donc vrai que quoiqu'on puisse s'y sauver, on s'y sauve rarement, et que Dieu guérit peu de malades spirituels dans ces sortes de conditions. C'est même une miséricorde à lui d'agir de la sorte; car s'il répandait également ses grâces en toutes sortes d'états, il n'y aurait point de prudence à choisir un état plutôt qu'un autre; et si le salut était également facile dans les états commodes, on ne choisirait jamais un état austère, puisqu'on n'y trouverait pas plus de sûreté que dans un état plus facile. Ainsi c'est un effet de sa bonté que sa grâce soit rare dans ces conditions que l'on a choisies par des vues charnelles et intéressées, afin que ceux qui le cherchent sincèrement soient portés à chercher et à se procurer une plus grande sûreté.

Dans le choix que l'on a à faire d'un état, il faut préférer celui où l'on peut faire son

au-dessus des autres. Ainsi, quoiqu'ils protestent de bouche qu'ils n'ont point de droit aux grâces de Dieu, la présomption intérieure et l'élévation de cœur que Dieu voit en eux démentent ces protestations, et s'opposent à l'effet de leurs prières, puisque, selon saint Augustin, c'est la pauvreté intérieure qui les rend efficaces et capables d'être exaucées. Si l'on ne sent pas en soi cette disposition, il faut examiner ce qui peut en être cause : si ce n'est point la dissipation, quelque attache secrète, de ce que l'on ne veille pas assez sur soi-même : et ainsi, en se réformant et en avouant humblement devant Dieu ses misères, Dieu se rendra propice.

La troisième condition de la prière est le désir et la soif de la justice. Dieu ne rassasie que ceux qui sont affamés de la justice. C'est le seul désir qu'il s'est obligé de contenter : c'est à cette fin que nous devons rapporter toutes nos prières. Il faut demander à Dieu avec sentiments, ou au moins par la lumière de la foi, qu'il nous donne ce véritable désir de sa justice, si nous ne l'avons pas ; et qu'il l'augmente et le purifie, si nous l'avons. Si l'on s'entretient souvent du néant, du vide, de l'instabilité des choses de la terre, de la grandeur et de la solidité des biens de Dieu : si l'on détourne son esprit de tout ce qui le remplit du monde, de tout ce qui agrandit le monde à nos yeux, et si on l'applique aux objets qui peuvent l'en détacher : si l'on nourrit, entretient et augmente le désir de la justice, et si au contraire on soustrait aux désirs du monde tout ce qui peut y servir d'aliment : on peut avoir quelque confiance que les désirs que nous exprimons à Dieu dans nos prières, sont véritables, soit qu'ils soient accompagnés de mouvements sensibles, soit qu'ils ne le soient pas. Ainsi l'on a sujet d'espérer qu'en continuant de prier Dieu en cette manière, on obtiendra de lui ce qui est nécessaire pour notre salut, qui n'est pas toujours ce que nous avons précisément dans l'esprit, mais ce que Dieu juge nous y être plus utile.

La quatrième condition de la prière, est l'attention à Dieu. On convient assez qu'il faut être attentif à ses prières, et que c'est un respect que l'on doit à Dieu ; ainsi il n'y a personne qui ne condamne les distractions volontaires et qui ne reconnaisse qu'elles renferment une insolence et un mépris de Dieu, qui bien loin d'attirer ses grâces, les éloignent de nous et nous rendent dignes de sa colère. On convient encore qu'il faut mettre au rang des distractions volontaires celles qui viennent du peu de soin que l'on a de se recueillir, en commençant ses prières. Mais parce que la faiblesse de l'homme est grande, quelque préparation qu'apportent les personnes de piété, elles ne laissent pas d'éprouver des égarements d'esprit ; ce sont des distractions involontaires que Dieu tolère en elles. Cependant comme elles peuvent être volontaires dans leur principe, alors il faut s'en humilier et s'appliquer à remédier à ce qui les cause. Il y en a qui sont les effets de la dissipation et de l'épanchement du cœur après les inutilités et les amusements du monde, qui sont produites par le désordre des passions et qui sont les suites naturelles d'une vie molle et relâchée : c'est ce qui arrive d'ordinaire aux gens du monde, et de là vient qu'ils ne prient jamais Dieu comme il faut. Ceux qui ont de la piété doivent craindre les distractions, de peur que Dieu, en punition de leurs négligences, ne se retire encore davantage d'eux ; et ils doivent s'appliquer à corriger en eux tout ce qui peut déplaire à Dieu.

La cinquième condition de la prière est la confiance en Dieu. Il est nécessaire que nos prières soient accompagnées de confiance : cette confiance est fondée sur ce que Dieu peut faire tout ce que nous lui demandons ; que c'est le seul moyen d'obtenir les grâces de Dieu : que nous sommes assurés, non seulement de la puissance de Dieu, mais que nous le sommes aussi de sa volonté, en quelque manière, puisque Jésus-Christ nous a promis que Dieu nous accordera tout ce que nous demanderons en son nom (*Jean*, XVI, 23). Il est vrai que cette confiance est mêlée de quelque crainte, parce qu'encore que nous soyons assurés que Dieu nous accordera ce que nous lui demandons, pourvu que nos prières soient telles qu'elles doivent être, nous ne sommes pas assurés de la pureté de nos prières. Mais si cette incertitude doit produire en nous une crainte salutaire, elle ne doit point détruire notre espérance ni étouffer même les sentiments de confiance que nous pouvons justement avoir, et qui doit être jointe à une humilité sincère.

La sixième condition de la prière est la persévérance. C'est une vérité si importante au salut qu'il faut persévérer dans la prière, que Jésus-Christ a déclaré en termes formels qu'il faut toujours prier et ne se lasser jamais (*Luc*. XVIII, 1). C'est notre règle : ainsi quelque chose que nous demandions à Dieu, il ne faut jamais cesser de la lui demander, quand même il différerait de la donner jusqu'à la fin de notre vie. Les prières de ceux qui ne persévèrent pas à prier ne méritent point d'être exaucées dès le commencement, parce que Dieu voit qu'elles partent d'un cœur peu persuadé de l'excellence de ses dons, ou qui a peu de confiance en sa bonté. Les refus et les retardements de Dieu ne signifient autre chose, sinon que nous devons prier avec plus d'ardeur, plus d'humilité plus de persévérance. Ces refus et ces retardements sont souvent des instructions salutaires, pourvu que nous en usions comme il faut, que nous ne prétendions point deviner téméraireinent les intentions de Dieu, et que nous sondions notre cœur avec sincérité, pour tâcher d'y découvrir ce qui s'oppose à l'effet de nos prières, qui sont souvent défectueuses. Nous ne pouvons donc mieux faire que de nous abandonner à sa conduite, et de nous régler par la déclaration qu'il nous a faite de sa volonté, qui est que nous devons toujours prier sans nous lasser et nous décourager jamais. Voilà la voie qu'

comme c'est par des prières actuelles qu'ils entretiennent celle qui doit être toujours dans le fond de leur cœur, ils doivent éviter avec grand soin tout ce qui peut rendre ces prières indignes d'être présentées devant la majesté divine : ce qui les oblige, non seulement d'éviter les distractions qui leur surviennent dans la prière, mais beaucoup plus les sources des distractions qui, remplissant l'âme de vaines pensées, la rendent incapable de s'appliquer à Dieu. Si l'on avait soin de son avancement spirituel, on ne négligerait point un moyen si utile, et l'on s'accoutumerait même à ménager pour Dieu quantité de petits moments ; à élever, par exemple, son esprit à Dieu, lorsque son sommeil est interrompu durant la nuit; lorsqu'on s'éveille le matin; lorsqu'on s'habille; lorsqu'on va d'un lieu à un autre. On trouverait par ce moyen des temps considérables pour prier, et l'on n'aurait plus tant de sujets de se plaindre qu'on est accablé d'occupations, et que l'on ne trouve point de temps à donner à Dieu et à soi-même.

Le but de la prière étant d'obtenir de Dieu ce que nous demandons, il nous est très-important de nous instruire de ce qu'il est juste de lui demander, puisqu'étant la justice même, nous ne pouvons espérer d'en obtenir que ce qui est juste. Il est indubitable que nous ne devons aimer que Dieu, et qu'ainsi nous ne devons demander à Dieu que Dieu même, c'est-à-dire, que Dieu doit être l'unique objet de nos désirs et de nos prières. C'est demander de lui être uni, de l'aimer parfaitement, de lui être parfaitement conformes, de n'avoir rien en nous qui lui soit contraire, et d'éviter tout ce qui peut le blesser. De là il s'ensuit que nous ne devons demander à Dieu rien de temporel, par le désir d'en jouir. Il y a peu de gens qui tombent dans ce défaut grossier; mais on se trompe bien plus souvent dans les prières qui sont d'elles-mêmes légitimes, et dans lesquelles les passions se couvrent plus aisément du nom de devoir ou de dévotion, comme quand on lui demande la vie de ses parents, de ses enfants, de ses amis, la délivrance de quelque tentation, la vocation à quelque état régulier, la retraite du monde et les autres choses de cette nature que l'on croit avoir plus sujet de désirer par rapport au salut. C'est pour éviter ces illusions, qui peuvent se glisser dans ces sortes de prières, que les pères ont établi cet autre principe, qu'il ne faut jamais demander aucune chose temporelle par une volonté fixe et arrêtée, mais exposer seulement son désir à Dieu, en se soumettant à sa volonté, parce qu'il sait mieux ce qui nous est convenable que nous-mêmes. C'est aussi la disposition où l'on doit être à l'égard des maladies et de la santé, de nos desseins et de nos entreprises.

On doit demander à Dieu son royaume et l'accroissement des vertus, la destruction du règne de la cupidité et l'établissement du règne de la charité. Nos prières doivent avoir encore pour objet la délivrance des misères de cette vie, de la mortalité du corps et de toutes sortes de tentations, en tant qu'elles retardent notre mouvement vers Dieu, ou qu'elles nous mettent en danger de le perdre. Dieu délivre les hommes des tentations en deux manières, ou en les en préservant par sa grâce, ou en leur donnant la force d'y résister; et la prière est le canal ordinaire par lequel on obtient l'une et l'autre de ces grâces. Mais comme nous ne savons pas quelle est la voie par laquelle Dieu a résolu de nous secourir, et si ce n'est point par l'éloignement des tentations plutôt que par une forte résistance, on ne peut pas exclure la première de ces voies, et dans cette incertitude on doit tâcher d'obtenir de Dieu qu'il nous délivre absolument de la tentation, car peut-être a-t-il résolu de nous l'accorder par ce moyen. Ainsi la prière est bonne à tout, et qui sait en faire un bon usage a lieu d'espérer, en y persévérant, de faire son salut; au lieu que ceux qui la négligent, s'exposent à le perdre.

§ 2. *Des conditions de la prière.* — La prière, pour être bonne et utile, doit renfermer plusieurs conditions. La première est la charité : c'est elle qui produit l'esprit de prière; elle nous fait sentir le mal de l'injustice où nous sommes plongés; elle nous fait désirer le bien de la justice dont nous sommes déchus; elle nous fait craindre d'y tomber. Et ces sentiments du cœur sont déjà des prières et des sources de prières, puisqu'il ne faut que les exposer à Dieu pour prier. C'est obéir à Dieu que de désirer, de rechercher, d'embrasser les moyens de participer à ses biens et d'attirer les grâces qui nous y préparent, ce qui ne peut se faire que par la prière. Ainsi la prière n'est pas proprement une action intéressée et qui n'ait d'autre fin que nous-mêmes : c'est un fruit de l'amour de la justice, de la haine de l'injustice, et de la soumission aux volontés de Dieu et de ses lois. Elle vient de Dieu, elle tend à Dieu, et c'est ce qui fait son mérite. Toute autre prière, quelle qu'elle fût, ne serait point celle que Dieu a promis d'exaucer; et comme elle aurait un autre principe que la charité, elle serait incapable de toucher le cœur de Dieu, qui ne se tient honoré que par la charité.

La seconde condition nécessaire à la prière est l'abaissement du cœur qui vient du sentiment de ses misères. Mais pour pousser ces cris qui font la véritable prière, il faut connaître et sentir ses misères, et désirer d'en être délivré. Il faut entrer dans un profond abaissement d'esprit et de cœur; et que nous regardant comme entièrement indignes des grâces de Dieu, nous ne fondions l'espérance que nous devons avoir de les obtenir, que sur la seule miséricorde de Dieu. Mais ce qui souille la plupart des prières que les hommes font, est qu'ils paraissent au contraire devant Dieu avec un esprit élevé; qu'ils portent à la prière un cœur tout plein d'estime et de complaisance pour eux-mêmes, une fierté intérieure, une confiance secrète, ou dans eux-mêmes, ou dans les biens extérieurs qu'ils possèdent, en se croyant par là

au-dessus des autres. Ainsi, quoiqu'ils protestent de bouche qu'ils n'ont point de droit aux grâces de Dieu, la présomption intérieure et l'élévation de cœur que Dieu voit en eux démentent ces protestations, et s'opposent à l'effet de leurs prières, puisque, selon saint Augustin, c'est la pauvreté intérieure qui les rend efficaces et capables d'être exaucées. Si l'on ne sent pas en soi cette disposition, il faut examiner ce qui peut en être cause : si ce n'est point la dissipation, quelque attache secrète, de ce que l'on ne veille pas assez sur soi-même; et ainsi, en se réformant et en avouant humblement devant Dieu ses misères, Dieu se rendra propice.

La troisième condition de la prière est le désir et la soif de la justice. Dieu ne rassasie que ceux qui sont affamés de la justice. C'est le seul désir qu'il s'est obligé de contenter : c'est à cette fin que nous devons rapporter toutes nos prières. Il faut demander à Dieu avec sentiments, ou au moins par la lumière de la foi, qu'il nous donne ce véritable désir de sa justice, si nous ne l'avons pas; et qu'il l'augmente et le purifie, si nous l'avons. Si l'on s'entretient souvent du néant, du vide, de l'instabilité des choses de la terre, de la grandeur et de la solidité des biens de Dieu : si l'on détourne son esprit de tout ce qui le remplit du monde, de tout ce qui agrandit le monde à nos yeux, et si on l'applique aux objets qui peuvent l'en détacher : si l'on nourrit, entretient et augmente le désir de la justice, et si au contraire on soustrait aux désirs du monde tout ce qui peut y servir d'aliment; on peut avoir quelque confiance que les désirs que nous exprimons à Dieu dans nos prières, sont véritables, soit qu'ils soient accompagnés de mouvements sensibles, soit qu'ils ne le soient pas. Ainsi l'on a sujet d'espérer qu'en continuant de prier Dieu en cette manière, on obtiendra de lui ce qui est nécessaire pour notre salut, qui n'est pas toujours ce que nous avons précisément dans l'esprit, mais ce que Dieu juge nous y être plus utile.

La quatrième condition de la prière, est l'attention à Dieu. On convient assez qu'il faut être attentif à ses prières, et que c'est un respect que l'on doit à Dieu ; ainsi il n'y a personne qui ne condamne les distractions volontaires et qui ne reconnaisse qu'elles renferment une insolence et un mépris de Dieu, qui bien loin d'attirer ses grâces, les éloignent de nous et nous rendent dignes de sa colère. On convient encore qu'il faut mettre au rang des distractions volontaires celles qui viennent du peu de soin que l'on a de se recueillir, en commençant ses prières. Mais parce que la faiblesse de l'homme est grande, quelque préparation qu'apportent les personnes de piété, elles ne laissent pas d'éprouver des égarements d'esprit; ce sont des distractions involontaires que Dieu tolère en elles. Cependant comme elles peuvent être volontaires dans leur principe, alors il faut s'en humilier et s'appliquer à remédier à ce qui les cause. Il y en a qui sont les effets de la dissipation et de l'épanchement du cœur après les inutilités et les amusements du monde, qui sont produites par le désordre des passions et qui sont les suites naturelles d'une vie molle et relâchée : c'est ce qui arrive d'ordinaire aux gens du monde, et de là vient qu'ils ne prient jamais Dieu comme il faut. Ceux qui ont de la piété doivent craindre les distractions, de peur que Dieu, en punition de leurs négligences, ne se retire encore davantage d'eux ; et ils doivent s'appliquer à corriger en eux tout ce qui peut déplaire à Dieu.

La cinquième condition de la prière est la confiance en Dieu. Il est nécessaire que nos prières soient accompagnées de confiance : cette confiance est fondée sur ce que Dieu peut faire tout ce que nous lui demandons; que c'est le seul moyen d'obtenir les grâces de Dieu ; que nous sommes assurés, non seulement de la puissance de Dieu, *mais* que nous le sommes aussi de sa volonté, *en quelque* manière, puisque Jésus-Christ nous a promis que Dieu nous accordera tout ce que nous demanderons en son nom (*Jean*, XVI, 23). Il est vrai que cette confiance est mêlée de quelque crainte, parce qu'encore que nous soyons assurés que Dieu nous accordera ce que nous lui demandons, pourvu que nos prières soient telles qu'elles doivent être, nous ne sommes pas assurés de la pureté de nos prières. Mais si cette incertitude doit produire en nous une crainte salutaire, elle ne doit point détruire notre espérance ni étouffer même les sentiments de confiance que nous pouvons justement avoir, et qui doit être jointe à une humilité sincère.

La sixième condition de la prière est la persévérance. C'est une vérité si importante au salut qu'il faut persévérer dans la prière, que Jésus-Christ a déclaré *en termes formels* qu'il faut toujours prier et ne se lasser jamais (*Luc*, XVIII, 1). C'est notre règle : ainsi quelque chose que nous demandions à Dieu, il ne faut jamais cesser de la lui demander, quand même il différerait de la donner jusqu'à la fin de notre vie. Les prières de ceux qui ne persévèrent pas à prier ne méritent point d'être exaucées dès le commencement, parce que Dieu voit qu'elles partent d'un cœur peu persuadé de l'excellence de ses dons, ou qui a peu de confiance en sa bonté. Les refus et les retardements de Dieu ne signifient autre chose, sinon que nous devons prier avec plus d'ardeur, plus d'humilité plus de persévérance. Ces refus et ces retardements sont souvent des instructions salutaires, pourvu que nous en usions comme il faut, que nous ne prétendions point deviner témérairement les intentions de Dieu, et que nous sondions notre cœur avec sincérité, pour tâcher d'y découvrir ce qui s'oppose à l'effet de nos prières, qui sont souvent défectueuses. Nous ne pouvons donc mieux faire que de nous abandonner à sa conduite, et de nous régler par la déclaration qu'il nous a faite de sa volonté, qui est que nous devons toujours prier sans nous lasser ni nous décourager jamais. Voilà la voie qu'il

faut suivre. Qui y marche constamment jusqu'à la fin a sujet de croire qu'il y trouvera la vie ; mais quiconque se lasse et se décourage, doit être assuré qu'il ne saurait la trouver dans cette voie de défiance, et que son découragement ne peut le conduire qu'à la mort.

La septième condition de la prière est qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ. Il faut être persuadé de la dépendance intime que nous avons de Jésus-Christ dans toutes nos actions et particulièrement dans nos prières. C'est pour cela que l'Eglise termine toutes ses prières par ces mots : *Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur.* Et cette dépendance est fondée sur la qualité d'unique médiateur, qui convient à Jésus-Christ d'une manière singulière, de sorte que sans lui on ne peut s'approcher de Dieu, recevoir des grâces, être vivifié. On sait assez ces vérités, mais c'est souvent la pratique qui nous manque. On dit bien de bouche à Dieu qu'on lui demande quelque grâce au nom de Jésus-Christ ; mais il faut que ces paroles soient accompagnées d'une disposition effective et intérieure, qui consiste à être pleinement dépouillé de toute confiance en soi-même, à être profondément convaincu de son indignité, et à avoir en même temps une grande confiance en Jésus-Christ, qui nous porte à nous adresser à Dieu en son nom, avec une ferme confiance d'obtenir ce que nous lui demandons. L'une et l'autre de ces deux dispositions manquent souvent aux chrétiens. Ils ne sont point assez humiliés devant Dieu, assez convaincus de leur néant et du peu de droit qu'ils ont aux grâces de Dieu. Ils n'ont point une foi assez vive de l'infinité des mérites de Jésus-Christ, par lesquels ils peuvent les obtenir de Dieu, nonobstant toute leur indignité, et ne conçoivent point assez la bonté de Dieu et l'inclination qu'il a à donner ses grâces à ceux qui les lui demandent humblement au nom de son Fils ; ce sont des vues qu'il ne faut jamais séparer dans son esprit. L'homme n'a rien en lui qui mérite les grâces de Dieu ; mais Dieu a en lui une bonté infinie pour les lui accorder par les mérites de son Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

DÉFENSE DES PRINCIPAUX POINTS DE LA FOI.

Vie de Richelieu. 5-6

Au roi. 9-10

Au lecteur. 11-12

CHAPITRE PREMIER. — Les ministres demandent au roi, qu'ils flattent avec affection, d'écouter ce qu'ils appellent leurs justes plaintes. — Réponse. 13-14

CHAP. II. — Les protestants, qui ont défendu Henri IV et qui lui ont rendu son trône, ont été et sont encore persécutés, sous le prétexte de leur religion, calomniés auprès du roi, sans qu'il leur soit donné de la justifier. — Réponse. 15-16

CHAP. III. — SECTION PREMIÈRE. — La religion protestante est haïe parce qu'elle ne reçoit d'autre règle de salut que la parole de Dieu, ni d'autre chef de l'Eglise universelle que Jésus-Christ, ni d'autre purgatoire que le sang du Sauveur, ni d'autre sacrifice propitiatoire que sa mort et passion, etc. — Réponse générale. 25, 26

SECT. II. — Réponse spéciale au premier point de la section précédente. 27

SECT. III. — Réponse collective aux quatre autres points de la section première. 33

SECT. IV. — Réponse spéciale au deuxième de ces quatre points. 40

SECT. V. — Réponse spéciale au troisième de ces quatre points. 42

SECT. VI. — Réponse spéciale au dernier de ces quatre points. 46

CHAP IV. — SECTION PREMIÈRE. — Les protestants veulent, conformément à la raison, que le peuple connaisse lui-même la voie du salut, au lieu de s'en rapporter à autrui par une ignorance volontaire que les catholiques couvrent d'un vain prétexte d'obéissance et de docilité ; ils veulent aussi que l'Ecriture soit lue et l'office public célébré en langue vulgaire, afin que tout le monde soit instruit. La publication de la Bible en langue française est un des bienfaits du protestantisme. — Réponse. 50

SECT. II. Réponse spéciale à ce qui concerne la célébration de l'office public en langue vulgaire. 60

CHAP. V. — SECTION PREMIÈRE. — Le protestantisme apprend à mourir avec paix de conscience et assurance de son salut fondée sur la promesse divine qui assure la vie éternelle à tout pécheur repentant qui croit en Jésus-Christ, et se trouve délivré, par la confiance qu'il a en son Sauveur, de la crainte du purgatoire : invention mercantile de l'Eglise romaine. — Réponse. 61

SECT. II. — Des indulgences. 69

CHAP. VI. — SECTION PREMIÈRE. — Les protestants font au sacrement de la cène comme Jésus-Christ a fait avec ses disciples. Le pape devrait remettre la sainte cène sous sa forme native, supprimer l'élévation de l'hostie et l'oblation du sacrifice, et laisser tout le monde communier sous les deux espèces. — Réponse. 72

SECT. II. — Du sacrifice. 78

SECT. III. De l'élévation de l'hostie. 86

SECT. IV. — Des messes où les assistants ne communient pas. 87

SECT. V. — De la communion sous une seule espèce. 89

CHAP. VII. — On calomnie les protestants quand on les représente comme les ennemis des saints et de la bienheureuse vierge Marie ; quand on leur fait dire que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires au salut, et que nous faisons Dieu auteur du péché. — Réponse. 92

CHAP. VIII. — On hait les protestants parce qu'ils maintiennent la dignité royale contre l'ambition des papes, ambition dont le roi a pu apprécier les conséquences lorsque, dans la dernière séance des états généraux, la section des ecclésiastiques et la noblesse entraînées par eux, décidèrent, contrairement aux intérêts de la couronne, la question du pouvoir papal sur le temporel des rois. — Réponse. 101

CHAP. IX. — L'ordre des jésuites est funeste à l'Etat et repose sur de mauvais principes. Ils se disent compagnons de Jésus, par une arrogance inexcusable ; ils sont liés par une obéissance aveugle à leur chef, qui est sujet du roi d'Espagne ; ils ont été condamnés par le parlement comme ennemis de la vie des rois et corrupteurs de la jeunesse ; ils enseignent que le pape peut faire tuer

et deposer les rois,, etc. etc. — Réponse. 109

CHAP. X. — Ce sont les jésuites qui, pour avancer leurs desseins particuliers, excitent la haine et les persécutions contre le protestantisme, sous prétexte de défendre la religion. Ils ne peuvent souffrir un roi même catholique romain, s'il n'est persécuteur de ses sujets, et s'il ne met le feu aux quatre coins de son royaume. — Réponse. 112

CHAP. XI. — Les catholiques ne peuvent reprocher aux protestants qu'aucun d'eux ait jamais tué son roi, ni qu'aucun ministre de la parole de Dieu, en secret ou en public, ait excité au régicide. Bien loin de là, malgré les persécutions dont ils sont l'objet, les disciples de la religion réformée prient pour la prospérité de ceux qui les haïssent et s'estiment trop heureux de voir le roi paisible possesseur de son royaume. —Réponse. 113

CHAP. XII. — Les ministres ont été excités à adresser au roi ces humbles représentations par deux sermons du jésuite Arnould, tendant à rendre les protestants odieux en insinuant que tout ce qui est coté en marge de leur confession est faussement allégué, et en proposant l'exemple des princes allemands qui ne souffrent chez eux qu'une religion. — Réponse. 114

CHAP. XIII. — Plût à Dieu qu'il fût donné aux ministres de Charanton de se défendre de vive voix, en présence du roi, et de pouvoir, en public, maintenir la vérité de l'Evangile contre ceux qui la diffament ! C'est un devoir pour le roi d'examiner le fond du grand procès religieux qui divise ses sujets : ce qu'il ne peut faire qu'en recherchant dans l'Ecriture quelle a été la religion chrétienne à son origine. La religion est changée en trafic, et l'Eglise romaine a trouvé ces règles de piété, qui pesent non seulement sur les vivants, mais encore sur les morts. Si depuis quelques siècles, les papes s'opposent à ce que nos rois lisent l'Ecriture, c'est que l'autorité pontificale n'est basée que sur l'ignorance de la parole de Dieu. Cette autorité s'est accrue à la faveur d'un siècle ténébreux ; et jamais le pape n'aurait pu se rendre juge souverain des points de la foi, si le peuple avait eu devant les yeux la règle de foi que Dieu a établie. — Réponse. 115

CHAP. XIV. — L'ignorance de ces choses a attiré depuis plusieurs années beaucoup de maux sur la France, et en a fait le théâtre de sanglantes tragédies. Les vertus précoces du jeune monarque font espérer aux protestants des jours plus heureux. Mais si des suggestions contraires empêchent que leurs humbles prières soient exaucées ils ne laisseront pas de prier pour la personne du roi et pour la prospérité de son royaume. 121

CHAP. XV. — La religion prétendue réformée est digne de haine parce qu'elle fait schisme dans l'Eglise. 123

CHAP. XVI. — La religion prétendue réformée renouvelle les anciennes hérésies. 130

CHAP. XVII. — La religion prétendue reformée bannit toute vertu. 136

CHAP. XVIII. — La religion prétendue réformée ouvre la porte à tous les vices. 138

CHAP. XIX. — La religion prétendue réformée enseigne qu'aucun prince spirituel ou temporel ne peut obliger en conscience. 141

NÉCESSITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST, PAR ARNAULD.

Vie d'Arnauld. 145-146

Avertissement. 149-150

Préface contenant la tradition des saints pères de l'Eglise, touchant la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé. *Ibid.*

PREMIÈRE PARTIE. — Qui contient les preuves de la nécessité de la foi en Jésus-Christ, pour être sauvé. 177-178

CHAP. I. — Que les philosophes et les païens vertueux n'ont pu être sauvés par la seule connaissance de Dieu et de sa providence sans la foi en Jésus-Christ, et que de soutenir le contraire c'est ruiner la nécessité de la foi en Jésus-Christ établie par les saintes Ecritures. 177

CHAP. II. — Premières preuves tirées des paroles de Jésus-Christ, qui font voir la fausseté du sentiment de ceux qui soutiennent que les païens et les philosophes ont pu être sauvés par la connaissance de Dieu et de sa providence sans la foi en Jésus-Christ. 179

CHAP. III. — Autres preuves de cette vérité, tirées de la raison de l'incarnation du Fils de Dieu, et de ce qu'il est la voie, la vie et la porte de la bergerie. 181

CHAP. IV. — Autres preuves tirées des témoignages de S. Pierre et de S. Paul, qui font voir la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé. 183

CHAP. V. — Où l'on fait voir que ce que dit S. Paul des œuvres de la loi et des bonnes actions des Juifs, prouve l'impossibilité du salut des païens par la seule connaissance de Dieu, sans la foi en Jésus-Christ. [illegible]

CHAP. VI. — Que la condamnation des pélagiens est une preuve sensible de la fausseté de ce sentiment : que les païens et les philosophes aient pu être sauvés par la connaissance de Dieu sans la foi en Jésus-Christ. [illegible]

CHAP. VII. — Qu'il est de foi que la seule connaissance de Dieu et de sa providence ne suffit pas pour être sauvé, quelque nom de foi implicite en Jésus-Christ qu'on donne à cette connaissance ; puisqu'elle ne peut être appelée une foi ni explicite ni implicite, n'ayant nulle des conditions essentielles à la vraie foi en Jésus-Christ. 195

CHAP. VIII. — Que l'humilité qui est une des dispositions du cœur, qui doivent nécessairement accompagner la foi en Jésus-Christ sans laquelle il est impossible d'être sauvé ne s'est trouvée dans aucun de ces vertueux païens. 199

CHAP. IX. — Que l'humilité nécessaire pour participer à la grâce d'un Dieu humilié, contient deux parties, et regarde également les péchés à effacer et les péchés à éviter ; les païens n'ont point obtenu, faute de cet esprit d'humilité, la rémission de leurs péchés, ni par conséquent le salut éternel. 208

CHAP. X. — Que les païens, faute de l'esprit d'humilité qui est inséparable de la vraie foi en Jésus-Christ, n'ont point évité le péché. 214

CHAP. XI. — Qu'il est aisé de conclure des dispositions qu'on a fait voir nécessaires pour arriver au salut éternel que les païens n'y sont point parvenus. 215

CHAP. XII. — Que les païens ne sont point entrés dans les sentiments d'une véritable pénitence, n'ayant eu aucune crainte des jugements de Dieu, qui en est inséparable, et le commencement. 218

CHAP. XIII. — Que les païens et les philosophes n'ayant point eu la connaissance de la chute de l'homme, n'ont pu entrer ni dans l'une ni dans l'autre des deux parties de l'humilité chrétienne, sans laquelle il est impossible d'être sauvé. 221

CHAP. XIV. — Que ce qui a donné lieu à avancer cette maxime pernicieuse du salut des philosophes païens sans la foi en Jésus-Christ, c'est 1° l'attachement à la lecture des bons livres de ces philosophes, qui fait que, se remplissant de leurs dogmes, on est moins rempli de la doctrine de Jésus Christ, et 2° l'imagination qu'on a qu'ils ont eu la foi en Jésus-Christ, ce qu'on prouve n'être pas par l'opposition de leurs sentiments à ceux de la religion chrétienne. 225

CHAP. XV. — Dernière preuve de la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, tirée de la manière dont la foi nous justifie. 235

CHAP. XVI. — Quelles sont les conséquences qu'on doit tirer de ce qui a été prouvé dans les chapitres précédents. 238

SECONDE PARTIE. — Où l'on examine les preuves tirées des saints pères et des scolastiques, par où l'on prétend autoriser le sentiment du salut des païens sans la foi en Jésus-Christ. 239-240

CHAP. I. — Où l'on justifie S. Justin contre ceux qui prétendent appuyer le sentiment du salut des païens par le témoignage de ce père. 239

CHAP. II. — Qu'il est faux qu'Eusèbe et S. Isidore de Damiette aient cru que les philosophes païens aient été sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 252

CHAP. III. — Que S. Jean Chrysostome n'a point été du sentiment que les philosophes païens pussent être sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 256

CHAP. IV.—Que c'est à tort qu'on attribue à S. Anselme, et à S. Jean de Damas, d'avoir cru que les philosophes païens ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 268

CHAP. V. — Où l'on justifie S. Clément d'Alexandrie contre ceux qui lui attribuent d'avoir enseigné que les philosophes païens ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 274

CHAP. VI.— Où l'on examine six points de la doctrine de S. Clément, qui en prouvent parfaitement la pureté sur le salut des païens qu'on lui attribue faussement de soutenir 278

§ I. — Que les qualités que S. Clément attribue à la philosophie païenne, sans lui attribuer aucune des prérogatives de la foi, font voir la pureté de sa doctrine sur le salut des païens vertueux. *Ibid.*

§ II. — Que S. Clément n'approuvant aucune secte des philosophes en particulier, et les condamnant toutes en général, n'a pu accorder le salut à aucun de leurs auteurs ou de leurs sectateurs. 279

§ III. — Que l'idée de la philosophie que S. Clément s'était formée, n'empêchait pas qu'il ne fût persuadé que cette philosophie, tout épurée qu'elle fût des erreurs de toutes les sectes particulières des philosophes, ne devait être considérée que comme la servante, qui pouvait ser-

r à la vérité de la foi, comme la maîtresse; mais qui était suffisante pour le salut, ainsi que la loi. 281
§ IV. — S. Clément mettant une différence essentielle, entre la connaissance que donne, selon lui, la philosophie, même épurée, et la doctrine nécessaire pour le salut; c'est-à-dire la foi en Jésus-Christ, fait bien voir que cette connaissance ne méritait pas le nom de foi; et qu'ainsi elle ne pouvait sauver par elle-même sans la foi en Jésus-Christ Sauveur du monde. 238
§ V. — Que S. Clément soutenant que Jésus-Christ est la porte par où l'on peut entrer dans le ciel, et que la foi est l'unique salut du monde, etc., c'est très-faussement que les hérétiques de ce temps le rendent coupable de l'erreur du salut des païens. 288
§ VI. — Où l'on fait voir en quel sens S. Clément a dit que la philosophie justifiait les païens; ce qui fait le principal fondement de la fausse accusation des hérétiques contre ce saint, au sujet du salut des païens. 290
§ VII. — Où l'on fait voir que c'est très-faussement que le ministre Montaigu assure que S. Clément avait entendu par la justice qu'il attribue à la philosophie, celle qui de pécheurs nous rend justes aux yeux de Dieu; et où on le convainc d'une insigne falsification qu'il a faite aux paroles de ce père. 292
§ VIII. — Ce qu'il faut entendre par les prophètes, que S. Clément dit que Dieu avait envoyés aux Grecs pour les sauver. 293
CHAP. VII. — Où l'on répond à quelques passages des livres attribués à S. Denis, par lesquels on prétend qu'il a établi le salut des païens sans la foi en Jésus-Christ, et où l'on fait voir la témérité de ceux qui veulent mettre S. Augustin du nombre des approbateurs de ce sentiment. 297
CHAP. VIII. — Où l'on fait voir que c'est sans fondement qu'on autorise le sentiment du salut des païens par S. Thomas. 306
CHAP. IX. — Qu'on ne peut tirer avantage du sentiment de Tostat, pour prouver le salut des païens. 308
CHAP. X. — Où l'on répond à l'autorité de Dominique Soto, qu'on prétend être favorable au sentiment du salut des païens. 314
TROISIÈME PARTIE. — Où l'on réfute les raisons qu'on apporte pour autoriser ce sentiment: que les païens ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 315,316
CHAP. I. — Réponse à la première raison qui est prise de la bonté de Dieu, à laquelle on prétend qu'il est contraire de soutenir que les païens n'ont pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ. 315
CHAP. II. — Réponse à la seconde raison, sur laquelle on prétend fonder le sentiment du salut des païens; savoir, qu'il n'y a point en Dieu d'acception de personnes. 320
CHAP. III. — Où l'on explique cette maxime de théologie, que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent, sur laquelle on fonde le salut des païens. 321
CHAP. IV. — Où l'on fait voir que c'est une fausse prétention de dire que les païens n'ont pas été dépourvus des vertus théologales. 324
CHAP. V. — Que c'est avec justice que Dieu n'a donné que des récompenses temporelles aux païens pour leurs vertus, puisqu'elles n'en méritaient point d'autres; et qu'ainsi c'est n'en pas juger sainement que de leur en attribuer d'éternelles. 327
CHAP. VI. — Qu'il était raisonnable que Dieu ne donnât que des biens passagers à ceux qui n'en ont point désiré d'autres, et qui en faisaient leur béatitude. 334
CHAP. VII. — Que c'est abuser jusqu'à l'impiété, de la parole de Dieu, de prétendre autoriser le salut des païens par les paroles de l'Apocalypse, où il est dit qu'une grande foule que personne ne pouvait nombrer de toutes sortes de nations adoraient l'agneau. 336
CHAP. VIII. — Où l'on fait voir que le sentiment de ceux qui prétendent sauver les païens, même depuis la venue de Jésus-Christ, est pire que celui des pélagiens. 340
CHAP. IX. — Que, selon la doctrine des pères, on ne peut être sauvé depuis l'avénement de Jésus-Christ sans la foi des principaux points de la religion chrétienne. 343
QUATRIÈME PARTIE. — Contenant une réfutation des principales faussetés, erreurs et impiétés qui suivent du sentiment des auteurs du salut des païens. 349,350
CHAP. I. — Qu'il est faux que les premiers justes aient été plus vertueux que ceux des derniers temps, par cette raison que la nature avait reçu alors moins d'altération que dans la suite des temps; et qu'au contraire ils ont été plus proches de la source de la corruption des hommes. 350
CHAP. II. — Que c'est contre la vérité de soutenir qu'il y ait eu une infinité de personnes qui aient suivi par la seule lumière naturelle, le chemin étroit du paradis, avant que Jésus-Christ fût venu le tracer par son exemple et par son sang. 353
CHAP. III. — Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut, prouvée; parce que sans elle on n'obtient point la rémission du péché originel, ni du péché actuel. 357
CHAP. IV. — Que les malédictions prononcées contre les païens par S. Paul dans son Epître aux Romains, s'entendent généralement. 359
CHAP. V. — Réponse à cette objection: que Dieu serait injuste, s'il n'avait accordé les lumières de la foi et de la religion à toutes ces nations: et que ceux à qui il les aurait refusées, seraient excusables et en état de salut. 360
CHAP. VI. — Sentiment de S. Thomas touchant le salut de ceux à qui l'Evangile n'a point été prêché. 368
CHAP. VII. — Que le sentiment de ceux qui prétendent que l'on peut être sauvé sans la foi en Jésus-Christ favorise l'orgueil et est contraire aux sentiments que l'humilité chrétienne inspire aux saints. 370
CHAP. VIII. — Qu'un païen ne peut pas sans la foi et la grâce de Jésus-Christ aimer Dieu, se convertir à lui, obtenir la rémission de ses péchés, et être en état de salut. 371
CHAP. IX. — Que les païens destitués de la foi en Jésus-Christ ne sont pas en état de faire un acte de contrition qui efface leurs péchés. 375
CHAP. X. — Dire que la seule connaissance naturelle de Dieu suffit pour faire son salut, c'est le langage des pélagiens. Qu'outre la grâce générale, il est nécessaire pour obtenir le salut, d'avoir la foi en Jésus-Christ, et des secours particuliers. Quels sont ces secours et ces grâces particulières qui conduisent au salut. 380
CHAP. XI et XII. — Que la foi en Jésus-Christ ne s'étant point trouvée dans les païens, il n'y a point eu en eux de grâce spéciale pour leur salut, ni de véritable prière, qui seule obtient les grâces de Dieu. 383
CHAP. XIII. — Que ce ne peut être que par un vain déguisement que les auteurs du salut des païens témoignent respecter l'abîme des jugements de Dieu. 388
CHAP. XIV. — Des vertus et des vices des païens; que la plupart de leurs vertus n'en ont que l'apparence. Des vices des philosophes: que c'est une impiété et une témérité de les comparer aux saints. 392
CHAP. XV. — Que les pères de l'Eglise ont eu raison de parler comme ils ont fait des païens. Combien il est dangereux de louer trop les païens. Qu'il n'y a point de diversité de sentiment entre les pères sur ce sujet. 403
CHAP. XVI. — Réfutation des moyens dont on se sert pour justifier Socrate et les autres philosophes païens, où l'on fait voir clairement que ce système conduit au déisme et à l'indifférence en matière de religion. 409
CHAP. XVII. — Jugement que les chrétiens doivent faire de Platon et de sa doctrine. 425
CHAP. XVIII. — De la vie et de la doctrine d'Aristote. 429
CHAP. XIX. — Maximes impies et brutales de Diogène et des philosophes cyniques. 434
ADDITION, contenant une réponse à quelques objections que l'on peut encore faire contre la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé. 443,444
Appendice à l'ouvrage d'Arnauld, tiré d'une conférence de M. de Frayssinous. 455,456
MÉMOIRE TOUCHANT LA RELIGION PAR CHOISEUL.
Vie de Choiseul. 457,458
Mémoire contre les athées, les déistes et les libertins. *ibid.*
Réponses à quelques objections qui ont été faites à l'auteur sur le mémoire précédent. 483,484
Contre les hérétiques. — De l'Eglise. 491,492
Au lecteur. 503,504
De la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et de la transsubstantiation. 505,506
Extrait d'une lettre de feu monseigneur l'évêque de Lodève, du 17 juillet 1671. 547
Du sacrifice. 547,548
De la communion des laïques sous une seule espèce. 553
Au lecteur. 573,574
Le vrai système de la religion chrétienne et catholique. 575,576
Addition. 603
PENSÉES DE PASCAL.
Vie de Pascal. 605,606
Notice historique sur les principales éditions des Pensées de Pascal. 607,608
Préface, où l'on fait voir de quelle manière ses Pensées

ont été écrites et recueillies ; ce qui en a fait retarder l'impression ; quel était le dessein de l'auteur dans cet ouvrage ; et comment il a passé les dernières années de sa vie. 613,614

PREMIÈRE PARTIE, contenant les pensées qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres. 627,628

ARTICLE PREMIER. De l'autorité en matière de philosophie. 627

II. Réflexions sur la géométrie en général. 633

III. De l'art de persuader. 646

IV. Connaissance générale de l'homme. 654

V. Vanité de l'homme ; effets de l'amour-propre. 658

VI. Faiblesse de l'homme : incertitudes de ses connaissances naturelles. 661

VII. Misère de l'homme. 670

VIII. Raisons de quelques opinions du peuple. 678

IX. Pensées morales détachées. 680

X. Pensées diverses de philosophie et de littérature. 690

XI. Sur Epictète et Montaigne. 698

XII. Sur la condition des grands. 703

SECONDE PARTIE, contenant des pensées immédiatement relatives à la religion. 707,708

ARTICLE PREMIER. Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses. 707

II. Nécessité d'étudier la religion. 712

III. Quand il serait difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, le plus sûr est de la croire. 718

IV. Marques de la véritable religion. 722

V. Véritable religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, et par le péché originel. 728

VI. Soumission et usage de la raison. 734

VII. Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement, et qui commence à lire l'Ecriture. 735

VII. Des juifs considérés par rapport à notre religion. 738

IX. Des figures ; que l'ancienne loi était figurative. 745

X. De Jésus-Christ. 750

XI. Preuves de Jésus-Christ par les prophéties. 752

XII. Diverses preuves de Jésus-Christ. 758

XIII. Dessein de Dieu de se cacher aux uns et de se découvrir aux autres. 760

XIV. Que les vrais chrétiens et les vrais juifs n'ont qu'une même religion. 764

XV. On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ. 765

XVI. Pensées sur les miracles. 768

XVII. Pensées diverses sur la religion. 778

XVIII. Pensées sur la mort, qui ont été extraites d'une lettre écrite par Pascal au sujet de la mort de son père. 802

XIX. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies. 810

Comparaison des anciens chrétiens avec ceux d'aujourd'hui. 817,818

Fragment d'un écrit sur la conversion du pécheur. 819-820

REFLEXIONS SUR LES DIFFERENDS DE LA RELIGION, PAR PELLISSON.

Vie de Pélisson. 823,824

Préface. 825,826

Introduction au premier traité qui est de l'examen des différends de la religion en général. 827,828

SECT. PREMIÈRE. —Préparation nécessaire à cet examen. 827

SECT. II. — Obligation indispensable à nos frères d'un grand et profond examen de leur religion. 828

SECT. III. — Deux objections contre ce qui a été dit. Première objection. Il ne faut point de grand examen, parce que la chose est claire. — Réponse. 830

SECT. IV. — Seconde objection : il ne faut point de grand examen, parce que l'on en sait assez pour se sauver. Trois sens divers de cette objection : elle ne dit rien, ou, elle enferme une idée confuse qu'il faut démêler et détruire, d'un prétendu salut en l'une et en l'autre religion, et d'un prétendu partage de la vérité entre elles. 832

SECT. V. — Cette idée est fausse par un des principes de nos frères. 836

SECT. VI. — Cette idée est contraire à l'esprit de la religion chrétienne. Il ne peut y avoir ni salut dans les deux communions ni partage de la vérité entre elles. L'examen, quelque difficile qu'il puisse être, est donc nécessaire à nos frères. 838

SECT. VII. — Difficulté de cet examen. Première difficulté, qu'on peut appeler impossibilité pour la plus grande partie du monde. 841

SECT. VIII. — Seconde difficulté pour tous et pour les plus savants mêmes. 843

SECT. IX. — Troisième difficulté pour tous. 844

SECT. X. — Conseils pour sortir de ces difficultés. Premier conseil. Examiner la religion catholique comme on examine la religion chrétienne. 847

SECT. XI. — Deuxième conseil. Ceux qui ne se trouvent pas assez de lumière pour cet examen, doivent suivre la lumière générale et commune, et l'autorité du grand nombre. 850

SECT. XII. — Le savant ne peut mieux faire que de suivre le même conseil. Il est obligé d'y revenir malgré lui. *Ibid.*

SECT. XIII. — Il n'aura pourtant pas de certitude divine, ni par conséquent de foi et de religion, s'il n'établit une infaillibilité qu'il doit chercher. Peut-être l'a-t-il déjà trouvée par les conséquences nécessaires de ce qui a été prouvé ci-dessus. Pourquoi on traite d'autres questions, celle de l'Eglise pouvant suffire. 853

DE L'EUCHARISTIE. — SECOND TRAITÉ.

SECTION PREMIÈRE. — Il est à propos de resserrer la matière. Trois parties de la dispute sur la présence réelle. Une clé pour chacune. 855

SECT. II. — Le traité de l'Eucharistie n'étant pas encore achevé, l'impatience qu'on a de secourir ceux qui cherchent la vérité, fait qu'on en donne cette première section avec une partie des preuves. 858

Extrait (traduit) d'une relation latine écrite en 1682 touchant l'état de la religion en France. 859

REMARQUES OU PREUVES POUR LE PREMIER TRAITÉ DE L'EXAMEN EN GÉNÉRAL.

Sur la section II. Art. I. 865

Sur la section III. Art. VI. 867

Sur la section IV. Art. IV. — Preuve de ce qui est dit dans cet article, que les protestants de France, par leurs propres principes, ne doivent point se séparer de l'Eglise, si elle n'a point d'erreur fondamentale et contraire au salut. *Ibid.*

Sur l'article V de la même section. — Preuve de ce qui est dit dans cet article, que S. Bernard, grand défenseur de la présence réelle, est appelé saint, bon et pieux docteur par les premiers réformateurs. 869

Sur la section V. Art. IV. — Confession de foi des pères réformés de France, dressée au synode national tenu à Paris l'an 1559. 870

Articles de confession de foi de l'Eglise anglicane, selon qu'ils furent dressés du consentement unanime des archevêques et des évêques des deux provinces de Cantorbery et de Yorck, et de tout le clergé d'Angleterre. *Ibid.*

Confession de foi des Suisses, l'an 1566. *Ibid.*

Confession orthodoxe et chrétienne des églises des Pays-Bas, revue et approuvée par le synode de Dordrecht, tenu l'an 1619. 871

Confession de foi d'Augsbourg, présentée à l'empereur Charles V, l'an 1530. *Ibid.*

Confession de foi des barons et autres de Bohème, présentée au sérénissime roi des Romains et de Bohème, l'an du Seigneur 1535. 872

Sur la section VI. Art. I. — Preuves de ce qui est dit dans les quelques périodes qui ont été ajoutées dans la seconde édition, depuis ces paroles : *On aurait beau le dissimuler*, jusqu'à la fin de l'article. 875

Jacques Cappel, sur la première Epître de S. Pierre, chap. III. v. 21. 875

Sur la section VII. Art. II. 876

Sur la section VIII. Art. I. — Preuves de ce qui est dit dans cet article, que de l'aveu même des auteurs protestants, les erreurs qu'ils imputent à l'Eglise étaient établies dans le temps des quatre premiers conciles généraux, ou même auparavant. 877

CHAPITRE PREMIER. — Du purgatoire dès l'an 128. 877

CHAP. II. — De l'invocation des saints reconnue dans l'Eglise par les auteurs protestants, depuis l'an 200 ou environ. *Ibid.*

CHAP. III. — Du signe de la croix depuis environ l'an 100, par les auteurs protestants. 878

CHAP. IV. — Des images depuis environ l'an 300, par les auteurs protestants. 879

CHAP. V. — De la vénération des reliques depuis environ l'an 200, par les auteurs protestants. 880

CHAP. VI. — Des autels depuis environ l'an 200, par les auteurs protestants. 881

CHAP. VII. — Du sacrifice de l'eucharistie depuis l'an 100, ou environ, par les auteurs protestants. *Ibid.*

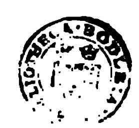
CHAP. VIII. — Du carême et des jeûnes. 882

CHAP. IX. — Du célibat, du vœu de continence, du monachat. 883

CHAP. X. — De la confirmation. 884
CHAP. XI. — De la pénitence. 885
CHAP. XII. — Du sacrement de l'ordination. 887
CHAP. XIII. — Du sacrement du mariage. 888
CHAP. XIV. — Du sacrement de l'extrême-onction. *Ibid.*
Sur la section IX. Art. VI. — Preuve de ce qui est dit en cet endroit, que le principe de nos frères séparés porte la certitude du salut plus loin que le nôtre, qu'il confond la foi et l'espérance, que leurs derniers auteurs en paraissent embarrassés. 889
PREUVES DE CE QUI A ETE DIT TOUCHANT L'EUCHARISTIE, SOIT DANS LE TRAITE GENERAL, SOIT DANS LA RELATION LATINE.
CHAPITRE PREMIER. — De l'opposition des luthériens aux calvinistes sur le sujet de l'eucharistie, et de leur haine irréconciliable pour tous ceux qu'ils nomment sacramentaires. 891
CHAP. II. — De l'opposition des calvinistes aux luthériens; qu'ils disent que l'opinion de Luther est une erreur plus grossière que celle de l'Eglise romaine. 893
CHAP. III. — De la division entre les luthériens et entre les calvinistes mêmes, ou autres qui sont opposés à Luther. 895
CHAP. IV. — Des efforts inutiles qu'on a faits pour réunir toutes les opinions ensemble. 898
CHAP. V. — Preuves de ce qui est dit dans la relation latine, du sentiment de Calvin sur l'eucharistie; qu'il appelle lui-même son opinion incroyable ; qu'Aubertin ne la soutient point : qu'il n'a jamais expliqué au long de quelle opinion il était, etc. 900
Passages de trois auteurs qui ont écrit en même temps, tous trois ministres de Charenton, Le Faucheur, Mestrezat et Aubertin, pour preuves de ce qui a été dit de ce dernier dans la relation traduite du latin. 902
PREUVES POUR LE TRAITE DE L'EUCHARISTIE.
IV. Catéchèse mystagogique de S. Cyrille de Jérusalem du corps et du sang de Jésus-Christ. 907
V. Catéchèse sur la première Epître catholique de S. Pierre, chap. II : *Vous étant donc dépouillés de toute sorte d'impureté*, etc. 909
CHAPITRE PREMIER. — S. Ambroise sur les nouveaux baptisés. 914
CHAP. II. 915
CHAP. III. *Ibid.*
CHAP. IV. 918
CHAP. V. 920
CHAP. VI. *Ibid.*
CHAP. VII. 921
CHAP. XXXVII. — De l'oraison catéchétique de S. Grégoire de Nysse (environ l'an 380). 928
S. Gaudence, évêque de Bresse. 2e sermon sur l'Exode, qui se trouve avec quelques autres dans la Bibliothèque des pères. 931
TRAITE DE L'EUCHARISTIE.
A notre très-saint père le pape Innocent XII. 937,938
PREFACE. 939,940
SECTION PREMIÈRE.—Il est à propos de resserrer la matière. Trois parties de la dispute sur la présence réelle. Une clé pour chacune. 941
PREMIÈRE PARTIE. SECT. II. — De la vraisemblance, possibilité ou impossibilité. Pourquoi on traite cette question, et pourquoi on la traite la première. 945
SECT. III. — Quelles sont les opinions à examiner sur la question de la vraisemblance, possibilité ou impossibilité. 946
SECT. IV. — On n'a point à combattre les luthériens sur la possibilité ou l'impossibilité. 957
SECT. V. — L'opinion de Zuingle. Rien n'est moins vraisemblable en cette matière qu'une vraisemblable ordinaire. 958
SECT. VI.—Trois observations pour bien juger de la possibilité ou de l'impossibilité en choses merveilleuses. 962
SECT. VII.—L'opinion de Calvin prise à la lettre est absolument impossible; adoucie tant qu'on voudra, elle est encore impossible : elle est d'ailleurs sujette aux mêmes objections que la foi de l'Eglise. 964
SECT. VIII. — Personne ne peut opposer l'impossibilité à l'Eglise sur cette matière. Explication de sa créance. Trois objections ou difficultés. Première et seconde difficulté : Le mot nouveau de transsubstantiation, le changement d'une substance en une autre. 967
SECT. IX. — Dernière difficulté : la présence d'une même substance corporelle en divers lieux. 971
SECONDE PARTIE. SECT. X. — La première partie de ce traité a déjà prouvé la seconde. La seconde prouvera la première. Clé de la difficulté. Division de cette partie. 976
SECT XI. — Trois preuves que le dogme catholique est dans l'Ecriture, proposées seulement, pour les expliquer ensuite l'une après l'autre. 978
SECT. XII.— Réflexions générales pour bien entendre la première preuve, qui est l'uniformité de plusieurs écrivains sacrés, à rapporter les mêmes paroles de l'institution : *Ceci est mon corps*, sans variété et sans explication. 979
SECT. XIII.—Application de ces réflexions générales à la première preuve. 982
SECT. XIV. — Du chapitre sixième de S. Jean, et premièrement que Notre-Seigneur y annonce et y promet l'institution de l'eucharistie. 987
SECT. XV. — Conséquences à tirer du chapitre sixième de S. Jean pour la présence réelle. 994
SECT. XVI.—Conséquence du passage de S. Paul pour la présence réelle. 1005
SECT. XVII.—Ni l'opinion de Zuingle, ni l'opinion de Calvin ne se trouvent en aucun endroit de l'Ecriture sainte. 1008
SECT. XVIII. — Réponse aux objections tirées de l'Ecriture contre la présence réelle. 1010
REMARQUE OU PREUVES POUR LE TRAITE DE L'EUCHARISTIE. 1013,1014
Confession de Bâle et de Mulhausen, en l'année 1532, écrite en allemand et imprimée en latin, en 1561 et 1581, art. 7, pag. 73. 1014
Confession composée à Bâle en 1536, imprimée en latin en 1581. 1015
Confession et exposition de la foi chrétienne de l'année 1536, chap. 21, de la sainte cène du Seigneur. 1016
Confession de foi faite d'un commun accord par les églises des calvinistes du royaume de France, imprimée à la Rochelle en 1595. 1016
Extrait de la réfutation des théologiens de Wittemberg contre le consentement orthodoxe de la sainte Ecriture et de l'ancienne Eglise, sur la controverse des sacrements. 1017
De l'examen du concile de Trente par Mart. Chemnicius, imprimé à Genève par Jacques Stoer, chap. 5. Du culte et de la vénération qu'il faut rendre au saint sacrement. *Ibid.*
Analyse de deux discours anglais touchant l'adoration de notre Sauveur dans l'eucharistie. 1018
Discours de l'eucharistie, où l'on traite de la présence réelle et de l'adoration de l'hostie, pour servir de réponse à deux discours imprimés à Oxford sur ce sujet, avec une préface historique touchant la même matière. 1022
Des remarques de Daniel Severin Scultet, sur le nouveau livre de Pierre Jurieu, touchant l'union de l'église évangélique et réformée. 1025
Extrait des articles de réunion entre les protestants et les reformés. *Ibid.*
Extrait des mêmes conditions d'union. 1027
Du livre de M. Jurieu, intitulé : Consultation pour faire un accord entre les protestants. 1028
Qu'il n'est pas nécessaire d'une confession commune différente de la confession d'Augsbourg ; que tous les réformés peuvent souscrire cette confession. 1029
Poiret, la Paix des bonnes âmes, titre de l'eucharistie, sect. 3, art. 3, n. 7, 8 et suivants, page 122. 1031
L'ESPRIT DE NICOLE.
Vie de Nicole. 1033,1036
Avertissement. *Ibid.*
CHAPITRE I. De Dieu, de sa nature et de ses perfections. 1037
§ I. De l'existence de Dieu. *Ibid.*
§ II. De la nature de Dieu. 1040
§ III. De l'éternité de Dieu. 1041
§ IV. De l'immutabilité de Dieu. 1042
§ V. De l'indépendance de Dieu. 1044
§ VI. De l'immensité de Dieu. 1045
§ VII. De la science de Dieu. *Ibid.*
§ VIII. De la toute-puissance de Dieu. 1046
§ IX. De la providence de Dieu. *Ibid.*
§ X. De l'unité de Dieu. 1049
§ XI. De la sainte Trinité. *Ibid.*
CHAP. II. Des ouvrages de Dieu. 1050
§ I. De la création du monde. *Ibid.*
§ II. Des anges. 1051
§ III. Des bons anges. *Ibid.*
§ IV. Des démons. 1052
CHAP. III. De l'homme. 1054
§ I. De l'homme considéré en lui-même. *Ibid.*
§ II. De l'état d'innocence. 1057
§ III. Du péché originel. 1058
§ IV. Des suites du péché originel. 1061
§ V. De l'esclavage du péché. 1062
§ VI. De l'ignorance. 1063
§ VII. De la concupiscence. 1064

§ VIII. Des misères extérieures de la vie. 1066
§ IX. Des nécessités de la vie. 1068
§ X. Des maux de la vie. 1069
§ XI. Du travail. *Ibid.*
§ XII. Du néant des choses du monde. 1070
§ XIII. De l'état du monde avant Jésus-Christ. 1072
CHAP. IV. De Jésus-Christ. 1073
§ I. De Jésus-Christ considéré en lui-même. *Ibid.*
§ II. De l'incarnation de Jésus-Christ. 1074
§ III. De la vie de Jésus-Christ. 1076
§ IV. De la doctrine de Jésus-Christ. 1077
§ V. Du sacrifice de Jésus-Christ. 1079
§ VI. De la mort de Jésus Christ. 1080
§ VII. De la descente de Jésus-Christ aux enfers et de sa sépulture. 1081
§ VIII. De la résurrection de Jésus-Christ. 1083
§ IX. De l'ascension de Jésus-Christ. 1085
CHAP. V. Du Saint-Esprit. 1086
CHAP. VI. De l'Eglise. 1087
CHAP. VII. De la communion des saints. 1090
CHAP. VIII. De la mort. 1091
CHAP. IX. Du jugement dernier. 1095
CHAP. X. De l'enfer. 1096
CHAP. XI. Du paradis. 1099
CHAP. XII. Du péché et des passions. 1102
§ I. Du péché considéré en lui-même. *Ibid.*
§ II. Du péché mortel. 1103
§ III. Du péché véniel. 1104
§ IV. De l'orgueil. 1105
§ V. De l'amour-propre. 1107
§ VI. Du luxe et de la vanité. 1109
§ VII. De l'amour des richesses. 1111
§ VIII. De la vie sensuelle et de l'impudicité. 1113
§ IX. De l'intempérance dans le boire et le manger. 1116
§ X. Des divertissements, spectacles, bals, etc. 1117
§ XI. Des entretiens. 1120
§ XII. Des visites. 1122
§ XIII. De l'envie. 1124
§ XIV. De la haine et des injures. 1127
§ XV. De la colère. 1129
§ XVI. De la vengeance. 1131
§ XVII. De la paresse et de la perte du temps. 1133
§ XVIII. Du scandale et du mauvais exemple. 1135
§ XIX. Du mensonge. 1137
§ XX. Des louanges et de la flatterie. 1139
§ XXI. Des jugements et des soupçons téméraires. 1141
CHAP. XIII. Des vices et des défauts spirituels. 1141
§ I. De la vie du monde. *Ibid.*
§ II. Des demi-chrétiens. 1145
§ III. Des obstacles au salut. 1147
§ IV. Des tentations. 1148
§ V. De la coutume et des préjugés. 1150
§ VI. Des sécheresses et de l'insensibilité. 1151
§ VII. De la fausse dévotion et de l'hypocrisie. 1153
§ VIII. De la fausse conscience. 1154
§ IX. Idée des pécheurs. 1156
CHAP. XIV. Des vertus chrétiennes. 1157
§ I. De la vertu considérée en elle-même. *Ibid.*
§ II. De la foi. 1158
§ III. De la vie de la foi. 1160
§ IV. De l'espérance et de la confiance chrétienne. 1162
§ V. De la crainte de Dieu. 1164
§ VI. De la charité. 1165
§ VII. De l'amour de Dieu. 1167
§ VIII. De l'amour du prochain. 1169
§ IX. De la piété. 1171
§ X. De l'humilité. 1173
§ XI. De la patience. 1176
§ XII. De la tempérance chrétienne. 1178
§ XIII. De la vertu de pénitence. 1180
§ XIV. De la justice chrétienne. 1181
§ XV. Idée des justes. 1184
CHAP. XV. Des principaux devoirs de la vie chrétienne. 1185
§ I. Du culte qui est dû à Dieu. *Ibid.*
§ II. De la parole de Dieu. 1187
§ III. De l'amour de la vérité. 1189
§ IV. De la soumission à la volonté de Dieu. 1193
§ V. Du rapport des actions à Dieu. 1196
§ VI. De l'action de grâces envers Dieu. 1198
§ VII. De l'amour des ennemis. 1200
§ VIII. Du support ou tolérance du prochain. 1202
§ IX. De la correction fraternelle. 1204
§ X. Du bon exemple. 1205
§ XI. De la vigilance chrétienne. 1208
§ XII. Du bon emploi du temps. 1209
§ XIII. Du réglement de vie. 1211
§ XIV. De la retraite. 1213
§ XV. De l'aumône. 1215
§ XVI. Du jeûne. 1217
§ XVII. De la civilité chrétienne. 1219
CHAP. XVI. De la grâce. 1221
§ I. De la grâce considérée en elle-même. *Ibid.*
§ II. De la nécessité de la grâce. 1221
§ III. De la gratuité de la grâce. 1223
§ IV. De l'efficacité de la grâce. 1225
§ V. De la prédestination. 1227
§ VI. De l'incertitude du salut. 1229
§ VII. Du petit nombre des élus. 1232
CHAP. XVII. Des sacrements. 1234
§ I. Des sacrements en général. *Ibid.*
§ II. Du baptême. 1235
§ III. De la vie d'un chrétien baptisé. 1238
§ IV. De la rareté de la grâce du baptême conservée. 1240
§ V. De la confirmation. 1242
§ VI. De l'eucharistie. 1244
§ VII. De la communion. 1246
§ VIII. Du sacrifice de la messe. 1248
§ IX. De la pénitence. 1250
§ X. De la conversion. 1251
§ XI. De la difficulté de la conversion. 1254
§ XII. De la fausse pénitence. 1256
§ XIII. De la contrition. 1259
§ XIV. De la confession. 1261
§ XV. De l'examen de conscience. 1263
§ XVI. De l'absolution. 1264
§ XVII. De la satisfaction. 1267
§ XVIII. Des confesseurs et directeurs. 1269
§ XIX. De l'extrême-onction. 1271
§ XX. Des maladies. 1272
§ XXI. De l'ordre. 1274
§ XXII. Du mariage. 1278
§ XXIII. Des devoirs des pères et mères à l'égard de leurs enfants. 1280
§ XXIV. De la vocation à un état. 1281
CHAP. XVIII. De la prière. 1284
§ I. De la prière considérée en elle-même *Ibid.*
§ II. Des conditions de la prière. 1286
Table des extraits. 1289

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.



Imprimerie MIGNE, au Petit-Montrouge.